This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

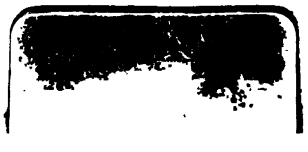
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600014862R



DAS

MATTHÄUSEVANGELIUM

UND SEINE

LUCAS-PARALLELEN

ERKLÄRT

VON

DR. BERNHARD WEISS,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE UND CONSISTORIALRATH ZU KIEL.

HALLE,

VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES.

1876.

1016.d.2.

VORWORT.

Sehr viel später, als ich gewünscht und gehofft, erscheint dieser Matthäuscommentar, der das im Vorwort zu meinem Marcusevangelium gegebene Wort einlösen soll. Das Buch ist schon seit so langer Zeit vollendet und nicht mehr in meinen Händen gewesen, dafs eine Reihe von Arbeiten, die inzwischen erschienen, nicht mehr darin berücksichtigt werden konnten. Ich nenne nur die neuen Einleitungsschriften von Hilgenfeld und Bleek-Mangold, die 6. Auflage des Meyerschen Matthäuscommentars, Achelis Bergpredigt und Beyschlag's Schriftchen über die Gleichnisse vom Kleid und von den Schläuchen, das ich nur eben noch an seinem Ort erwähnen konnte, vor Allem Wittichen's Leben Jesu, mit dem ich mich so gern auseinandergesetzt hätte. Es ist also nicht meine Schuld, wenn der Schein entsteht, als wüsste ich ernste Mitarbeit nicht zu würdigen.

Noch in einem Punkte entspricht das vorliegende Buch nicht ganz meinen Erwartungen. Ich hatte beabsichtigt, ähnlich wie in meinem Marcusevangelium, alles im Matthäustext aus Marcus Entlehnte, wie das nach meiner kritischen Ansicht aus der apostolischen Quelle Stammende, durch verschiedenen Druck auszuzeichen. Ja ich gestehe, dafs die Art, wie die Detailerklärung des Matthäus stets sein Verhältnifs zu Marcus berücksichtigt und wie die kritische Erforschung der älteren Quelle oft auch auf das Einzelne des Wortlauts eingeht, eigentlich voraussetzt, dafs der Leser dort den Thatbestand des Uebereinstimmenden und Abweichenden, hier das Resultat meiner kritischen Textanalyse unmittelbar vor Augen hat. Allein jene Absicht musste auf den Wunsch des Verlegers aufgegeben werden, ohne dafs es möglich war, die im Manuskript fertig vorliegende, auf die dort durchgeführte mühevolle Scheidung der Druckarten bezügliche Darstellung noch einmal umzuschmelzen. So mufs ich mich denn damit trösten, dafs jene Druckeinrichtung in meinem Marcus, die ich für eine wesentliche Erleichterung des Studiums hielt und noch halte, nach Prof. Dr. Holtzmann für Viele „von abschreckenden Wirkungen begleitet war", dafs also für diese „Vielen" mein Matthäus etwas weniger „abschreckend" sein wird.

Es ist eine Frucht langjähriger Arbeiten und warmer Liebe zum Gegenstande, die ich allen Freunden theologischer Lectüre vorlege. Ich wollte nicht nur für die Fachgenossen schreiben, die mit mir an den Problemen

der Quellenkritik arbeiten. So hoch ich diese kritische Arbeit halte, sie ist mir doch nur Mittel zum Zweck, und ich hoffe durch meine kritischen Analysen für das exegetische Verständnifs der grofsen Matthäusreden und für die geschichtlichen Bezüge der ihnen zu Grunde liegenden Spruchreihen einen Gewinn erarbeitet zu haben, welcher dem practischen Gebrauch dieses reichen Evangeliums nicht weniger zu gute kommen soll, wie seiner gelehrten Verwerthung. Die Geschichtserzählung musste ich, wo sie nicht unserm Evangelisten ganz zu eigen gehört, knapper halten, um nicht zu wiederholen, was ausreichend in meinem Marcus gesagt war. Andrerseits sollte der Matthäuscommentar ein selbstständiges Buch sein und überall eingehende Rechenschaft geben über die Neugestaltung der Darstellung im ersten Evangelium und deren Motive. So habe ich noch einmal Schritt für Schritt den Beweis erbracht, dafs dieses Evangelium auf unserm Marcusevangelium beruht, und bin mit Hilfe der Lucasparallelen dem Bestand und der Gestalt seiner älteren Quelle soweit nachgegangen, als unsre Hilfsmittel es irgend erlauben. Ich kann die hier durchgeführte Ansicht, welche unser Evangelium aus Marcus und der von diesem schon benutzten ältesten apostolischen Quelle zusammengearbeitet sein lässt, nicht „so äufserst complicirt“ finden; dafs ich damit nicht allein stehe, weifs jeder Kundige. Für solche, denen es befriedigender ist, über Künstelei und Willkühr sich zu entrüsten oder mit spitzen Worten und Ausrufungszeichen zu argumentiren, als wohlerwogenene Gründe und mühsame Beweisgänge zu prüfen, schreibe ich nicht. Ich bin mir bewufst, nichts behauptet zu haben, ohne dafür meine Gründe anzugeben. Wenn ich zu diesem Behufe genöthigt war, den Flufs der Darstellung vielfach durch minutiöse und monotone Verweisungen auf den Sprachgebrauch der verschiedenen Quellen und ihre Abwandlung in der Bearbeitung zu unterbrechen, so mufs ich diejenigen, welchen es nur auf die fortlaufende Erklärung ankommt, bitten, sich dadurch nicht stören zu lassen. Ich hoffe, dafs der Gebrauch meines Buches ihnen zeigen wird, wie die Worte des Lebens in diesem Evangelium, das die Kirche von je mit Recht so hoch geschätzt hat, durch solche Arbeit am Buchstaben nicht getödtet, sondern in ihrem ganzen Reichthum zu lebensvoller Entfaltung gekommen sind.

Man sagt unsrer Zeit nach, sie wisse streng wissenschaftliche Detailarbeit nicht mehr zu schätzen. Ich hoffe, man sieht zu schwarz. Möge der Erfolg meines Buches dem verehrten Herrn Verleger, der muthiger als andre auf den wissenschaftlichen Sinn unsrer Theologen vertraute, Recht geben. Es liegt ja in Gottes Hand, seinem Wort und denen, die in treuer Liebe daran gearbeitet, immer neue Freunde zu erwecken. Er segne auch dieses Buch an denen, die es gebrauchen!

Kiel, Ostern 1876.

Dr. B. Weiss.

Uebersicht.

Einleitung. Seite

§ 1. Die patristische Ueberlieferung 1
§ 2. Die Marcusquelle 10
§ 3. Die apostolische Quelle 18
§ 4. Der griechische Matthäus 35
§ 5. Kritische Rückblicke 48
§ 6. Die handschriftliche Ueberlieferung 63

Das Matthäusevangelium. 71

Die Vorgeschichte. 1, 1 — 4, 22.

1. 1, 1—17. Der messianische Stammbaum 73
2. 1, 18—25. Die Geburt des Messias 81
3. 2, 1—12. Die Messiashuldigung 86
4. 2, 13—23. Verfolgung und Rettung des Messiaskindes 93
5. 3, 1—12. Der Vorläufer des Messias 99
6. 3, 13—4, 11. Die Messiasweihe und Messiasprobe 108
7. 4, 12—22. Der Antritt des messianischen Lehramts 121

Erster Theil. 4, 23—9, 34.

4, 23. 24. Die Ueberschrift 126
1. 4, 25—7, 29. Die Bergrede.
Einleitung zur Bergrede. 4, 25—5, 2 128
a) Die Seligpreisungen. 5, 3—16 130
b) Das Thema der Bergrede. 5, 17—20 146
c) Die drei ersten Gesetzesworte. 5, 21—32 153
d) Die drei andern Gesetzesworte. 5, 33—48 163
e) Die rechte Gerechtigkeitsübung. 6, 1—18 175
f) Die grofse Einschaltung. 6, 19—34 189
g) Vom Richten und Bessernwollen. 7, 1—12 202
h) Der Epilog der Bergrede. 7, 13—27 211
Der Eindruck der Bergrede. 7, 28. 29 224
2. 8, 1—9, 34. Die Heilthätigkeit Jesu.
a) Ein Tag in Capharnaum. 8, 1—17 225
b) Der Ausflug ans östliche Ufer. 8, 18—34 333
c) Der Paralytische und das Zöllnergastmahl. 9, 1—17 . . . 241
d) Der Schlufs des zweiten Tages. 9, 18—34 249

Zweiter Theil. 9, 35—14, 12. Seite

1. 9, 35—10, 42. Die Aussendungsrede.
   a) Die Einleitung. 9, 35—10, 5 256
   b) Die Aufträge. 10, 5—16 260
   c) Die Weissagung des Jüngerschicksals. 10, 17—33 269
   d) Der Kampf des Christenlebens. 10, 34—39 280
   e) Der Schluſs der Aussendungsrede. 10, 40—42 284
2. 11, 1—19. Die Täuferbotschaft 286
3. 11, 20—30. Rückblicke Jesu 301
4. 12, 1—21. Der Sabbathconflict 308
5. 12, 22—50. Die Verleumdung Jesu und die Zeichenforderung.
   a) Die Vertheidigungsrede Jesu. 12, 22—37 317
   b) Die Rede wider die Zeichenforderer. 12, 38—45 327
   c) Die wahren Verwandten Jesu. 12, 46—50 333
6. 13, 1—53. Die Parabelrede.
   a) Die erste Parabel und ihre Deutung 334
   b) Die zweite Parabel und ihre Deutung 345
   c) Der Schluſs der Parabelrede 354
7. 13, 54—14, 12. Die Verwerfung in Nazareth und der Tod des Täufers 361

Dritter Theil. 14, 13—20, 16.

1. 14, 13—36. Die wunderbare Speisung 367
2. 15, 1—20. Der Streit über die Reinigungsgebräuche 374
3. 15, 21—39. Die Cananäerin und die Volksspeisung 380
4. 16, 1—20. Die Zeichenforderung und das Petrusbekenntniſs . . . 386
5. 16, 21—17, 23. Die Leidensweissagung und die Verklärung.
   a) Die erste Leidensweissagung. 16, 21—28 396
   b) Die Verklärung und das Eliasgespräch. 17, 1—13 398
   c) Der Mondsüchtige und die zweite Leidensweissagung 17, 14—23 403
6. 17, 24—18, 35. Der Rangstreit und die Aergerniſsrede.
   a) Die Tempelsteuer und der Rangstreit. 17, 24—18, 5 . . . 406
   b) Die Aergerniſsrede. 18, 6—20 412
   c) Das Gleichniſs vom Schalksknecht. 18, 21—35 423
7. 19, 1—20, 16. Lehrreden.
   a) Das Gespräch über die Ehe und die Segnung der Kinder. 19, 1—15 429
   b) Der reiche Jüngling. 19, 16—26 435
   c) Vom Lohn im Gottesreich. 19, 27—20, 16 438

Vierter Theil. 20, 17—25, 46.

1. 20, 17—21, 11. Der Einzug in Jerusalem.
   a) Die Todesweissagung und die Bitte der Zebedäiden. 20, 17—28 445
   b) Die Blinden bei Jericho und der Triumphzug. 20, 29—21, 11 449
2. 21, 12—22, 14. Der Conflict mit den Hierarchen.
   a) Die Tempelreinigung und die Vollmachtsfrage. 21, 12—27 . 454
   b) Die Gleichnisse von den ungleichen Brüdern und von den rebellischen Winzern. 21, 28—46 459
   c) Das Gleichniſs vom Gastmahl. 22, 1—14 467
3. 22, 15—46. Der Streit mit den Pharisäern.
   a) Die Pharisäer- und die Sadducäerfrage. 22, 15—33 473
   b) Die letzte Frage und die Gegenfrage Jesu. 22, 34—46 . . 478

Seite

4. 23, 1—39. Die Strafrede.
   a) Der Eingang. 23, 1—12 482
   b) Die sechs Weherufe. 23, 13—28 487
   c) Das siebente Wehe und der Redeschluſs. 23, 29—39 . . . 495
5. 24, 1—25, 46. Die Parusierede.
   a) Die Vorzeichen. 24, 1—22 503
   b) Die Parusie. 24, 23—42 511
   c) Die Parabeln von der Wachsamkeit. 24, 43—25, 13 . . . 521
   d) Die Parabel von den Talenten. 25, 14—30 530
   e) Das Weltgericht. 25, 31—46 536

Fünfter Theil. 26, 1—27, 61.

1. 26, 1—29. Die Salbung und das Passahmahl 541
2. 26, 30—56. Das Gebet in Gethsemane und die Verhaftung . . . 549
3. 26, 57—75. Die Verurtheilung und die Verleugnung 555
4. 27, 1—26. Jesus vor Pilatus 560
5. 27, 27—44. Die Kreuzigung 567
6. 27, 45—61. Tod und Begräbniſs 571

Schluſs des Evangeliums. 27, 62—28, 20. 576

Verzeichnifs der besprochenen Lucasparallelen.

Luc. 3, 7 S. 103. 4.
- 3, 7—17 S. 107. 8.
- 4, 1. 2 S. 114.
- 4, 3—13 S. 116. 18. 20. 21.
- 6, 20—49 S. 223.
- 6, 20. 21. 24. 25 S. 134—36.
- 6, 22. 23. 26 S. 141.
- 6, 27. 28. S. 174.
- 6, 29. 30 S. 170. 71.
- 6, 31 S. 211.
- 6, 32—36 S. 174. 75.
- 6, 37. 38. S. 206.
- 6, 39 S. 215. 379.
- 6, 40 S. 275.
- 6, 41. 42 S. 206.
- 6, 43—45 S. 217. 18. 326.
- 6, 46 S. 219. 20.
- 6, 47—49 S. 221. 22.
- 7, 1 S. 224.
- 7, 1—10 S. 229. 31.
- 7, 18—23 S. 292.
- 7, 24—28 S. 295.
- 7, 29. 30 S. 298. 462.
- 7, 31—35 S. 300. 301.
- 8, 4—8 S. 337.
- 9, 28—36 S. 401.
- 9, 57—60 S. 237. 38.
- 10, 2 S. 258. 59.
- 10, 3 S. 268. 269.
- 10, 4—12 S. 263. 64. 66. 67.
- 10, 12—15 S. 303.
- 10, 16 S. 286.
- 10, 21—24 S. 306.
- 10, 23. 24 S. 342.
- 10, 25—37 S. 480.
- 11, 1. 2 S. 181.
- 11, 2—4 S. 184. 85. 86. 88.
- 11, 5—13 S. 209. 10.
- 11, 14. 15 S. 255. 319.
- 11, 16 S. 328.
- 11, 17—23 S. 322. 23.
- 11, 24—26 S. 332.
- 11, 27. 28 S. 334.
- 11, 29 S. 328.
- 11, 30 S. 330.
- 11, 31. 32. S. 332.
- 11, 33 S. 145. 332.
- 11, 34—36 S. 195. 96.
- 11, 39—42 S. 494.
- 11, 43 S. 486. 87.
- 11, 44 S. 495.
- 11, 46 S. 484. 85.

Luc. 11, 47—51 S. 499. 500.
- 11, 52 S. 491.
- 12, 2—9 S. 278—80.
- 12, 10 S. 326.
- 12, 11. 12 S. 274.
- 12, 13—34 S. 191.
- 12, 22—25 S. 199.
- 12, 26—32 S. 201. 2.
- 12, 33. 34 S. 193. 94.
- 12, 35—38 S. 529. 30.
- 12, 39. 40 S. 523. 30.
- 12, 41—48 S. 526. 30.
- 12, 49—53 S. 395.
- 12, 51—53 S. 281. 82.
- 12, 54—56 S. 389.
- 12, 57—59 S. 159.
- 13, 18—21 S. 349. 50.
- 13, 22—24 S. 214. 15.
- 13, 25—27 S. 220. 529.
- 13, 28. 29 S. 231.
- 13, 30 S. 441.
- 13, 34. 35 S. 502.
- 14, 1—6 S. 313—15.
- 14, 7—11 S. 487.
- 14, 12—14 S. 540.
- 14, 15—24 S. 472. 73.
- 14, 25—27 S. 283.
- 14, 25—35 S. 142. 43.
- 15, 1. 2 S. 417.
- 15, 3—10 S. 417. 18.
- 15, 11—32 S. 417. 18.
- 16, 1—13 S. 536.
- 16, 13 S. 197.
- 16, 14—18 S. 297. 98.
- 16, 17 S. 151.
- 16, 18 S. 163.
- 17, 1. 2 S. 415.
- 17, 3. 4 S. 421. 25.
- 17, 6 S. 405.
- 17, 22—24 S. 511. 14.
- 17, 25 S. 406.
- 17, 26—36 S. 519. 20.
- 17, 33 S. 284.
- 17, 37 S. 514.
- 18, 14 S. 487.
- 19, 12—27 S. 535.
- 22, 24 S. 411.
- 22, 25—27 S. 448.
- 22, 26. 27 S. 487.
- 22, 28—30 S. 440.
- 22, 35—38 S. 395.

Einleitung.

§ 1. Die patristische Ueberlieferung.

Unter den zwölf Aposteln nennt Marcus 3, 18 an siebenter Stelle einen gewissen *Μαθθαῖος*, der in unserm Evang. mit Thomas zu einem Apostelpaar verbunden und als *ὁ τελώνης* bezeichnet wird (Mtth. 10, 3). Diese Bezeichnung gründet sich darauf, dafs der Evangelist die Berufungsgeschichte des Zöllner Levi (Mrc. 2, 14) auf jenen Matthäus bezog, also zu wissen meinte, dafs *Μαθθαῖος* nur der Beiname war, den jener Levi im Apostelkreise führte (Vgl. 9, 9: *M. λεγόμενον*). Man wird sich entschliefsen müssen, diese älteste Ueberlieferung einfach als geschichtlich zu acceptiren, da alle anderen Combinationen jedes Anhalts ermangeln.[1]) Von diesem Matthäus nun berichtet Papias von Hierapolis (bei Euseb. hist. eccl. III, 39), er habe in hebräischem (d. h. aramäischem) Dialect die *λόγια* zusammengestellt (*συνετάξατο*, wie wohl ursprünglich zu lesen statt: *συνεγράψατο*). Obwohl es sich nicht direct beweisen lässt, dafs er diese Nachricht aus derselben Quelle hatte, wie die über den Ursprung des Marcusevang., so ist dies doch überaus wahrscheinlich, da der Presbyter (Johannes) in den von ihm mitgetheilten Worten das Marcusevang. offenbar mit einer älteren Evangelienschrift vergleicht, deren *τάξις* ihm für die Zeitfolge der Reden und Thaten des Herrn mafsgebend war, und da schon Papias dabei an jene Mat-

1) Dass jener Levi nur in den weiteren Jüngerkreis berufen, wie zuerst Origenes c. Cels. I, 13 annahm, beruht auf einer völlig unhaltbaren Vorstellung von Entstehung und Wesen dieses sogen. weiteren Jüngerkreises und widerspricht der Darstellung Mrc. 2, 14, die entschieden auf Berufung zur ständigen Nachfolge geht (Vgl. mein Marcusevangelium, Berlin 1872., das ich fortan einfach citire: Mrc., S. 87). Wenn trotzdem Mrc. nichts darüber andeutet, dafs Levi mit einem der 3, 18 genannten Apostel identisch sei, so erklärt sich dies aus demselben historischen Tacte, mit welchem er den Petrus vor 3, 16 beständig unter seinem ursprünglichen Namen Simon einführt (1, 16. 29. 30. 36). Wenn er aber 3, 18 bei dem Namen *Μαθθαῖος* nichts bemerkt, so folgt daraus nur, dafs ihm nichts darüber bekannt war, ob dieser bedeutungsvolle Namen, der sich von selbst als Beiname characterisirt (bedeute er nun מַתִּתְיָהּ, Gottesgabe, oder wohl richtiger: מַתַּי, Geschenkter), dem damit bezeichneten Apostel ähnlich von Jesu ausdrücklich beigelegt sei, wie der Beiname Petrus dem Simon (v. 16). Dafs der Alphaeus, den Mrc. als Vater des Jacobus nennt, mit dem Vater des Levi (2, 14) identisch sei, lässt sich zwar aus 3, 18 nicht beweisen, wird aber auch durch die Darstellung daselbst nicht ausgeschlossen (Vgl. Mrc., S. 120. 21). Vor Allem aber lässt sich kein Grund denken, weshalb der erste Evang. überhaupt einen der Apostel und warum grade den *Μαθθαῖος* zu einem Zöllner gemacht haben sollte; denn die Bezeichnung des Matth. als *ὁ τελώνης* 10, 3 ist ja keinenfalls eine selbstständige Ueberlieferung neben 9, 9, wie Keim (Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867—72. II, S. 217) anzunehmen scheint, sondern nur die Folge der hier ausgedrückten Annahme. Ebenso unfasslich ist, warum Mrc. (wenn er der abhängige) dem bekannten Zöllner Matthäus den gänzlich unbekannten Levi substituirt haben sollte, und die Vermuthung, dafs bei ihm der Gastgeber Levi mit dem bei dieser Gelegenheit berufenen Zöllner Matthäus verwechselt sei (Vgl. Neander, Leben Jesu Christi. 4. Aufl. Hamburg 1845, S. 361. 62), ist doch völlig aus der Luft gegriffen.

thäusschrift dachte, wie die Art, in der er bei seiner Erörterung über jenes Urtheil des Presbyters auf ihre *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* anspielt, zu zeigen scheint (Vgl. Mrc., S. 2. Anm.).[1]) Immerhin genügt schon die Aussage des Papias, den wohl Niemand mehr auf Grund der ihm von Eusebius vorgeworfenen Beschränktheit für unfähig erklären wird, eine so einfache Nachricht glaubwürdig zu überliefern. Der Verdacht, dafs er nur die in ebjonitischen Kreisen gangbare Voraussetzung nachgesprochen habe, wonach man das dort gebräuchliche hebräische Evang. auf den Apostel Matthäus zurückführte (Vgl. Hug, Einl. in die Schriften des N. T. 4. Aufl. Stuttg. u. Tübingen 1847. II, S. 15), scheitert schon daran, dafs dieses in seinen ältesten Formen gar nicht auf einen bestimmten Apostel zurückgeführt, sondern einfach das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* genannt wird. Der Vermuthung aber, dafs Papias nur Angesichts solcher hebräischer Bearbeitungen vorausgesetzt habe, das sichtlich für gläubige Hebräer bestimmte Evang. müsse auch hebräisch geschrieben sein (Vgl. Hilgenfeld, die Evangelien Leipzig 1854, S. 119), steht nicht nur die Art entgegen, wie seine Aussage sich durchaus nicht als Hypothese giebt, sondern noch entschiedener, dafs er ausdrücklich darauf reflectirt, wie diese ihrer Sprache wegen nur einem beschränkteren Kreise zugängliche Schrift im Gebrauch erst von einem jeden nach seinem Vermögen übersetzt werden musste. Dieses ist nun freilich gewifs nicht von schriftlichen Uebersetzungen jener ältesten Apostelschrift, geschweige denn von geschichtlichen Erläuterungen derselben zu verstehen, da letzteres die contextliche Beziehung auf das *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* jedenfalls ausschliefst. Vielmehr zeigt schon der nicht auf die Schrift nach ihrer formellen Seite, sondern auf ihren Inhalt (*ἡρμήνευσε δὲ αὐτά* sc. *τὰ λόγια*) bezügliche Ausdruck, dafs es sich um die Benutzung der in ihr enthaltenen *λόγια* im gemeindlichen Vortrage vor griechischredenden Christen handelt. An die Benutzung im „Privatgebrauch" (Vgl. noch Holtzmann, die synoptischen Evangelien. Leipzig 1863, S. 265) kann ja gar nicht gedacht werden, da das Lesen einer in fremder Sprache geschriebenen Schrift nicht ein *ἑρμηνεύειν* genannt werden kann und von schriftstellerischer Benutzung doch gewifs nicht die Rede ist. Jedenfalls zeigt die Art, wie Papias eine Mittheilung über die ursprüngliche Sprache dieser Schrift für nöthig hält und im Aorist auf die Bedürfnisse einer in abgeschlossener Vergangenheit liegenden Zeit hinweist, dafs zu seiner Zeit kein aramäischer Matthäus mehr im Gebrauch war.

Früher setzte man nun freilich meist unbesehens voraus, dafs Papias von dem aramäischen Original unsers ersten Evangeliums rede; allein seit Schleiermacher's epochemachender Untersuchung dieser Frage (Vgl. Theol. Studien und Kritiken von 1832) ist dies mit Recht von den meisten Kritikern bestritten worden. Erweist sich, wie ich in meinem „Marcusevangelium" nachgewiesen zu haben glaube, der Text dieses Evang. in allen seinen Theilen grofse Partieen

1) Nur folgt daraus keineswegs, dafs der Wortlaut dieser Aussage von dem Presbyter herrührt, wie Ebrard (Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschiche. 3. Aufl. Frankf. 1868, S. 967) zu erweisen sucht, da schon in Betreff des Marcus Eusebius nur eine Ueberlieferung des Papias zu geben verspricht, in der dieser sich nur auf ein einzelnes Wort des Presbyter beruft.

hindurch als eine Bearbeitung des griechischen Marcusevang., so folgt schon daraus, daſs dasselbe weder von einem Augenzeugen herrühren, noch ursprünglich aramäisch geschrieben sein kann. Aber es ist auch klar, daſs eine Evangelienschrift, die mit einer ausführlichen Kindheitsgeschichte beginnt und mit einer fortlaufenden Leidens- und Auferstehungsgeschichte schlieſst, die in ihrer geschichtlichen Darstellung, wie in ihren pragmatischen Reflexionen einen lehrhaften Zweck verfolgt, nicht eine Zusammenstellung der *λόγια* genannt werden könnte. Dieser an sich so unklare und unbestimmte Ausdruck wird ja überhaupt nur verständlich, wenn man annimmt, daſs Eusebius die Aussage über Matthäus im unmittelbaren Zusammenhange mit der über das Marcusevangelium las, auf die ihr Ausdruck deutlich zurückweist.[1]) Dann aber kann dieselbe nur so verstanden werden, daſs Matthäus die bei Marcus vielfach zerstreut und vereinzelt vorkommenden *λόγια κυριακά* zu gröſseren oder kleineren Spruchgruppen zusammengestellt und, wie sich bei dem Ohrenzeugen nicht anders erwarten lieſs, ebendamit in ihrer ursprünglichen Ordnung und Verbindung (*τάξις*) gegeben habe. Ebendaraus erhellt dann aber auch, wie mit dieser Characteristik jener Apostelschrift zwar gegeben ist, daſs der Hauptgesichtspunkt derselben die Aufbewahrung der Aussprüche Christi war, keineswegs aber ausgeschlossen wird, daſs dieselbe auch erzählende Elemente enthielt. Nur kann sie ihrem augenfälligen Gesammteindruck nach keine zusammenhängende Geschichtserzählung gewesen sein, sondern sie muſs den Character einer Sammlung gehabt haben, der es vorzugsweise

1) Nicht nur das *συνετάξατο*, das von Mtth. ausgesagt wird, weist darauf zurück, daſs Petrus in seinen Lehrvorträgen eine solche *σύνταξις* nicht gegeben habe, sondern auch das *ἡρμήνευσε* darauf, daſs Mtth. nicht wie Petrus in Marcus von vornherein einen Dolmetscher der von ihm aramäisch überlieferten *λόγια* gefunden habe, wobei Papias freilich den ursprünglichen Sinn jenes *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος* im Munde des Presbyter (Vgl. Mrc., S. 2. Anm.) nicht mehr richtig gefasst zu haben scheint. Vor Allem aber weist ja das an sich ganz unverständliche *τὰ λόγια* nothwendig auf die *κυριακὰ λόγια* zurück, von denen in der Aussage über Marcus die Rede war. Freilich wollte man grade aus letzterer beweisen, daſs auch ein Evang., das Thaten und Reden enthielt, als eine Zusammenstellung der *λόγια* bezeichnet werden könne, da Papias, was er zuerst als *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* bezeichne, nachher mit einer *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* vergleiche. Allein an letzterer Stelle redet Papias wirklich ausdrücklich von den Herrenworten, in deren Anwendung bei Mrc. er vorzugsweise die in der Matthäusschrift gegebene *τάξις* vermisste (Vgl. Mrc., S. 3), und grade jene (übrigens dem Presbyter entlehnte) Characteristik des Marcusevang. zeigt deutlich, dass die nachher besprochene Matthäusschrift einen andern Character hatte, sofern sie eben vorzugsweise auf die Sammlung der *λόγια* (= *λεχθέντα*) und nicht der *πραχθέντα* ausging. Für einen Gebrauch des *τὰ λόγια* schlechthin kann natürlich die Verweisung auf den NTlichen oder patristischen Gebrauch von *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (Vgl. Ebrard, S. 970. 71) gar nichts beweisen, und wenn die auch eigentliche Geschichtserzählung enthaltenden heiligen Schriften später wegen der darin enthaltenen Gottesoffenbarungen so genannt werden, so folgt daraus nicht, daſs schon Papias in der Geschichte des Lebens Jesu ebenso Offenbarungen Gottes fand, wie in den Herrenworten, und daſs er jene meinen konnte, ohne dies mit einem Worte anzudeuten. Ergänzt man aber aus dem Zusammenhange *τὰ κυριακά*, wie auch Ebrard thut (S. 968), so beweist wieder der patristische Sprachgebrauch, nach welchem die Evangelien seit Irenäus wohl *τὰ λόγια κυριακὰ* genannt werden, weil das Normgebende (Canonische) in ihnen eben die darin enthaltenen Herrenworte waren, keineswegs, daſs man evangelische Erzählungen schlechthin so bezeichnen, oder gar eine zusammenhängende Geschichtserzählung eine Sammlung derselben nennen kann. Wenn Papias seine eigene Schrift *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* nannte, so beweist die Thatsache, daſs in seinen Erläuterungen der Herrenworte auch Geschichtliches vorkam, gewiſs nichts für diesen angeblichen Sprachgebrauch.

auf die Aussprüche Jesu ankam. Dafs diese aber, da Jesus unzweifelhaft aramäisch geredet, von dem Ohrenzeugen auch zuerst in ihrer Ursprache aufgezeichnet wurden, hat doch alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Darüber aber, ob diese Schrift, die schon zu des Papias Zeit nicht mehr im Gebrauch war, durch eine eigentliche Uebersetzung oder durch eine freie Bearbeitung verdrängt worden, lässt sich aus seinen Worten natürlich gar nichts abnehmen.

Auch in andern Gegenden der Kirche wusste man von einer aramäischen Schrift des Apostel Matthäus. So erzählte man in Alexandrien, dafs Pantaenus auf seiner Missionsreise nach Indien (d. h. dem südlichen Arabien) dort das Evang. des Matthäus noch vorgefunden habe, wie es Bartholomäus einst in hebräischer (aramäischer) Sprache hingebracht und den dort gewonnenen Gläubigen hinterlassen habe (Vgl. Euseb. hist. eccl. V, 10). Diese Ueberlieferung, selbst ihre Richtigkeit vorausgesetzt, gewährt natürlich gar keine Sicherheit dafür, dafs jene aramäische Schrift wirklich die von Papias erwähnte gewesen ist; sie setzt aber ohne Zweifel voraus, dafs man in der Gegend, wo sie entstanden, es für eine Thatsache hielt, dafs der Apostel Matthäus eine aramäische Evangelienschrift hinterlassen habe, und diese Voraussetzung steht jedenfalls ganz unabhängig da von der Nachricht des Papias.[1]) Ebendaselbst bezeichnet es später Origenes als eine in seinen Kreisen stehende Ueberlieferung, dafs Matthäus für die Gläubigen aus dem Judenthum hebräisch geschrieben habe, und bezeichnet sein Evangelium ausdrücklich als das älteste (Vgl. Euseb. hist. eccl. VI, 25). Eher könnte Irenäus seine Kunde über die hebräische Abfassung der Matthäusschrift von Papias her haben, obwohl er die bestimmtere Angabe hinzufügt, dafs es geschrieben sei, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten und die Kirche gründeten (Vgl. adv. haereses III, 1, 1. Euseb. h. e. V, 8). Liegt dieser Nachricht eine geschichtliche Erinnerung zum Grunde, so kann sich dieselbe nur auf die Apostelschrift selbst und nicht auf ein daraus entstandenes Evang. (Meyer, krit. exeg. Handb. über das Evang. des Mtth. 5. Aufl. Göttingen 1864, S. 23) beziehen, und gemeint ist dann die zweite Hälfte der sechziger Jahre, da, wenn Petrus und Paulus je in Rom zusammengewesen sind, dies nur in einer zweiten Gefangenschaft des Paulus stattgefunden haben kann, die jenseits der Neronischen Verfolgung liegt. Hienach betrachtet es denn auch Eusebius selbst (Vgl. hist. eccl. III, 24) als Thatsache, dafs Matthäus in seiner Muttersprache sein Evangelium geschrieben habe,[2]) und fügt hinzu, dafs dies geschehen sei, als er Palä-

1) Wenn Hieronymus (de vir. illustr. c. 36) der offenbar aus Eusebius entlehnten Ueberlieferung hinzufügt, dafs Pantänus jene aramäische Schrift nach Alexandrien mitgebracht habe, so beruht das wohl einfach auf einem Mifsverständnifs der Schlufsworte (ἦν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸ δηλούμενον χρόνον), welche sich offenbar darauf beziehen, dafs das Evang. in Indien bis auf die Ankunft des Pantänus erhalten sei. Denn darin grade lag ja das ganze Interesse jener Auffindungsgeschichte, dafs Pantänus eine Schrift, von der man in Alexandrien noch Kunde hatte, die aber hier, wie zu des Papias Zeit in Kleinasien, niemand mehr kannte, in Indien noch gesehen haben wollte.

2) Ueber ein angebliches Gegenzeugnifs aus seiner Anm. zu Psalm 78, 2 vgl. Myr. a. a. O. S. 7.

stina verliefs, um den Hebräern einen Ersatz seiner mündlichen Verkündigung zu hinterlassen. Euseb. selbst setzt zwar deshalb das Evang. in seinem Chronikon ins Jahr 41, aber die Voraussetzung, die dem zu Grunde zu liegen scheint, dafs Matthäus bereits zur Zeit von Act. 12, 1. 2 Palästina verlassen habe, wird im Grunde durch hist. eccl. III, 5 selbst widerlegt und ist ebenso unbegründet, wie die, dafs Matthäus zur Zeit von Gal. 1. 2 nicht mehr daselbst anwesend gewesen sei (Vgl. Myr, S. 23). Vielmehr ist es das Wahrscheinlichste, dafs Matthäus erst nach dem Ausbruch des jüdischen Krieges Palästina verliefs, und so würde auch diese Nachricht auf dieselbe Zeit führen, wie die des Irenäus, welches völlig unabsichtliche Zusammentreffen allerdings sehr dafür spricht, dafs beiden eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt.

Obwohl nun die Väter seit Irenäus unsern griechischen Matthäus kennen und als apostolische Schrift gebrauchen, so hat doch keiner von ihnen sich über das Verhältnifs desselben zu der von ihnen erwähnten hebräischen Apostelschrift ausgelassen, und sie konnten es auch nicht, weil die letztere, von der man schon zu des Papias und Pantänus Zeit nur noch eine alte Kunde, aber keine Kenntnifs mehr hatte, auch ihnen natürlich nie zu Gesichte gekommen war. Dagegen kannte man in Alexandrien sehr wohl das ohne Zweifel ursprünglich hebräisch geschriebene sog. Hebräerevangelium (τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον), aus dem Euseb. bei Hegesipp noch hebräische Citate (Vgl. hist. eccl. IV, 22) und bei Papias eine Erzählung fand (Vgl. l. l. III, 39). Denn sowohl Clemens (Vgl. Strom. II, 9), als Origenes (Vgl. tract. VIII. in Mtth. 19, 19, hom. XV in Ierem. 4) gebrauchen dasselbe, aber als eine ganz selbstständige Schrift, von deren Verwandtschaft mit unserm griechischen Matthäus wir nichts hören. Vielmehr führt Origenes sie nicht an, ohne im Unterschiede von dem canonischen Evang. ausdrücklich ihre Anerkennung anheimzustellen, und so will denn auch Eusebius (Vgl. hist. eccl. III, 25) ihre Zuzählung zu den Antilegomenen zwar noch zulassen, weil sie ja von anerkannten Kirchenlehrern gebraucht und auch zu seiner Zeit noch von den hebräischen Christen hochgeschätzt war, deutet aber selbst an, dafs sie durch ihren Gebrauch bei den häretischen Ebjoniten (l. l. III, 27) verdächtig und darum werth war, in die dritte Klasse (der ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ) verwiesen zu werden. Es scheint übrigens Eusebius das Buch selbst nicht mehr gekannt zu haben, da er von einer bei Ignatius (ad Smyrn. 3) angeführten Stelle, die Hieronymus mit Bestimmtheit auf das Hebräerevangelium zurückführt (Vgl. de vir. ill. cp. 16), nicht weifs, wo derselbe sie her habe (Vgl. hist. eccl. III, 36). Noch weniger kannte man die Schrift natürlich im Abendlande, und so begreift es sich, wie Irenäus dazu kommen konnte, den häretischen Ebjoniten den Gebrauch des Matthäusevang. zuzuschreiben (Vgl. adv. haer. I, 26, 2. III, 11, 7). Gebrauchten dieselben ein hebräisches Evang., so lag es nahe genug, dabei an das Apostelevangelium zu denken, von dem allein eine ursprünglich hebräische Abfassung überliefert war. Ist es doch nur die umgekehrte Reflexion, welche noch den Epiphanius leitet, wenn er von dem angeblich bei den Ebjoniten

gebrauchten Matthäusevangelium sagt, sie nennten es mit Recht κατ' Ἑβραίους, weil Matth. allein im N. T. ein hebräisches Evang. geschrieben habe (Vgl. haer. 30, 3). Allein Epiphanius kannte, wie seine ausführlichen Excerpte zeigen, jenes ebjonitische Hebräerevang., das sie nach haer. 30, 13 auch schlechthin ἑβραϊκόν nannten, und bezeugt (ibid.) ausdrücklich von ihm, dafs es keineswegs mit dem canonischen Matthäus identisch, sondern ein stark verfälschter und verstümmelter Matthäus sei. Ja, aus seinen Excerpten erhellt sogar, dafs ihm keineswegs auch nur vorwiegend unser Matth. zum Grunde lag und dafs es überhaupt erst auf Grund unsrer griechischen Evangelien entstanden sein kann. [1])

Erst Hieronymus, der über die hebräische Apostelschrift nach der Aussage des Origenes bei Euseb. (h. e. VI, 25) zu berichten scheint (Vgl. auch praef. ad Mtth.), reflectirt auf die Frage, wer wohl den hebr. Matth. ins Griechische übersetzt habe, weifs aber auch nicht einmal eine Vermuthung darüber aufzustellen (Vgl. de vir. ill. cp. 3). Es erhellt aber aus der Art, wie er gleich im Folgenden den Uebersetzer, von dem er bemerkt, dafs er die Citate nach dem Urtext und nicht nach den LXX gegeben habe, als evangelista bezeichnet, dafs schon er sich die Uebersetzung wohl nicht als eine ganz unselbstständige Wiedergabe des aramäischen Originals gedacht hat. Dagegen war er, als er diese Schrift schrieb (392), noch überzeugt, dafs der hebr. Urtext sich auf der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsaräa befinde und von den Nazaräern in dem syrischen Beröa gebraucht werde, ja, er will denselben sogar von letzteren zum Abschreiben erhalten haben. Er unterscheidet denselben aber aufs Deutlichste von dem evang. secund. Hebraeos, von dem er eben vorher gesagt hatte, dafs er es jüngst ins Griech. und Lat. übersetzt habe (Cp. 2, vgl. Comm. ad Mich. 7, 6 aus demselben Jahre), was er doch kaum zu thun brauchte, wenn es nur die Ur-

1) Vgl. die Fragmente bei Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum. fasc. IV. Lips. 1866, S. 33—38. Es erhellt aus diesen, wie vielfach darin unser Lucas benutzt war. Jesus tritt auf, dreifsig Jahr alt (Luc. 3, 23), und erwählt die Zwölf, die er selbst ἀπόστολοι nennt (6, 13) und unter denen der andre Simon ὁ ζηλωτής heifst (6, 15). In den Tagen Herodis, des Königs von Judäa (Luc. 1, 5), ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα (3, 2) tritt Johannes auf, der Sohn des Zacharias und der Elisabeth aus dem Geschlechte Aarons (1, 5), und tauft mit der Bufstaufe (3, 3). Die Taufgeschichte wird ganz ähnlich eingeleitet, wie Luc. 3, 21, und hat aus v. 22 die εἶδος περιστερᾶς, sowie die Himmelsstimme in ihrer ersten Gestalt. Selbst in der Wiedergabe von Mtth. 5, 25. 26 (haer. 27, 5) findet sich in der activischen Wendung (βάλῃ σε), die auch Iren. I, 25, 4 aus Carpocrates hat, ein Anklang an Luc. 12, 58, und ebenso in dem οὗτοί εἰσιν οἱ ποιοῦντες (haer. 30, 14) ein Anklang an Luc. 8, 21. Vor Allem aber zeigt die Umbiegung des spezifisch lucanischen Spruchs Luc. 22, 15 in der haer. 30, 22 citirten Stelle, dafs diese lucanischen Reminiscenzen nicht etwa aus mündlicher Tradition (Myr., S. 18) zu erklären sind. Selbst an Joh. 6, 1. 21, 1 erinnert die Bezeichnung des Genezarethsees als λίμνη Τιβεριάδος. Dafs auch von Mtth. der griechische Text zu Grunde liegt, zeigt die Umbildung des ἀκρίδες Mtth. 3, 4 in ἐγκρεῖς ἐν ἐλαίῳ; denn wenn auch letzteres aus Exod. 16, 31 herrührt (Myr, S. 96 Anm.), so kann doch die Aehnlichkeit mit dem ἀκρίς nicht zufällig sein. Allerdings will nun das dem Epiph. bekannte Evang. im Namen der zwölf Apostel von Matthäus geschrieben sein; aber grade diese gewifs sehr späte tendentiöse Einführung beweist, dafs dasselbe mit dem hebräischen Matth. oder dem evang. sec. apostolos identificirt sein will, ohne spezifisch mit ihm verwandt zu sein. Völlig werthlos ist die Notiz bei Theodoret (haer. fab. II.), nach welchem die eine Art von Ebjoniten das Hebräerevang., die andre den Matth. gebraucht haben soll; denn der erste Theil rührt, wie der Wortlaut zeigt, aus Eus. h. e. III, 27, der zweite aus Iren. her.

schrift des canonischen Matth. war. Auch erklärt er dies Hebräerevang. ausdrücklich für das von Origenes gebrauchte, dessen eines Citat unserm Matthäusevang. völlig fremd ist, während das andre eine ganz freie Ausmalung der Geschichte vom reichen Jüngling zeigt. Aber auch hinsichtlich jener vermeintlichen Exemplare des hebr. Matth. mufs er sich später überzeugt haben, dafs sie das nicht seien, wofür er sie gehalten; denn 415 bezeichnet er das auf der cäsaräensischen Bibliothek befindliche Buch als das evang. juxta Hebraeos, das bei den Nazaräern im Gebrauch sei, wie er auch sonst von ihm zu sagen pflegt (Vgl. Comm. ad Jes. 40, 8. ad Ezech. 24, 7), und fügt hinzu, dafs es das evang. sec. apostolos sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum sei (adv. Pelag. III, 2). Es scheint mir klar, dafs er dies gewissermafsen zur Entschuldigung seiner früheren Annahme in Betreff jenes Evangelienbuchs in Cäsarea hinzufügt. Mit dem angeblichen Beröenser Matthäus wird es ihm nicht anders gegangen sein. Hatte er denselben wirklich so flüchtig abgeschrieben, dafs ihm seine durchgreifende Verschiedenheit von dem griechischen Matthäus entgangen war, was immerhin möglich, wenn er, wie wir sahen, den letzteren sich ohnehin als eine freiere Bearbeitung dachte, oder, was freilich wahrscheinlicher, hatte er ihn nur abschreiben lassen, jedenfalls hat er erst später auch diese Schrift genauer untersucht und wahrscheinlich ist sie es, von der er ad Mtth. 12, 13 (im Jahre 398) sagt, er habe sie jüngst aus dem Hebräischen übersetzt und sie werde von den Meisten Matthaei authenticum genannt.[1]) Jedenfalls geht aus seinem Matthäuscommentar selbst aufs Deutlichste hervor, dafs er ein hebräisches Original des Matthäus nicht gekannt hat, da er es nirgends zur Erklärung heranzieht.[2])

Somit bleibt es dabei, dafs die Ueberlieferung uns über das Verhältnifs unsers griechischen Matthäus zu der hebr. Apostelschrift und also auch über die Beschaffenheit der letzteren nichts zu sagen weifs, was über die älteste Kunde, die wir durch Papias empfangen, hinausginge. Auch die Fragmente des bei den Nazaräern gebräuchlichen Hebräerevang., die uns bei Hier. und sonst erhalten,

1) Man bezieht die Stelle zwar gewöhnlich auf das sonst von ihm erwähnte Hebräerevangelium, aber es ist doch auffallend, dafs er hier diesen Namen, den er sonst im Matthäuscommentar (ad 6, 11. 27, 16) wiederholt braucht, nicht nennt, und dafs, während er sonst immer nur den Nazaräern den Gebrauch des Hebräerevang. zuschreibt, er hier sagt: quo utuntur Nazaraei et Ebjonitae. Von dem Hebräerevang. sagt er 392, dafs er es jüngst ins Griechische und Lat. übersetzt habe, hier redet er nur von einer griech. Uebersetzung, die er wieder jüngst gemacht haben will, obwohl der Commentar sechs Jahre später geschrieben als die Schrift de vir. ill. Endlich sieht auch hier die Schlufsbemerkung genau so nach einer entschuldigenden Correctur seiner früheren Aussage darüber aus, wie die über das Cäsaräensische Evangelium.

2) Ganz entscheidend ist, dafs er bei der Erklärung des ἐπιούσιος 6, 11 wohl den betreffenden Ausdruck des Hebräerevang. anzieht, aber nicht sagt, was im hebr. Urtext gestanden habe. Wenn er in der ep. ad Hedib. zu Matth. 27, 1 sagt, ihm scheine der Evang. Matth., der das Evang. hebr. geschrieben, non tam vespere dixisse quam sero, der Uebersetzer aber, durch die Zweideutigkeit des Wortes getäuscht, vespere geschrieben zu haben, so liegt das Entscheidende allerdings nicht in dem videtur, wohl aber in dem dixisse. Hätte Hier. den hebr. Text gekannt, so würde er entweder das zweideutige Wort genannt, oder ausdrücklich gesagt haben, dafs Matth. die vox ambigua im Sinne von sero genommen habe. Ein einziges Mal sagt er schlechtweg, Matth., der das Evang. geschrieben, habe 21, 9 gesetzt: Osanna barrama (ep. 20 ad Dam.), aber es kann dies nach dem Vorigen nur ein Rückschlufs

führen durchaus nicht darauf, daſs dasselbe in irgend einem näheren Verwandtschaftsverhältniſs zu der hebräischen Apostelschrift stand. Mag es immerhin zweifelhaft bleiben, ob man die Deutung filius magistri eorum (bei Hier. ad Mtth. 27, 16) auf ein Miſsverständniſs des griechischen Acc. *Βαραββᾶν* zurückführen muſs, so setzen doch die Fragmente unser griechisches Evangelium in seinem vollen Bestande [1]) und wohl auch die andern canonischen Evangelien voraus; [2]) eine Reihe von Zügen finden in unserm Evang. gar keinen Anknüpfungspunkt, so künstlich sie auch Hilg. irgendwo unterzubringen gesucht hat, [3]) und nirgends können die

---

aus dem Hebräerevang. sein. Aehnlich verhält sichs mit der Bemerkung zu Matth. 2, 5 im Commentar, wo er das *Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας* für einen Irrthum der Abschreiber hält und *Ἰούδα* lesen will. Denn wenn er vermuthet, daſs dies ab evangelista primo editum, so ist damit nicht der Apostel Matthäus gemeint, sondern der unbekannte Verfasser des griechischen Matthäus, von dem er de vir. ill. cp. 3 sagt, daſs er in den Citaten nicht den LXX, sondern dem Grundtext folge. Seine Berufung darauf, daſs auch in ipso hebraico Judae zu lesen, geht gewiss nicht auf das A. T. (Vgl. Hilg., a. a. O. S. 20), da er ja darauf ausdrücklich erst nachher mit seinem denique et in ipso testimonio etc. eingeht. Es könnte vielmehr an sich sehr wohl der hebr. Grundtext gemeint sein (Vgl. de vir. ill. cp. 3: Porro ipsum hebraicum etc.); aber da er auf denselben sich sonst nicht beruft, wird auch hier nur das hebraicum evang. (Vgl. ad Eph. 5, 4), das er sonst überall anzieht, d. h. das Hebräerevang. gemeint sein.

1) So sehr sich Hilg. (a. a. O. S. 19. 20) nachzuweisen bemüht, daſs die Geburtsgeschichte in dem von Hieron. benutzten Hebräerevang. noch nicht stand, so ist doch das Gegentheil aus seiner Anm. zu Matth. 2, 5 evident (Vgl. S. 7. Anm. 2), und wenn der Judenchrist, dessen Erklärung er zu Habac. 3, 3 mittheilt, die bethlehemitische Geburt Jesu voraussetzt, so bleibt es doch eine bloſse Ausflucht, wenn Hilg. meint, daſs er dieselbe aus den canonischen Evang. und nicht aus dem in seinen Kreisen gangbaren kannte. Auch die Thatsache, daſs bei den Nazaräern ein jeremianisches Apocryphum in Umlauf war, welches das Citat Matth. 27, 9. 10 wörtlich enthielt, weiſs H., S. 30 nur aus ihrer Bekanntschaft mit dem canonischen Evang. zu erklären, während doch ein bei ihnen gar nicht gebrauchtes Evang. gewiſs nicht den Anlaſs gegeben hätte, ein Citat desselben auf diese Weise verificiren zu wollen. Endlich setzt auch die Recension der Geschichte vom reichen Jüngling bei Orig. (tract. VIII in Matth.) die Grundlage unsers canonischen Matth. voraus, in dem allein Jesus *διδάσκαλε* schlechthin angeredet wird (19, 16) und auf das Gebot der Nächstenliebe provocirt (19, 19).

2) In der Taufgeschichte heiſst es, daſs Johannes baptisat in remissionem peccatorum (adv. Pelag. 3, 2), was sich nur Marc. 1, 4. Luc. 3, 3 findet, die nähere Characteristik des Barabbas (ad Matth. 27, 16) ist aus Marc. 15, 7. Luc. 23, 19. In der Wiedergabe von Matth. 18, 21. 22 (adv. Pelag. 3, 2) ist offenbar die Stelle harmonistisch mit Luc. 17, 4 verbunden (Bem. das septies in die), die Form des Gleichnisses von den Talenten (in der euseb. Theophanie, vgl. Hilg., S. 26) erinnert an Luc. 19, 13, da jeder Knecht nur ein Talent empfängt, und mischt offenbar einen Zug aus dem Gleichniss vom verlornen Sohn (Luc. 15) ein, wie die Erzählung vom reichen Jüngling bei Origenes einen Zug aus Luc. 16 (multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame). Das älteste bei Ign. ad Smyrn. 3 erhaltene Stück schlieſst sich zweifellos an Luc. 24, 36. 37, die bei Papias angeführte Geschichte (Eus. h. e. III, 39) an Luc. 7, 37 an, und das in der Erscheinung vor Jacobus (de vir. ill. cp. 2) vorkommende Brodbrechen findet sich nur Luc. 24, 30. Wenn Hilg. in solchen Zügen die ursprüngliche Form des ältesten Evang. erhalten sehen will, so könnte dies doch höchstens bei dem *ἐν Ἱερουσαλήμ* (Vgl. Tischendorf, not. cod. Sin. Lips. 1860, S. 58) aus Luc. 4, 9 zutreffen. Aber selbst an Johannes erinnert die zu Jesaja 11, 1 von Hier. mitgetheilte Taufgeschichte (Vgl. zu dem omnis fons spiritus das *οὐκ ἐκ μέτρου* Joh. 3, 34, zu dem requievit super eum das *ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν* Joh. 1, 32), und nur Joh. 1, 43. 21, 15—17 findet sich das von Tisch. a. a. O. zu Matth. 16, 17. beigebrachte, von Origenes ad Matth. 19 bestätigte *υἱὲ Ἰωάννου*.

3) Dazu gehört vor Allem die sowohl von Origenes (in Jrem. 15, 4. in Joh. 2, 6), als von Hieron. (in Mich. 7, 6. in Jes. 49, 12) citirte Stelle, die weder mit der Versuchung, noch mit der Verklärung irgend etwas zu thun hat, ferner die von Hieron. ad Eph. 5, 4. Ezech. 18, 7 gebrachten Sprüche, sowie der in der Theophanie IV, 12 erhaltene (bei Hilg., S. 22), der von Clemens (Strom. II, 9) citirte und der von Tisch. zu Matth. 18, 22 beigebrachte Zusatz (Vgl. adv. Pelag. 3, 2).

aus ihm erhaltenen Züge unsern kanonischen Evang. gegenüber irgend auf Originalität Anspruch machen.[1]) Wir bleiben also für die Ermittlung der ältesten Apostelschrift und ihres Verhältnisses zu unserm ersten Evangelium lediglich auf die kritische Analyse des letzteren angewiesen. Ergiebt dieselbe nun, wie ich wiederholt nachzuweisen versucht (Vgl. Stud. und Krit. 1861. Jahrb. für deutsche Theol. 1864, 1. 1865, 2. Marcusevangel. 1872), dafs der Evangelist das ganze geschichtliche Gerüst des Marcusevang. zu Grunde gelegt, und dasselbe in kunstvoller Weise mit den namentlich aus Spruchreihen bestehenden Stoffen einer andern Schrift auszubauen versucht hat, auf deren schlichtere Darstellung er oft selbst von den reicheren Ausführungen der Marcusschrift zurückgriff, so lässt diese Bevorzugung derselben allerdings darauf schliefsen, dafs es eine Quelle ersten Ranges d. h. die Schrift eines Augenzeugen war, und wenn sie ohne pragmatischen Zusammenhang und biographische Vollständigkeit gewesen sein mufs, da der Evangelist beides erst aus Marc. herzubrachte, so entspricht dieselbe allerdings ganz dem Bilde, das wir durch Papias von jener ältesten Apostelschrift des Matthäus erhalten. War unser griechisches Evangelium also im Grunde nur eine Bearbeitung jenes hebräischen Matthäus, dessen Inhalt es in der Form einer vollständigen Lebensgeschichte Jesu einem weiteren Lesekreise zugänglich und seinen Bedürfnissen entsprechender machte, so begreift sich, wie darüber jene alte Schrift selbst frühe verloren ging und ihre erweiterte und verbesserte Gestalt den Namen *κατὰ Μαθθαῖον* erhielt. Unter diesem Namen wurde es von den späteren umsomehr fortgeführt, weil sie trotz der Kunde von der hebräischen (aramäischen) Abfassung der eigentlichen Apostelschrift, die schon von Papias erst wieder in Erinnerung gebracht wurde, nicht mehr im Stande waren, von dem Verhältnifs unsers griechischen Evangeliums zu derselben eine bestimmtere Anschauung zu gewinnen.

---

1) Das מחוך (in Matth. 6, 11) ist nicht die Grundlage, sondern, wie die Exegese zeigen wird, eine falsche Uebersetzung des *ἐπιούσιον*; das Jojadae (in Matth. 23, 35) ist nicht das Ursprüngliche, sondern eine vermeintliche Verbesserung, die doch ohne weitere Aenderung des Textes, welche Hier. nicht vorgefunden zu haben scheint, nur unpassend ist (s. d. Erklärung); das *ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο* (Vgl. Tisch. zu Matth. 26, 74) ist eine künstliche Steigerung im Verhältnifs zu v. 70. 72 und würde, wenn ursprünglich, nur beweisen, dafs unser heutiger Text in v. 74 nach Mark. conformirt ist und dafs das in den T.schen Marginalien verglichene *Ἰουδαϊκόν* ganz auf dem Text unsres griech. Matth. beruht. Im Uebrigen hat Alles, was zuletzt noch Hilg. mit anerkennenswerthem Scharfsinn für die Ursprünglichkeit der eigenthümlichen Züge des Evang. beigebracht hat, auch nicht die geringste Ueberzeugungskraft. Dafs der Mann mit der gelähmten Hand ein Maurer ist, der zum Bettler werden mufs, wenn er sich nicht mehr durch seine Handarbeit ernähren kann (Hier. in Matth. 12, 13), dafs der Reiche sich den Kopf krazt und auf die in Schmutz und Hunger verkommenden Söhne Abrahams verwiesen wird, während er sein Haus voll Güter hat (Orig. tract. VIII in Matth.), sind doch augenscheinliche Ausmalungen. Die Verwandlung der Himmelsstimme bei der Taufe in die des Geistes selbst, der reflectirend sein Herabkommen auf Jesum motivirt, und der Weigerung des Täufers in eine Weigerung Jesu selbst (Hier. ad Jesaj. 11, 1), die Verwandlung des zerrissenen Vorhangs in die zerbrochene Oberschwelle (Hier. ad Matth. 27, 51) kann ich nur für durchaus sekundär halten. Ein Evang., das Jesum fast stehend als dominus (*ὁ κύριος*, wie nur bei Luc. und Joh.) bezeichnet (Orig. tract. VIII in Matth. Hier. de vir. ill. cp. 2, adv. Pelag. 3, 2, in Jesaj. 11, 1), das den Jacobus, den Bruder des Herrn, zum Apostel macht und ihm den Beinamen *ὁ δίκαιος* giebt (de vir. ill. cp. 2), kann doch in der That keinen Anspruch machen, älter als unser Matthäus zu sein.

§. 2. Die Marcusquelle.

Die ganze Anlage unsers ersten Evangeliums erweist sich lediglich als eine weitere Ausführung des von Marcus gegebenen Grundrisses einer Darstellung der Geschichte Jesu. Nach der ihm eigenthümlichen Geburts- und Jugendgeschichte (Cp. 1. 2) lenkt der Evang. in die von Mrc. voraufgeschickte Vorgeschichte ein, indem er, wie dieser, auf eine allgemeine Schilderung von dem Auftreten und der Wirksamkeit des Täufers (3, 1—6) dessen Predigt (7—12) und dann die Taufe und Versuchung Jesu (3, 13—4, 11) folgen lässt. Er schliefst aber diese Vorgeschichte, indem er mit dem Auftreten Jesu in Galiläa sofort die Berufung der vier Fischerapostel verknüpft (4, 12—22), welche Verknüpfung sich doch nur aus den Entstehungsverhältnissen des Mrc. hinreichend erklärt (Vgl. Mrc., S. 54).

Wenn nun Mrc. im ersten Theil seines Evang. (1, 14—45) ein Bild der frühesten erfolgreichen Wirksamkeit Jesu giebt, in welcher seine Lehr- und Heilthätigkeit noch überall eine empfängliche Aufnahme und ungetheilte Bewunderung fand (Vgl. Mrc., S. 22), so zeigt schon die Ueberschrift des ersten Haupttheils in unserm Evang. (4, 23. 24), wie der Evang. ganz dasselbe nur in gröfserem Stile versucht, indem er Cap. 5—7 ein Bild der Lehrthätigkeit Jesu, Cp. 8. 9 ein Bild seiner Heilthätigkeit giebt. Dafs es ihm bei der sogen. Bergrede wirklich darauf ankommt, die Lehrweise Jesu zu schildern, erhellt auch daraus, dafs er mit denselben Worten, mit denen Marcus den Eindruck des ersten Auftretens Jesu in der Synagoge zu Capharnaum characterisirt (1, 22), den Eindruck dieser Rede beschreibt (7, 28. 29). Ebenso erweitert er nun die Schilderung der Heilthätigkeit Jesu im zweiten Abschnitt zu einem Tableau der mannigfaltigsten Heilwunder. Natürlich findet hier auch die Heilung der Schwiegermutter Petri ihre Stelle und nur daraus, dafs sich bei Mrc. an sie eine umfassendere Schilderung der Heilthätigkeit Jesu anschlofs (Vgl. Mrc. 1, 29—34), erklärt sich, warum er hier schon eine allgemeine Reflexion darüber einschaltet, wie dieses Heilen bereits in der alttestamentlichen Weissagung als eine Hauptthätigkeit des Messias vorgesehen sei (8, 14—17). Dagegen war die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Capharnaum (Mrc. 1, 23—28) eben damit ausgefallen, dafs an die Stelle des ersten lehrhaften Auftretens Jesu daselbst die Bergrede getreten war (Vgl. 7, 28. 29 mit Mrc. 1, 22). Da aber unter den Heilungen in Simons Haus insbesondere auch der Dämonischen gedacht war, die Jesus durch Austreiben der bösen Geister heilte (Mtth. 8, 16 = Mrc. 1, 32—34), so lässt er nun als Exempel dieser Heilungsart die berühmteste derartige Dämonenaustreibung folgen, welche bei Mrc. erst viel später erzählt wird (8, 18—34). Da diese nun bei Gelegenheit einer Expedition an das östliche Ufer des Genezarethsees erfolgte, so tritt diese an die Stelle der ersten Rundreise von Capharnaum aus (Mrc. 1, 35—45), von der ohnehin aufser den für den späteren Bearbeiter bereits ganz bedeutungslos gewordenen Details des Aufbruchs (v. 35—38) nur die Heilung eines Aussätzigen erzählt war, die unser Evang. schon gebracht hatte (8, 2—4). Mit der Rückkehr nach Capharnaum lenkt der Erzähler wieder

in den Gang seiner Marcusquelle zurück, die 2, 1—12 die Heilung eines Paralytischen erzählte (9, 1—8), und daraus erklärt sich, woher er die garnicht unter den Gesichtspunkt dieses Abschnitts passenden Verhandlungen bei dem auf die Berufung Levi's folgenden Zöllnergastmahl, die Mrc. aus sachlichen Motiven (Vgl. Mrc., S. 89. 93) hier anknüpft, mit aufnimmt (9, 9—17). Da aber bei Mrc. auf 2, 22 keine Heilungsgeschichte folgt, so vollendet der Evang. sein Tableau verschiedenartigster Heilungsgeschichten durch eine Reihe von Erzählungen, die sich bei Mrc. theils gar nicht, theils erst viel später finden (9, 18—34). Uebrigens gruppirt sich trotz dieser Erweiterung des Rahmens doch der ganze Abschnitt um zwei Tage in Capharnaum (8, 1—17. 9, 1—34), zwischen denen eine Reise liegt, wie der erste Theil des Marcusevangeliums, zu dem unser Evang. freilich mit Unrecht Mrc. 2, 1—22 hinzurechnete, wie er Mrc. 1, 14—20 bereits in die Vorgeschichte voraufgenommen hatte.

Auch der zweite Haupttheil, der durch eine gleiche Ueberschrift, wie 4, 23, markirt wird (9, 35), ist nichts anders als eine Zusammenfassung des zweiten Theils bei Mrc., der die rasch sich entwickelnde Opposition der herrschenden Richtungen im Volke, und des dritten, der die allmählig sich herausstellende Unempfänglichkeit des Volkes zeigt (Vgl. Mrc., S. 22), nur dafs auch hier in gröfseren Zügen die Unempfänglichkeit und Feindschaft, auf die Jesus stiefs, in einem Gesammtbilde dargestellt wird (9, 35—14, 12). Warum der Evang. hier die Instructionsrede an die Zwölfe (Cp. 10), mit der Mrc. den entsprechenden Abschnitt schlofs (6, 6—11), heraufnimmt, kann erst klar werden, wenn wir die eigenthümliche Umdeutung, welche dieselbe durch die von dem Bearbeiter herzugebrachte Erweiterung empfängt und welche die absichtsvolle Weglassung der Jüngerreise selbst (Mrc. 6, 12. 13) veranlasst hat, kennen gelernt. Nach den ebenfalls von ihm eingefügten Stücken des Cp. 11 setzt dann der Evang. in die Erzählung der beiden Sabbathconflicte ein, welche mit dem Mordbeschlufs der Pharisäer enden (12, 1—14) und mit welchen nach seiner Auffassung der entsprechende Abschnitt des Mrc. begann (2, 23—3, 6). Wenn er auch hier den Nachweis von dem verheifsungsmäfsigen Verhalten Jesu im Streit mit seinen Gegnern (12, 15—21) mitten in den Abschnitt, welcher denselben schildert, einfügt (Vgl. 8, 17), so erklärt sich dies ausreichend nur daraus, dafs, was bei Mrc. 3, 7—12 folgt, ihm den Anknüpfungspunkt dafür zu bieten schien. Mit Uebergehung der Apostelwahl (Mrc. 3, 13—19), die 10, 1. 2 schon vorausgesetzt war, geht er dann zu Mrc. 3, 22 ff. über, zu der Vertheidigungsrede Jesu wider die pharisäische Verleumdung, analoge Stoffe hinzufügend (12, 22—45). Wenn dann noch die unter den Gesichtspunkt dieses Theils, wie er sich bei ihm gestaltet, offenbar gar nicht passende Anekdote von den Verwandten Jesu folgt, so erklärt sich dies wieder nur daraus, dafs sie bei Mrc. auf die Vertheidigungsrede Jesu folgt, nur musste natürlich die Einleitung derselben (Mrc. 3, 20. 21), die ohnehin durch den aus sachlichen Gründen eingeschalteten Abschnitt v. 22—30 von der Geschichte selbst etwas unnatürlich getrennt ist, fort bleiben, weil sie über die aus-

führlichen Reden 12, 22 — 45 hinüber unmöglich mehr auf 12, 46 — 50 bezogen werden konnte. Besonders deutlich tritt aber seine Abhängigkeit von Mrc. in Cap. 13 hervor; denn nicht nur verwendet er die Parabelrede genau wie dieser, um sie durch die eingeschaltete Erklärung Jesu über den Grund seines Parabelredens zum Zeichen der Unempfänglichkeit, die er in seinem Volke fand, zu stempeln (13, 10 — 17), sondern er hätte sie bei selbstständiger Anordnung dieses Theils offenbar mit 11, 16 — 24 verbinden müssen, wo direct von der Unempfänglichkeit des Volkes die Rede ist, wenn sie nicht bei Mrc. erst auf 3, 31 — 35 (= Mtth. 12, 46 — 50) gefolgt wäre. So geschieht es denn, dafs auch hier der Nachweis über die verheifsungsmäfsige Art seines Parabellehrens an die Schlufsreflexion bei Mrc. 4, 33. 34 (= Mtth. 13, 34. 35) angeknüpft wird, obwohl er Jesum noch andre Parabeln sprechen lässt (v. 36 — 52). Wie er übrigens den Abschnitt Mrc. 4, 21 — 25 fortgelassen, weil er die darin enthaltenen Sprüche schon gebracht hatte, so mussten nun auch die Erzählungen 4, 35 — 5, 43 übergangen werden, die schon im ersten Theile dagewesen waren. So blieb nur noch die Synagogenszene in Nazareth übrig (13, 53 — 58), die er, da auch Mrc. 6, 1 — 13 antizipirt war, unmittelbar mit Mrc. 6, 14 — 29 verbindet, weil ihm die Erzählung von dem Schicksal des Täufers nach 17, 12 wie eine Weissagung auf die letzte Folge der Unempfänglichkeit und Feindschaft wider Jesum erschien, die dieser Theil geschildert hatte (14, 1 — 12). So greift er auch hier in den folgenden Theil bei Mrc. hinüber, wie er den Anfang des zweiten Theils (2, 1 — 12) in seinen ersten Theil heraufgenommen hatte.

Im dritten Theile, der mit einer an 4, 24. 9, 36 erinnernden Schilderung von dem Zusammenströmen der Volksmassen beginnt (14, 13), folgt der Evang. völlig dem Faden des Mrc., indem er den vierten und fünften Theil desselben, von denen ohnehin jener auf diesen überleitet (Vgl. Mrc., S. 211. 281), in einen zusammenfasst, so dafs nun für ihn zum leitenden Gesichtspunkt wird, wie Jesus inmitten seines das ganze Land umfassenden Wanderlebens sich immer mehr der Unterweisung seiner Jünger widmet.[1]) Eine Abweichung von Mrc. tritt erst im dritten Abschnitt ein, wo er an die Stelle der kleinen Heilungsgeschichte Mrc. 7, 32 — 37, die ohnehin nur im ersten Theile ihren Platz hätte finden können, eine umfassende Schilderung der Heilthätigkeit Jesu setzt (15, 30. 31), die ausdrücklich dazu dient, die Geschichte der Cananäerin mit der folgenden zweiten Speisung in einen bedeutungsvollen Zusammenhang zu bringen (15, 21 — 39).

1) Gewöhnlich läfst man zwar 19, 1 einen neuen Abschnitt beginnen; aber wenn Jesus hier den Schauplatz seiner Thätigkeit nach dem Süden verlegt, so zeigt ihn uns das erste Stück auf einer Expedition nach dem Ostufer des Sees (14, 13), das dritte auf einer Reise nach der Westgrenze des Landes (15, 21), das vierte im höchsten Norden (16, 13). Diese weiten Wanderungen bilden eben das Eigenthümliche des ganzen Zeitraums, den dieser Theil beschreibt, geben aber nirgends ein epochemachendes Moment ab für die Darstellung der Wirksamkeit Jesu und seiner Erlebnisse. Da Jesus aber 16, 21 bereits die Richtung nach Jerusalem nimmt und 19, 1 für immer Galiläa verlässt, so beginnt 20, 17 bereits das eigentliche Heraufziehen nach Jerusalem und daher schliefst unser Theil, abweichend von Marc., bereits mit 20, 16, wo auch die von dem Evang. hinzugefügte Parabel vom Lohn im Gottesreich einen passenden Abschluss der Jüngerunterweisungen bildet.

Eben so fällt die zweite dem Mrc. eigenthümliche Heilungsgeschichte (8, 22—26) fort, die auch in die Schilderung der Heilthätigkeit Jesu gehört hätte, weil bei unserm Evang. im vierten Abschnitt die Zeichenforderung und das Petrusbekenntnifs sich bedeutungsvoll zusammenschliefsen (16, 1—20). Dagegen beginnt mit der ersten Leidensweissagung 16, 21 sichtlich ein neuer Abschnitt, der mit der Wiederholung derselben in 17, 23 sich abschliefst. Im 6. Abschnitt (17, 24—18, 35) sind über der ganz eigenthümlichen Umgestaltung und Erweiterung der Jüngerrede bei Mrc. die Sprüche 9, 37—40. 49. 50, die ohnehin zum Theil von dem Evang. schon gebracht waren, weggefallen. Der Conflict mit den Pharisäern im letzten Abschnitt (19, 3—9), der aus Mrc. aufgenommen wird, würde natürlich nicht weniger wie der ganze zweite Abschnitt (15, 1—20) seine Stelle im zweiten Theile, der von der Opposition wider Jesum handelt, gefunden haben, wenn der Evangelist nicht in der Anordnung dieses ganzen Theiles von Mrc. abhängig wäre. Der vierte Theil beginnt nun sehr passend mit der Weissagung 20, 17—19, welche von vornherein feststellt, welches das Ende der nun darzustellenden Wirksamkeit in Jerusalem sein wird. Auch hier folgt der Evangelist ganz dem Faden des Mrc., nur dafs er die Tempelreinigung gleich am Einzugstage erfolgen lässt und dadurch genöthigt wird, die Verfluchung des Feigenbaums und das Gespräch über sein Verdorren in eine Szene zusammenzuziehn, in der das letztere noch effectvoller hervortritt (21, 12—22), und dafs er gleich den ersten Conflict mit den Hierarchen dramatisch steigert, indem er Jesum mit einer Parabeltrilogie, die in schöner Steigerung ihre Schuld und Strafe abmalt, denselben ihr Gericht verkünden lässt (21, 23—22, 14). Umsomehr fällt es auf, dafs 21, 45. 46 die Schlufsreflexion aus Mrc. 12, 12 aufgenommen wird, die nur bei Mrc., wo Jesus überhaupt nur eine Parabel spricht, ihre natürliche Stelle hat. Auch dem folgenden Stück (22, 15—46) hat der Evang. einen einheitlicheren Character und mehr dramatisches Leben gegeben. Nachdem nemlich die Pharisäer und Sadducäer mit ihren Fragen abgewiesen sind und ebenso der Gesetzesgelehrte, der hier ebenfalls in versucherischer Absicht auftritt, legt Jesus nun seinerseits den Gegnern eine Frage vor, welche sie zu beschämtem Stillschweigen verurtheilt, und bahnt sich so, zur Offensive übergehend, den Weg zu der grofsen Strafrede des Cp. 23, welche an die Stelle von Mrc. 12, 38—40 tritt und über der dann natürlich die kleine Anecdote Mrc. 12, 41—44, die diesen schönen pragmatischen Zusammenhang nur gestört hätte, wegfallen mufste. Der fünfte Theil erzählt dann ganz nach Mrc. die Leidensgeschichte; nur ein Zug wie Mrc. 14, 51. 52 hatte natürlich für den späteren Bearbeiter seine Bedeutung und wohl auch bereits seine Durchsichtigkeit verloren. Auch im Schlufs des Evangeliums bildet die Erzählung Mrc. 16, 1—8 den eigentlichen Kern, um den sich die neuen Zuthaten unsers Evangelisten herumgruppiren.

So ist also mit Ausnahme einiger ganz kleiner Stücke, deren Uebergehung sich uns aufs Einfachste erklärt hat, der ganze Inhalt des Marcus in unser Evang. übergegangen und zwar in derselben Anordnung und Gruppirung, obwohl dieselbe

bei Mrc. keineswegs immer eine chronologische, sondern meist von schriftstellerischen Motiven geleitet ist, die unser Evang. oft aufnimmt und weiterführt, die ihm aber auch oft völlig fremd bleiben, wie er denn häufig die bei Mrc. lediglich sachlich zusammengereihten Erzählungen als zeitlich aufeinanderfolgende nimmt (Vgl. 9, 9. 14. 12, 9. 13, 1. 14, 12. 13. 19, 13. 22, 23). Damit ist denn auch jede Erklärung dieses Verwandtschaftsverhältnisses durch die mündliche Ueberlieferung ausgeschlossen, die weder zufällig den gesammten Inhalt des von Mrc. Aufgezeichneten unserm Evang. zuführen, noch die Ordnung so langer Erzählungsreihen fixiren konnte. Andrerseits zeigte sich die ganze Anlage des ersten Evangeliums nicht nur wesentlich bedingt durch die des Mrc., sondern auch als eine Durchführung der letzteren in gröfserem Stil, die leicht die Abweichungen von jener (im ersten und zweiten Theil) erklärte und die hie und da durch seine Abhängigkeit von der Anordnung des Mrc. gestört wurde (Vgl. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 45. 46 und die Bemerkungen zu 9, 9 — 17. 12, 46 — 50. 15, 1 — 20. 19, 3 — 9). Dafs aber unserm Evang. die Erzählungsreihe des Mrc. vorliegt, erhellt aus der Art, wie er den zeitlichen Zusammenhang bei Mrc. schärfer markirt (12, 46. 18, 1) oder ihm pragmatische Motive unterzulegen sucht (4, 12. 12, 15. 16), wie er ausdrücklich den definitiven Abschied aus Galiläa notirt (19, 1) und aus der Thatsache, dafs Jesus Capharnaum zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit macht, eine förmliche Ansiedlung desselben in dieser Stadt erschliefst (4, 13. Vgl. 9, 1). Auch in der Wiedergabe des Einzelnen zeigt sich der reflectirende Bearbeiter. Wie er den Johannes von vorn herein als den Täufer einführt, so bestimmt er den Ort seines Auftretens näher (3, 1), den Simon und Levi nennt er gleich mit ihren späteren Beinamen (4, 18. 9, 9), alle Zwölf bezeichnet er bei ihrem ersten Auftreten als Apostel (10, 2) und den Reichen, der zu Jesu kommt, als einen Jüngling (19, 20), er nennt zuerst den Namen des Hohepriesters (26, 3. 57) und die Mutter der Zebedäiden (27, 56), er nennt den Namen und Titel des Pilatus (27, 2) und den genaueren des Herodes (14, 1), er bestimmt den von Jesu geweissagten Tod näher als Kreuzestod (20, 19), er bezeichnet den Denar als die Zinsmünze (22, 19) und das Wort vom Verwüstungsgreuel als danielisches (24, 15). Er ergänzt 8, 15. 16 die Art der Heilung, wie 12, 1 das Essen der Jünger, er motivirt das Schreien der Jünger (14, 26) und das Eingehen des Petrus in den Hof des Hohenpriesters (26, 58), er giebt den Zweck des Blutvergiefsens an (26, 28) und den Gegenstand der Schlufsberathung des Sanhedrin (27, 1), er erläutert die Verspottungsszene näher (26, 68) und erklärt, woran man Petrus als Galiläer erkannte (26, 73), er reflectirt auf den Sinn des Wortes vom Sauerteig (16, 12) und ändert das *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* der Auferstehungsweissagung stehend ex eventu in *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (16, 21). Die Zahl der Anwesenden steigert er in beiden Speisungen, indem er Weiber und Kinder nicht mitgezählt sein lässt (14, 21. 15, 38), zu den Pharisäern fügt er die Sadducäer (16, 1, vgl. 3, 7), zu den Geboten, die Jesus dem Reichen vorhält, das Liebesgebot hinzu (19, 19), und steigert den spötti-

schen Königsaufputz durch Hinzufügung des Szepters (27, 29). Wie er in der Gethsemaneszene drei Gebetsacte schärfer zu unterscheiden sucht (26, 39. 42. 44), so auch die drei Verleugnungen des Petrus (26, 70. 72. 74); wie er die Hinweisung auf den Verrath zur directen Entlarvung des Verräthers steigert (26, 25), so die Szene vor Pilatus zu einer förmlichen Wahl zwischen Jesus und Barabbas (27, 17. 21); wie er in der Verklärungsgeschichte den Eindruck der Theophanie ausmalt (17, 6. 7), so in der Auferstehungsgeschichte die Erscheinung des Engels (28, 3. 4). Wie er die Verkündigung des Täufers ausdrücklich formulirt (3, 2), so den Verweis des Petrus (16, 22), die Zurückweisung des Judaskusses (26, 50) und das Verbot des Schwerdtziehens (26, 52—54. Vgl. die ähnlichen Züge 14, 18. 15, 15. 17, 9. 19, 18. 20. 26, 2. 15. 27. 66). Insbesondere zeigt sich der reflectirende Bearbeiter in der Art, wie er Worte oder Fragen der Jünger aus der folgenden Rede Jesu näher zu bestimmen sucht (Vgl. 9, 14. 13, 10. 17, 10. 19. 18, 1. 19, 3. 27. 24, 3). Lässt sich schon kein Grund absehen, warum Mrc. viele unserm Evang. eigenthümliche Stücke, die zum Theil zu seinen Intentionen vortrefflich passen, ausgeschlossen haben sollte, so noch weniger, warum er diese Detailzüge, die seiner alles so genau bestimmenden, erläuternden und motivirenden, seiner steigernden und dialogisirenden Weise so ganz entsprechen, übergangen haben sollte.

Die Detailexegese wird aber den Nachweis führen, dafs jene Züge, die wir hier nur beispielsweise anführen, durchaus nicht vereinzelt dastehen, dafs in den parallelen Abschnitten die eigenthümliche Mischung von wörtlicher Uebereinstimmung selbst in den unbedeutendsten Details des Ausdrucks, die weit über das Mafs der Gleichförmigkeit hinausgeht, welche die mündliche Ueberlieferung erzeugen könnte, mit auffälligen Abweichungen sich nur aus einer schriftstellerischen Bearbeitung des Marcustextes erklärt, da sich die Motive der Auslassungen und Zusätze, der Umstellungen und Aenderungen überall noch leicht bei unserm Evang. nachweisen lassen. Namentlich die häufige Wiederkehr der gleichartigen Motive zeigt, dafs es sich hier nicht um vereinzelte Abweichungen, wie sie auch die mündliche Ueberlieferung erzeugen konnte, sondern um schriftstellerische Bearbeitung handelt. Insbesondere prägt sich diese auch in der rein sprachlichen Behandlung des zu Grunde liegenden Textes aus, wo oft genug der schwierige Ausdruck vereinfacht, der einfache gesteigert, der unvollständige ergänzt ist. Vielfältig sind die Abweichungen des Textes keine andre, als welche die emendirten Handschriften überall im Unterschiede von den älteren Texten zeigen. Das bei Mrc. so oft als bekannt vorausgesetzte Subject oder Object wird ergänzt (Vgl. 9, 11. 14. 19. 12, 2. 14, 26. 35. 15, 38. 17, 9. 10. 19, 20. 26. 21, 1. 45. 22, 15. 26, 56. 63. 27, 15. 47. und: 19, 28. 21, 26. 33. 40. 22, 19. 26, 23), durch einen Genitiv oder sonstwie näher bestimmt (Vgl. 4, 21. 8, 15. 12, 9. 13. 15, 5. 19, 3. 21, 12. 26, 31. 50. 56. 61. 27, 27 und: 4, 18. 21. 16, 16. 17, 1. 21, 8. 9. 41. 26, 35. 27, 44. 59. 60), die Substantiva statt der Pronomina gesetzt (13, 34. 22, 28. 26, 26. 55. 27, 27), die Copula hinzugefügt (26, 22. 24) und elliptische

Ausdrücke vervollständigt (13, 19. 26, 33). In die Augen springt die Ergänzung von Zeit- und Ortbestimmungen (4, 21. 19, 1. 21, 17—19. 26, 36. 27, 55. 61 und besonders das immer wiederkehrende *τότε*), von Verbindungspartikeln (*δέ*: 9, 16. 16, 16. 19, 26. 28. 22, 25. 27. 29. 37. 26, 29. 27, 44. *μὲν - δέ*: 13, 32. 16, 14. *γάρ*: 12, 50. 24, 5. 6. 26, 10. 28. 28, 6. *οὖν*: 22, 21. 28. 27, 17), präpositionellen (18, 6. 20, 23. 26, 29. 33. 40. 45. 70. 27, 1. 27. 29. 42, besonders *ἐν ἑαυτ.*: 9, 21. 16, 7. 21, 38) und partizipialen Zusätzen (21, 38. 45. 26, 8. 10. 36. 57. 58. 73. 27, 27. 34. 48, besonders häufig *ἀποκριθείς* und *λέγων*), Steigerungsformeln (*μόνος* und *μόνον*: 12, 4. 14, 36. 21, 19. 24, 36, *πολύς*: 19, 2. 26, 47, und ähnliches: 21, 12. 26, 22. 75. 27, 14) und ausführlichere Glossen (12, 13. 14, 16. 16, 11. 23. 26, 31. 27, 37), wie sie überall auch die späteren Handschriften zeigen, die den vorliegenden Text freier wiedergeben.

Es kann nicht fehlen, dafs bei dieser freien Bearbeitung eines gegebenen Textes häufig Unebenheiten und Unklarheiten der Darstellung dadurch entstehen, dafs das aus ihm Beibehaltene mit dem Neuhinzugebrachten oder Geänderten nicht ganz stimmen will, wie im Einzelnen die Exegese vielfältig nachweisen wird. Dem entspricht die Erscheinung, dafs Sprüche, die der Evang. bereits früher gebracht, von ihm, wenn er sie später bei Mrc. trifft, in dessen Zusammenhange noch einmal (und zwar meist nach seiner Fassung modificirt) aufgenommen werden (Vgl. 5, 32 mit 19, 9; 10, 38. 39 mit 16, 24. 25; 12, 39 mit 16, 4; 17, 20 mit 21, 21 und die ganze Spruchreihe 10, 17—22 mit 24, 9—14). Vor Allem aber mufs bei einer Bearbeitung, die doch immer vielfach den Wortlaut ihrer Grundlage beibehielt, die Darstellungsweise, der Stil und Wortschatz einer Quelle, die grade hierin eine so ausgeprägte Eigenthümlichkeit hat (Vgl. Mrc. S. 25—27), immer noch durchblicken. Besonders in die Augen fällt dies bei dem Gebrauch des dem Mrc. so beliebten *εὐθύς*, zumal wenn es in dieser Form beibehalten wird (3, 16. 13, 20. 21), obwohl der Evang. selbstständig *εὐθέως* schreibt, bei dem *ἤρξατο*, das Mrc. 26mal, Mtth. unter 9 Malen sechsmal in Parallelen, dem *πολλά*, das Mrc. 11mal, Mtth. zweimal in Parallelen hat, dem abundanten *ἀπὸ μακρόθεν* (27, 55) und der wenigstens 21, 19. 27, 14 nachgebildeten Verdopplung der Negation. Das *ἦν* c. part. stammt wenigstens 7, 29. 19, 22. 26, 43. 27, 55 entschieden aus Mrc. und ebenso die diesem so beliebten Antithesen 7, 29. 13, 21. 34. 21, 21. 22, 16. Nur aus ihm ist das plastische *στάς* und *ἀναστάς* (20, 32.—9, 9. 26, 62), *ἀναβλέψας* und *ἐμβλέψας* (14, 19.—19, 26) und die dem Mrc. so geläufigen Composita von *πορεύεσθαι*: *εἰσπορ.* (15, 17), *ἐκπορ.* (3, 5. 15, 11. 18. 20, 29), *παραπορ.* (27, 39). Von augenfälligen Lieblingsausdrücken des Mrc. hat er sich angeeignet das *ἄῤῥωστος*, *ἐξουσία* (*ἔξεστιν*), *εὐαγγέλιον*, *μεθερμηνευόμενον*, *ἀγανακτεῖν*, *ἐπερωτᾶν*, *κηρύσσειν*, *προσκαλεῖσθαι*, *συνάγεσθαι πρός*, *φέρειν* mit seinen Comp. und das *κατ' ἰδίαν*, sowie die blofs in Parallelen verkommenden *κώμη*, *καλόν ἐστιν*, *καλῶς*, *κακῶς ἔχειν*, *καθώς*, *ἔξω* nach den Comp. mit *ἐξ*, *εἰς τὸν αἰῶνα*, *διαλογίζεσθαι*, *ἐκπλήτ-*

τεσθαι, ἐπιτιμᾷν, θεωρεῖν, ξηραίνειν, παραγγέλλειν, περιτιθέναι, σιωπᾷν, φωνεῖν. Hierher gehören auch die Latinismen φραγελλοῦν und πραιτώριον (27, 26. 27) und solche Ausdrücke, die zwar bei Mrc. nicht besonders häufig, aber doch wiederholt und bei Mtth. nur in Parallelen vorkommen, während sie sonst in den synoptischen Evang. meist gar nicht vorkommen, wo sie nicht etwa Luc. ebenfalls aus Mrc. hat (Vgl. das ἄγωμεν, ἀπαρνεῖσθαι, ἀποκαθιστάναι, ἐμπτύειν, ἐπιβάλλειν (ἐπίβλημα), κοπάζειν, μέλει σοι, στρώννυμι, τολμᾷν, ἄζυμα, διωγμός, σινδών, στάχυς, περισσῶς).[1]) Schon durch diese Beobachtungen dürfte es, vorbehaltlich der Detailnachweisungen in der Exegese, hinlänglich erwiesen sein, dafs unser erstes Evang. von Mrc. abhängig ist und den gesammten geschichtlichen Rahmen für seine Composition aus ihm entlehnt hat.

Daraus folgt aber von selbst, dafs unser Evang. nicht von einem Augenzeugen herrühren kann, der sich unmöglich in solchem Mafse von der Schrift eines Nichtaugenzeugen abhängig machen konnte, und am wenigsten von Mtthäus, dessen Berufungsgeschichte (9, 9) grade ganz aus Mrc. entlehnt ist. Dies wird aber vollends klar, wenn wir sehen, wie es so manche theils aus der Darstellung des Mrc. entstandene, theils von ihm bereits gebildete unrichtige Voraussetzungen über den Entwicklungsgang des Lebens Jesu nicht nur theilt, sondern sie zum Theil erst recht ausdrücklich hervortreten lässt.[2]) Endlich aber erhellt, dafs unsre Schrift auch nicht eine Uebersetzung aus dem Hebräischen ist (Vgl. noch Myr, S. 8); eine griechische Schrift, die sich von dem Texte des griechischen Mrc. so abhängig zeigt, wie die unsrige, kann nur ursprünglich griechisch geschrieben sein.

---

1) Hierher gehört auch das πνεύματα ἀκάθαρτα (10, 1), das Marc. allein in gewöhnlicher Erzählung hat, während es sonst nur Matth. 12, 43 = Luc. 11, 24 in rhetorischer Absicht gebraucht wird, wie ähnlich das bei Marc. technisch gewordene κηρύσσειν Matth. 10, 27 = Luc. 12, 3. Das bei Marc. soüberaus häufige ὅτι recit. kommt völlig sicher nur 26, 72. 74. 75. 27, 43, darunter zweimal in Parallelen vor.

2) Die bei Marc. mehr unwillkührlich aus den Bedingungen seiner Composition sich ergebende Verlegung des Amtsantritts Jesu auf den Zeitpunkt, wo sein Gewährsmann in die bleibende Gemeinschaft Jesu eintrat (Vgl. Marc., S. 54), hat unser Evang. erst zur feststehenden Voraussetzung seiner Darstellung gemacht (4, 17); die Vorstellung von einer Wiederholung der Speisungsgeschichte, die sich für Marc. aus der ihm vorliegenden doppelten Ueberlieferung von derselben ergab (Vgl. Marc., S. 222), hat er unmittelbar als Thatsache aufgenommen; der bei Marc. entstehende, aber durch 10, 1 noch keineswegs begründete Schein einer directen Festreise von Galiläa nach Jerusalem, ist durch die Art, wie er diese Reise schon 16, 21 ins Auge gefafst und 19, 1 angetreten werden läfst, noch erheblich verstärkt; die nach 23, 37 offenbar irrige Voraussetzung, dafs Jesus zum ersten Male seit seinem öffentlichen Auftreten die Hauptstadt betritt, die in Marc. 11, 11 noch nicht liegt (Vgl. Marc., S. 368), aber durch seine ganze Darstellung sehr nahegelegt wird, hat der Evang. 21, 10 ausdrücklich geltend gemacht. Damit hängt zusammen, dafs er mit Marc. die Tempelreinigung auf den letzten Festbesuch (ja sogar auf den Einzugstag) verlegt, wodurch erst die falsche Vorstellung, als sei der Einzug direct von Jericho aus erfolgt, verfestigt und die letzte Spur des richtigen Sachverhalts (Marc. 11, 11) verwischt wird. Auch die Salbungsgeschichte wird erst durch die Art, wie er den sachlichen Zusammenhang bei Marc. als zeitlichen fafst, direct auf den zweiten Tag vor dem Passah verlegt (26, 2. 6). Mit Marc. hat er die Parabel von den rebellischen Weingärtnern, deren richtige Deutung er noch 21, 43 aufbewahrt, unrichtig auf die Hierarchen bezogen. Durch die Aufnahme von Marc. 14, 12 (Matth. 26, 17) hat auch er die irrige Voraussetzung eingeführt, dafs das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ein gesetzliches Passahmahl gewesen sei, und, durch Marc. 16, 7 verführt, die Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern ausschliefslich nach Galiläa verlegt (28, 16).

§ 3. Die apostolische Quelle.

Schon in der Vorgeschichte zeigt sich, dafs unser Evang. aufser Mrc. noch eine zweite Quelle benutzt hat, indem er statt des kurzen Täuferworts Mrc. 1, 7. 8 eine ausführliche Rede des Täufers bringt, in welcher dies Wort offenbar in seinem ursprünglichen Zusammenhange vorkommt, und statt der kurzen Hinweisung auf die Versuchungsgeschichte Mrc. 1, 12. 13 eine ausführliche Darstellung der drei Versuchungen sammt den Worten, mit denen Jesus dieselben zurückwies. Jene findet sich fast wörtlich, diese in einer offenbar auf derselben Grundlage ruhenden Bearbeitung in dem von unserm Evangelium vollständig unabhängigen (Vgl. Jahrb. 1865, S. 320 ff.) Lucasevangelium; sie können daher, da dort die sprachliche Uebereinstimmung zu grofs ist, um beide aus der mündlichen Ueberlieferung abzuleiten, und hier die Abweichungen beider Rezensionen von der gemeinsamen Grundlage sich leicht aus schriftstellerischen Motiven erklären, nur aus einer von beiden benutzten griechischen Quelle herrühren. Aus derselben Quelle rührt aber die sogen. Bergrede her, durch welche der Evang. Cp. 5—7 ein umfassendes Bild der Lehrweise Jesu giebt, da die Grundlage derselben ebenfalls noch Luc. 6, wenn auch stark verkürzt, erhalten. Es ergiebt sich aber durch eine Analyse dieser Rede, dafs der noch auf kritischem Wege herstellbaren Grundlage der Rede aus dieser Quelle vielfach verwandte Sprüche und Spruchreihen sinnvoll eingefügt sind, welche sichtlich den ursprünglichen Zusammenhang unterbrechen, deren originaler Zusammenhang aber sich ebenfalls noch bei Luc. nachweisen lässt und die daher derselben Quelle entstammen (Vgl. besonders 6, 7—15. 7, 7—11 mit Luc. 11, 1—13; 6, 19—34 mit Luc. 12, 22—34; aber auch 5, 13—16. 25. 26. 6, 22—24. 7, 13. 14. 22. 23). Daraus folgt denn, dafs unser Evang. bewusst die Absicht verfolgt, die in dieser Quelle aufbehaltenen Redestoffe, die dort darum noch durch keinen geschichtlichen Faden verbunden gewesen sein können, zu wohlgeordneten gröfseren Redecompositionen zusammenzufügen und so dem auf Grund des Marcus gewonnenen Schema der Lebensgeschichte Jesu einzuordnen. Dafs diese Rede ihrer Grundlage nach aus einer schriftlichen Quelle herrührt, zeigt deutlich schon die Art, wie die aus ihr überkommene Angabe des Auditoriums (5, 1. 2) nicht recht stimmt mit den von dem Evang. ausdrücklich zu Zuhörern herbeigeführten Volksmassen (4, 25. 7, 28). Von der Instructionsrede, mit welcher der Evang. seinen zweiten Theil eröffnet, bot ihm Mrc. nur einzelne Sprüche dar (6, 8—11), er vervollständigte dieselbe nach einer Rede, die, wenn auch unter andrer Adresse, noch Luc. 10 vorliegt. Dafs er dieselbe einer schriftlichen Quelle entnahm, erhellt daraus, dafs seine Einschaltung, durch welche er der ursprünglichen Bestimmung der Rede entgegen ihr die Beziehung auf die künftige Apostelmission gegeben und deren Elemente sich ebenfalls noch Luc. 12 in ihrem ursprünglichen Zusammenhange erhalten finden (Vgl. Mtth. 10, 17—39), einen festgeschlossenen Zusammenhang unterbricht, was nur schwach durch die Umstellung von v. 16 verdeckt ist. Den Schlufs der Rede, wie sie Luc. 10 vorliegt, sowie Theile der sich daranschliefsenden Worte, die Jesus bei der

Rückkehr der Jünger gesprochen, hat der Evang., seiner Anordnung des zweiten Theils entsprechend, im zweiten Theile des Cp. 11 verwerthet, indem er die bei Gelegenheit der Täuferbotschaft gesprochene Rede dazwischenschiebt, die sich grofsentheils fast wörtlich noch Luc. 7 aus derselben Quelle erhalten findet. (Ueber das Verhältnifs von Luc. 7, 29. 30 zu der Parabel Mtth. 21, 28—32 vgl. die Ausleg.) Ebenso hat er Cp. 12 die Vertheidigungsrede wider die pharisäische Verleumdung (Mrc. 3, 22 ff.) nicht nur aus seiner zweiten Quelle erweitert, sondern mit einer nach Luc. 11 dort in unmittelbarer Nähe stehenden Rede verbunden, die er als Antwort auf eine böswillige Zeichenforderung auffasst. Aus der Luc. 11 benutzten Quelle stammen auch die Weherufe der grofsen Strafrede Cp. 23, die der Evang. auf Anlass von Mrc. 12, 38 sämmtlich an die Schriftgelehrten und Pharisäer addressirt, obwohl sie, wie Luc. zeigt und ihr Inhalt ergiebt, sich auf verschiedene Personen beziehen. Auch hier finden sich übrigens verwandte Stoffe eingefügt (23, 8—12), von denen nur noch einzelnes Luc. 22, 26. 14, 11 erhalten ist. Die letzte dieser grofsen Redecompositionen ist dadurch entstanden, dafs der Evang. mit der Parusierede der Quelle, wie sie ihm bereits erweitert bei Mrc. vorlag, eine Reihe andrer eschatologischer Redestücke aus derselben verbunden hat, die in ihrem ursprünglichen Zusammenhange noch Luc. 12. 17 oder, anders verwendet, Luc. 19 erhalten sind und dort keineswegs alle sich direct auf die Parusie beziehen.

Hat man aber diese Quelle mittelst der unserm Evangelium mit Luc. gemeinsamen, von ihm zu gröfseren Redecompositionen verarbeiteten Stoffe einmal entdeckt, so lässt sich dieselbe durch kritische Analyse auch da nachweisen, wo sie bei Luc. nicht mehr oder nur noch sehr bruchstückweise erhalten ist. So erweisen sich die 12, 3—8 aufgenommenen Sprüche über die Heilighaltung des Sabbath dadurch als einer schriftlichen Quelle entstammend, dafs ihr Fortgang zu dem aus Mrc. entlehnten Anlafs des ersten (12, 1) durchaus nicht passen will. So erweist sich die Urform der Parabel vom Unkraut, auf welche der Evang. von der Umbildung derselben bei Mrc. zurückgeht (13, 24—30), dadurch als der schriftlichen Quelle entnommen, dafs die eigene Deutung des Evangelisten (13, 36—43) sichtlich die eigentliche Pointe dieser Parabel nicht trifft und ebensowenig die 13, 49. 50 an v. 47. 48 angefügte. Dann aber wird auch diese Quelle bereits eine Parabelrede gehabt haben, zu der noch die drei Parabeln 13, 44—48 gehören, da sich nur so erklärt, warum der Evang. nach dem aus Mrc. entnommenen Abschlufs v. 34. 35 (Vgl. § 2) das Parabellehren Jesu fortsetzt. Dagegen findet sich die von Mrc. herzugebrachte Parabel vom Senfkorn Luc. 13 noch in ursprünglicherer Form und zwar verbunden mit der vom Sauerteig, wird also in dem dort erhaltenen Zusammenhange der Quelle ihren Platz gehabt haben, woher unser Evangelist nun die vom Sauerteig entlehnt um die Siebenzahl seiner Parabeln vollzumachen. Das Petrusbekenntnifs bei Mrc. 8, 29 giebt dem Evang. Gelegenheit, die damit schon in der Quelle verbundene Petrusverheifsung einzuschalten (16, 16—19). Vor Allem aber ist es Cp. 18, wo der

Evangelist von den in der Parallele bei Mrc. 9 benuzten Sprüchen auf den Eingang der Demuthsrede (18, 3), sowie auf die Aergernifsrede der Quelle zurückgreift und letztere, von der Luc. 17, 1—4 nur dürftige Fragmente erhalten sind, vollständig reproduzirt (v. 6—35). Dafs in diesem Zusammenhange auch das Gleichnifs vom verlorenen Schaf (18, 12—14) ursprünglich seine Stellung hatte, zeigt die Art, wie der Evang. nur mit völliger Umbiegung seines Sinnes es seinem durch die aus Mrc. entlehnte Szene mit dem Kinde (18, 2) beherrschten Zusammenhange angepasst hat (Vgl. v. 10. 14). Auf ein anderes Stück jener Demuthsrede der Quelle, die theilweise noch Luc. 22 erhalten, ist der Evangelist durch die Benutzung derselben bei Mrc. 10, 29—31 zurückgeführt (19, 28—20, 16), während er die ihr ebenfalls angehörigen Sprüche Mrc. 10, 42—45 offenbar nicht erkannt und daher ganz in der Fassung des Mrc. gegeben hat (20, 25—28). Nur selten hat der Evang. einzelne Sprüche der Quelle, die sich noch in ihrem ursprünglichen Zusammenhange bei Luc. nachweisen lassen, in seine Geschichtserzählung eingeflochten (8, 11. 12. 15, 14). Dafs aber eine solche ihm schriftlich vorlag, erhellt vor allem daraus, dafs er auch Sprüche, die er bereits nach Mrc. gebracht hat, wiederholt, wo sie ihm in dem ursprünglichen Zusammenhange der Quelle nochmals begegnen (Vgl. 20, 16 mit 19, 30; 23, 11 mit 20, 26; 24, 26 mit 24, 23; 25, 13 mit 24, 42; 25, 29 mit 13, 12), oder obwohl er sie erinnerungsmäfsig bereits anticipirt hat (Vgl. 6, 32 mit 6, 8; 12, 7 mit 9, 13; 18, 18 mit 16, 19; 18, 35 mit 6, 15).[1])

Es erhellt hieraus, dafs die neben Mrc. benutzte Quelle hauptsächlich Redestoffe enthielt, deren ursprünglicher Zusammenhang sich noch überwiegend bei Luc. erhalten hat, während sie bei Matth. theils zu gröfseren Redecompositionen zusammengefügt, theils an die aus Mrc. entlehnte Geschichtserzählung angeknüpft oder sonst aus sachlichen Gründen frei verwandt erscheinen.[2]) Dagegen ergiebt die kritische Vergleichung der Texte in den parallelen Abschnitten, dafs die Fassung im ersten Evang. ganz überwiegend die ursprüngliche ist, während sich die Motive der Abweichung von der gemeinsamen Grundlage bei Luc. meist noch leicht nachweisen lassen, womit vollkommen übereinstimmt, dafs unser Evang. auch die nach Mrc. mitgetheilten Worte Jesu, deren ursprüngliche Form wir noch

1) Dahin gehört auch 18, 8. 9 vgl. mit 5, 29. 30, obwohl diese Sprüche aus Marc. entlehnt scheinen (Vgl. Jahrb. 1864, S. 102); ganz anders ist dagegen 11, 24 vgl. mit 10, 15, wo der Evang. ein Stück der Aussendungsrede losgetrennt hat, um es seinem Pragmatismus gemäss in Cp. 11 als selbstständigen Ausspruch Jesu über die Erfolge seiner Thätigkeit zu bringen. Grade umgekehrt aber hat der Evang. Sprüche, die er in ihrem ursprünglichen Zusammenhange gebracht, nachher noch einmal erinnerungsmäfsig wiederholt (Vgl. 3, 10 mit 7, 19; 5, 34 mit 23, 22; 3, 7 mit 23, 33).

2) So erscheint die Rede Luc. 13, 23—30 in Matth. 7, 13. 14. 22. 23. 8, 11. 12 zertheilt, die Rede, von der Luc. 22, 24—30 nur ein Bruchstück erhalten, auf Anlafs des Marc. in 18, 1. 3. 19, 28—20, 16. 20, 25—28. 23, 8—12 vertheilt. Umgekehrt freilich hat auch Luc. das Schlufsstück der Weherufe, das in die von ihm Luc. 11, 37. 38 gezeichnete Situation gar nicht hineinpasste, an 13, 33 angeknüpft und namentlich die Parabel vom verlorenen Schaf, indem er sie mit der vom verlorenen Sohn verband (Cp. 15), ihrem ursprünglichen Zusammenhang entfremdet.

direct vor uns haben, ungemein treu wiedergegeben hat (Vgl. z. B. 9, 12—17. 13, 19—23. 21, 23—27. 22, 15—32). Nur dadurch dafs manche Sprüche in einen andern Zusammenhang hineingearbeitet wurden, musste ihre ursprüngliche Beziehung zuweilen verdunkelt und ihre ursprüngliche Fassung modifizirt werden; allein dafs trotzdem so oft noch der ursprüngliche Sinn hindurchscheint und für die Exegese der Schein einer gewissen Amphibolie entsteht, zeigt nur, dafs der Wortlaut immer noch im Wesentlichen erhalten und nicht zu Gunsten des durch den neuen Zusammenhang ihm aufgedrungenen Sinnes vollständig umgeschmolzen ist (Vgl. z. B. 5, 25. 26. 29. 30. 13, 16. 17. 18, 12—14 und insbesondere die Parabel 22, 1—14, wo trotz der falschen Beziehung auf die Hierarchen und der dadurch im ersten Theile herbeigeführten Zusätze durch die Erhaltung des zu dieser Beziehung gar nicht passenden zweiten Theils der ursprüngliche Sinn derselben unzweifelhaft gemacht ist). Eingreifender musste die Urgestalt vieler Sprüche und Reden freilich dadurch geändert werden, dafs unserm Evangelisten neben der Fassung dieser Quelle auch eine meist sehr freie Bearbeitung und Umformung derselben bei Mrc. vorlag, wie wir schon bei den sogenannten Doubletten sahen, dafs derselbe Spruch an der Stelle, wo er in der Parallele mit Mrc. vorkommt, meistens ganz wesentlich nach dessen Fassung modificirt erscheint (Vgl. § 2). Bei einem Stücke wie 22, 35—40 lag es freilich im Interesse seines Pragmatismus, dafs er von der freien Verarbeitung des Mrc. ganz abstrahirte und völlig auf die ursprüngliche Form, von der sich Spuren noch in der ebenfalls sehr freien Bearbeitung Luc. 10 zeigen, zurückgriff, meist aber hat der Evang. sich doch die in der Bearbeitung des Mrc. eigenthümlichen Züge nicht entgehen lassen und so eine eigenthümliche Textmischung erzeugt (Vgl. 10, 9—13. 12, 3. 4. 18, 6—9. 19, 29). In der einzigen gröfseren Rede, die Mrc. aufbehalten, ist er fast überall auf den ursprünglichen Text zurückgegangen, doch nicht ohne alle Zusätze des Mrc. (13, 7. 9—13. 21—23. 28. 32. 33) mit aufzunehmen, und so hat er namentlich die ausmalenden oder allegorisirenden Züge, die Mrc. den Parabeln eingeflochten, als willkommene Bereicherung der Bilderrede aufgenommen, obwohl er auch hier vielfach auf das Ursprüngliche zurückgeht.[1]) So entsteht die bekannte Erscheinung, welche die Kritik von jeher verwirrt und zu den entgegengesetzten Hypothesen verleitet hat, dafs unser erstes Evangelium, das nach § 2 sich im Grofsen und Ganzen von Marcus abhängig zeigt, in den Redestücken, die es mit Mrc. gemein hat, vielfach einen ursprünglicheren Text hat. Dieselbe erklärt sich aber einfach

1) Während 12, 25. 31. 32 eine vollständige Textmischung zeigen, erscheint die Parabel v. 29 so vollständig nach Marc. 3, 27 umgegossen, dafs die Urform (Luc. 11, 21. 22) kaum mehr zu erkennen ist, und ebenso ist durch die Aufnahme aller ausmalenden Züge des Marc. in 13, 3—9 die ursprüngliche Form (Luc. 8, 5—8) fast ganz verwischt. Dagegen ist in der Parabel 21, 33—42 nur der Schlufs nach Marc. vollständig umgegossen und dennoch aus der Urgestalt der Schlufsspruch aufbehalten (v. 43), obwohl die darin gegebene Deutung offenbar der durch jene Umbildung intendirten und durch den Zusammenhang bei Marc. geforderten widerspricht. Ein interessantes Beispiel einer völligen Textmischung aus der Urgestalt (Luc. 13, 19) und ihrer freien Umbildung bei Marc. (4, 30—32) zeigt die Parabel Matth. 13, 31. 32.

daraus, dafs schon Mrc. die Quelle, aus der unser Evang. den gröfsten Theil seiner Redestoffe entlehnt, gekannt, aber nur sehr fragmentarisch benutzt und das Entlehnte meist in freier Bearbeitung wiedergegeben hat, weshalb unser Evang. überall, wo in ihm die Redestoffe derselben vollständiger und treuer wiedergegeben sind, ihm gegenüber ursprünglicher erscheint.

Die dem ersten und dritten Evang. gemeinsame Quelle enthielt aber auch Erzählungsstücke, wie die ausgeführte Versuchungsgeschichte (4, 1—11), der Hauptmann von Capharnaum (8, 5—13) und die Dämonenaustreibung (9, 32—34 = Luc. 11, 14. 15) hinlänglich beweist, wenn man nicht die unhaltbare Urmarcushypothese (Vgl. Marcus, Einl. § 4) zu Hilfe rufen will. Aus ihr schöpfte unser Evang. in seinem ersten Theile die Heilung des Aussätzigen (8, 2—4), deren Voranstellung unter den Heilungsgeschichten des zweiten Abschnittes sich sonst nicht erklären liefse, ebenso die Geschichte von der Expedition auf das Ostufer (8, 18—34), weil die Aufnahme des dem Gesichtspunkte dieses Theiles vollständig fremden Stücks v. 19—22, das nach Luc. 9, 57—60 in unsrer Quelle stand, sich nur daraus erklärt, dafs es ihm dort mit dieser Geschichte verbunden vorlag, sowie die Todtenerweckungsgeschichte (9, 18—25), von denen allen Mrc. eine ungleich reicher ausgeführte Darstellung bringt, aus welcher unser Evang. doch nur zwei kleine scheinbar kaum entbehrliche Züge (8, 26. 9, 21) und eine sehr frei behandelte geographische Notiz (8, 28) aufnimmt. Auch sonst giebt es aber eine Reihe von Erzählungsstücken, die in unserm Evang. eine kürzere Recension zeigen, während sie bei Mrc. viel reicher ausgeführt sind. Die Annahme, dafs wir hier eine Verkürzung der Marcusdarstellung haben, scheitert daran, dafs sich ein Motiv einer solchen nirgends nachweisen und dafs sich nicht erklären lässt, wie unser Evang. trotz des steten Wiedereinlenkens in den gegebenen Text nach starken Auslassungen doch nirgends eine Unebenheit der Darstellung oder einen Mangel an Motivirung, vielmehr eine klare, in sich geschlossne, fliefsende Erzählungsform zeigt, wovon das einzige Beispiel einer wirklichen Verkürzung der Marcuserzählung (14, 6—13) augenfällig das grade Gegentheil zeigt. Es mufs also die kürzere Erzählung die ursprüngliche sein, die Mrc. aus der unserm Evang. vorliegenden schriftlichen Quelle entnommen, aber sehr frei verarbeitet hat, (Vgl. das Nähere in m. Mrcevng.). Dafs nun der erste Evang. auch da, wo ihm nach dem Gange seiner Composition (Vgl. § 2) offenbar die reichere Marcusdarstellung vorlag, entweder ganz auf die Urform der Erzählung zurückgreift (Vgl. 9, 1—8. 14, 15—21. 15, 21—28) oder doch nur einzelne Züge aus Mrc. mitaufnimmt, [1])

1) So entsteht auch hier im Texte unsers Evang. jene Mischung des Ursprünglichen und Secundären (Vgl. S. 21), die sich am klarsten zeigt, wo der geschichtliche Rahmen, in den die in ihrer Urform erhaltene Erzählung eingefügt, offenbar aus Marc. entlehnt ist (Vgl. 14, 13. 14. 22. 23; 15, 21. 29; 17, 1. 2. 9—14. 19; 26, 6. 14) oder dicht neben dem Ursprünglichen bei der Aufnahme eines Zuges aus Marc. sich die bearbeitende Hand des Evangelisten zeigt. So in der Anecdote von den Verwandten Jesu (12, 49) in der Verklärungsgeschichte (17, 4. 8), in der Heilung des Mondsüchtigen, wo nur in der Schlufswendung sich der Einflufs des Marc. zeigt (17, 18. 19), während hier grade auf seine reiche Ausführung vollständig verzichtet ist, und in der Salbungsgeschichte (26, 8. 13). Auch in der Taufgeschichte ist es doch,

zeigt deutlich, dafs ihm diese Quelle doch zuletzt höheren Werthes als seine Marcusquelle ist (Vgl. S. 9) und dafs er ihren Inhalt in seiner Schrift speziell hat aufbewahren wollen.

Dafs diese Erzählungsstücke aus derselben schriftlichen Quelle herrühren, wie die oben besprochenen Redestoffe, ist bei denen evident, welche nur im ersten und dritten Evang. erhalten sind. Aber auch diejenigen, deren Ursprung zunächst nur durch die kritische Vergleichung des Matthäus- und Marcustextes ermittelt ist, erweisen sich als derselben Quelle angehörig dadurch, dafs, wie in meinem Marcusevang. gezeigt, vielfach bei Mtth. und Luc. gegen Mrc., oder selbst bei letzterem allein das Ursprüngliche erhalten ist. Der Beweis dafür vollendet sich endlich dadurch, dafs ein eigenthümlicher Sprachcharacter und Wortvorrath durch alle ihre zuzuweisenden Stücke hindurchgeht, dessen Nachweis freilich dadurch erschwert ist, dafs eine von all unsern drei Evangelisten benutzte Quelle natürlich auch auf ihre selbstständige Darstellungsweise einen bedeutenden Einfluss geübt und als die älteste Evangelienschrift gewissermafsen den Grundtypus der evangelistischen Schriftstellerei abgegeben hat. So ist das *καὶ ἰδού*, womit die Quelle das Auftreten neuer Personen oder neue Acte in der Erzählung einführte, vom ersten und dritten Evang. gleich häufig nachgeahmt, die feierliche Einleitung mancher Aussprüche durch *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* (*διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν*) auch von Marcus. [1]) Ebenso ist die in der Quelle so häufige Form der Seligpreisungen von Mtth. und Luc., die der Weherufe auch von Mrc. (14, 21) nachgeahmt. Insbesondere liebt es unser Evang., gewisse significante Ausdrücke der Quelle (*ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*, *ὀλιγόπιστοι*, *γεννήματα ἐχιδνῶν*) auch selbstständig zu wiederholen. Mit Luc. theilt er die Vorliebe für das in der Quelle so häufige *πορεύεσθαι*, *ἄξιος*, *ἕτερος*, *ἔμπροσθεν*, mit Mrc. die wohl in der Quelle ursprüngliche Bezeichnung der Besessenen als *δαιμονιζόμενοι*, das *προσκυνεῖν*, *σκανδαλίζεσθαι* (Vgl. *σκάνδαλον*) und das dem Mrc. besonders beliebt gewordene *ὑπάγειν*, sowie die Nachbildung des *οὕτως ἐστίν* (*ἔσται*) der Quelle. Auch Mrc. für sich hat sichtlich 10, 21 das in der Quelle sehr häufige Bild vom *θησαυρός*, 6, 34 das der *πρόβατα* und 9, 43 das *πῦρ ἄσβεστον* (Mtth. 3, 12) nachgebildet. Auf dies Eindringen des Sprachgebrauchs der Quelle in den Mrc. reduziren sich, soweit sie überhaupt etwas beweisen können, alle

abgesehen von der Anknüpfung, nur ein einzelner Zug (3, 16), durch dessen Herübernahme die Darstellung einen so seltsam unklaren Mischcharacter erhalten hat, der nothwendig auf die Combination zweier verschiedener Quellen führt. Indem der Evangelist 20, 29—34 mehrfach von Marc. 10, 46—52 auf die dort sichtlich benutzte Erzählung der andern Quelle zurückgreift, die er bereits 9, 27—31 nach derselben gebracht hat, und indem er die 9, 32—34 anticipirte Dämonenaustreibung 12, 22—24, wo er ihr im Zusammenhange dieser Quelle begegnete, wenn auch in freier Bearbeitung, noch einmal wiederholt, entstehen zwei interessante Erzählungsdoubletten, die den oben besprochenen Spruchdoubletten ganz analog sind.

1) Doch scheint das die Copula einschliefsende *ἰδού* (Matth. 3, 17. 7, 4. 11, 8. 19. 12, 41. 42. 24, 26) der Quelle ausschliefslich eigenthümlich; vielleicht auch das *ναὶ λέγω ὑμῖν*, das höchstens Luc. 12, 5 nachgeahmt und dem *ναί, κύριε* (Matth. 9, 28. 15, 27), *ναὶ ὁ πατήρ* (11, 26) entspricht, während das einfache *ναί* (13, 51. 17, 25. 21, 16) nur von der Hand des Evangl. herrührt. Auch die in der Quelle so häufigen Fragen mit *οὐχί* sind von Matth. und Luc. nachgeahmt.

die Erscheinungen, aus denen Zeller (Theol. Jahrb. 1843, S. 528 ff.) auf eine Abhängigkeit des Mrc. von unserm Matth. geschlossen hat.

Einer der eigenthümlichsten Ausdrücke der Quelle ist die Bezeichnung Gottes als *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, dessen Ursprung aus ihr durch Mrc. 11, 25. 26, Luc. 11, 13 (Vgl. auch Luc. 6, 35 mit Mtth. 5, 45) vollkommen sicher gestellt ist, entsprechend dem pluralischen *οὐρανοί*, das die Quelle noch stets gebraucht, wo nicht der Gegensatz zu *γῆ* den Sing. fordert oder ausdrücklich das Firmament gemeint ist, wie in dem ebenfalls ihr eigenthümlichen *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*. Dagegen gebrauchen Mrc. und Luc. schon ganz überwiegend den Sing. und unser Evangelist hält wenigstens jene Unterscheidung nicht mehr fest. Eigenthümlich ist ihr ferner die Bezeichnung der Schriftgelehrten als *νομικοί* (Mtth. 22, 35. Lc. 7, 30. 11, 45. 46. 52. 14, 3), die gewifs in ihr noch häufiger war und in unserm Evang. nur durch das bei Mrc. gebräuchliche *γραμματεῖς* verdrängt ist, die Bezeichnung der Hölle als *γέεννα*, der Frommen des A. T.'s als *δίκαιοι* (13, 17. 23, 29. 35. Vgl. 10, 41), der Heiden als *ἐθνικοί* (5, 47. 6, 7. 18, 17), der Wüste durch *ἡ ἔρημος* (4, 1. 11, 7. 24, 26), wofür Mrc., wo er selbstständig schreibt, *ἔρημος τόπος* oder *ἐρημία*, Luc. *αἱ ἔρημοι* hat, und die Namensform *Ἱερουσαλήμ* (Mtth. 23, 37 = Luc. 13, 34), wofür unser Evang. regelmässig *Ἱεροσόλυμα* hat. Eigenthümlich ist ihr das *ὅμοιος* und *-οῦν* in der Einleitung der Parabeln, das Mrc. 4, 30. 12, 31 nur aus ihr hat, das so häufige *οἱ ἄνθρωποι* und *ἄνθρωπος* mit einem appositionellen Substantiv, wie 11, 19. 13, 24 und öfter. Das in ihr ganz gangbare *ἀγαθός* wird Mrc. 10, 17. 18 selbst von Christo ausdrücklich abgelehnt, das in ihr besonders häufige *συνάγειν* kommt bei Mrc. nur medial vor. Eine Reihe von Worten, die in ihr wiederholt vorkommen, finden sich aufser den Parallelstellen in den synopt. Evang. oder im ganzen N. T. nicht mehr; so *ἁγιάζειν*, *ἀμφιεννύναι*, *ἀποδημεῖν* (nur noch Lc. 15, 3), *ἀποκρύπτειν*, *ἀφανίζειν*, *βρέχειν* (*βροχή*), *διορύσσειν*, *διψᾶν*, *ἐκριζοῦν*, *ἐμπίπτειν*, *καθιστάναι*, *μεταμέλεσθαι* (nur noch 27, 3), *κοπιᾶν* und *προσδοκᾶν* (nur noch bei Luc.), *χρήζειν*, oder die Substantiva *ἀλώπηξ*, *ἀμπελών*, *ἀνάπαυσις* (Vgl. 11, 28 *ἀναπαύειν*, während Mrc. nur das Med. hat), *ἀντίδικος*, *ἀποθήκη*, *βοθυνός*, *δυσμαί*, *ἐργάτης*, *θέλημα θεοῦ* (Mtth. 26, 42. Lc. 22, 42 ist nur Nachbildung von Mtth. 6, 10), *οἱ κεκλημένοι* (die Gäste), *κλέπτης*, *κριτής*, *μισθός*, *τάλαντον*, *φορτίον* (*φορτίζειν*), endlich Worte, wie *ἀνεκτός* (*ἀνέχεσθαι* 17, 17), *ἅμα*, *ἕνεκεν*, *ποσάκις*. Besonders geläufig ist ihr das Bild vom Fruchtbaum (Bem. das *καρπὸν ποιεῖν*), und characteristisch sind ihr aufser den schon oben genannten Ausdrücken solche, die zwar auch sonst vorkommen, aber bei ihr besonders häufig. So das *ἀποδιδόναι*, *ἀποστέλλειν*, *ἐκκόπτειν*, *ἐλεεῖν*, *θεᾶσθαι*, *θερίζειν* (*-σμός*, *-στής*, *θέρος*), *κλείειν*, *κρούειν*, *κρύπτειν*, *μεριμνᾶν*, *μεταβαίνειν*, *νομίζειν*, *συλλέγειν*, *χρονίζειν*, die Substantive *ἀκάνθαι*, *ἔνδυμα*, *θησαυρός*, oder *καλός*, *πονηρός*, *φρόνιμος*, *ὅσος*, *πλείων*, *ὡσαύτως* und *ὥσπερ*. Ganz eigen sind ihr die Phrasen *εἰπεῖν κατά τινος* (5, 11. 12, 32) und *συναίρειν τὸν λόγον* (18, 23. 24. 25, 19) und sehr merk-

würdig, dafs Luc. 11, 5—8. 11 (Mtth. 7, 9) 14, 5 (Mtth. 12, 11) 12, 42. 43 (Mtth. 24, 45. 46) 17, 7. 8 dieselbe Anakoluthie vorkommt, veranlasst durch eine der Quelle auch sonst geläufige Fragewendung. Zahlreiche andre Uebereinstimmungen im Ausdruck der aus der Quelle stammenden Abschnitte wird die Exegese notiren. Besonders evident wird aber die Benutzung der beiden verschiedenen Quellen in unserm Evangelium, wenn dasselbe Wort anders in einem aus dieser Quelle stammenden Abschnitt gebraucht wird, wie in einem aus Mrc. entlehnten. So das ἐξομολογεῖσθαι 11, 25, vgl. mit 3, 6; ἀνατέλλειν 5, 45 mit 13, 6; ἀνιστάναι 12, 41 mit 9, 9. 26, 62.; ἀπέχειν 6, 2. 5. 16 mit 15, 8; ἀρνεῖσθαι 10, 33 mit 26, 70. 72, ἀσθενής 25, 43. 44 mit 26, 41, ὀρύσσειν 25, 18 mit 21, 33. Das ἀφιέναι, das in der Quelle nur: zulassen, überlassen heifst, kommt nach Mrc. häufig im Sinne von: verlassen vor. Umgekehrt heifsen die ἀρχαῖοι der Quelle (5, 21. 33) nach Mrc. πρεσβύτεροι (15, 2), und statt des ἀναλίνεσθαι der Quelle (8, 11. 14, 19) steht nach Mrc. 9, 10. 26, 20 ἀνακεῖσθαι und 9, 10. 14, 9 συνανακεῖσθαι (doch vgl. auch 22, 10. 11. 26, 7). Die Quelle schreibt ἔνοχος c. dat. (5, 22. 23), während 26, 66 nach Mrc. der Genit. dabei steht.

Die somit nachgewiesene zweite Quelle unsers Evangeliums, die sich vorwiegend als eine Sammlung von Redestoffen ohne geschichtlichen Zusammenhang darstellt, ist nun ohne Zweifel die alte Matthäusschrift, von der die Ueberlieferung seit Papias berichtet. Natürlich lag dieselbe unserm Evang., wie dem Luc., bereits in einer griechischen Uebersetzung vor, da nur aus einer solchen sich die sprachliche Uebereinstimmung der Parallelen erklärt. Allerdings lässt sich der Beweis dafür, dafs die ermittelte griechische Quelle die Uebersetzung einer aramäischen Schrift war, nicht mit Sicherheit führen, da auch das Griechisch selbstständig schreibender Judenchristen eine stark hebraisirende oder aramaisirende Färbung zeigt. Doch tritt dieselbe immerhin in dem eigenthümlichen ἰδού und καὶ ἰδού, in Worten wie γέεννα, οὐρανοί, in der Namensform Ἱερουσαλήμ, sowie in der ganzen unperiodischen Diction und vielen Einzelheiten, auf welche die Exegese hinweisen wird, hier besonders klar zu Tage. Die einzige Andeutung aber, welche die Quelle selbst 24, 15 über den Zeitpunkt ihrer Abfassung giebt, stimmt vollkommen mit dem überein, was die Ueberlieferung über den Ursprung der Matthäusschrift sagt (§ 1, S. 4. 5). Das ὁ ἀναγινώσκων νοείτω nemlich, das schon Mrc. in der Quelle las (Vgl. Mrc., S. 422 Anm.), kann in ihr nur den Sinn gehabt haben, dafs es die Leser mahnen sollte, Angesichts des von Jesu geweissagten Vorzeichens der letzten Katastrophe die daran geknüpfte Aufforderung zu erfüllen. Grade nach den ersten glücklichen Erfolgen der jüdischen Revolution, als sich der Siegestaumel des ganzen Volkes bemächtigte, lag es nahe, dafs die noch in Palästina anwesenden Apostel die Zeichen der Zeit erkannten, die der Herr für das Hereinbrechen des Gerichts über Israel angegeben. Verliefs damals, also etwa im Jahre 66 Matthäus mit ihnen das Land, um sich zu den Heiden zu wenden (Euseb. hist. eccl. 3, 5), so wird die alte Ueberlieferung

Recht haben, die ihn damals für die Gemeinden, in deren Mitte er so lange gewirkt, aufzeichnen liefs, was er ihnen bis dahin mündlich verkündet (ibid. 3, 24). Dann aber ergriff er die Gelegenheit, bei der Mittheilung der Rede 24, 15. 16 die Gläubigen daran zu erinnern, dafs auch für sie der von Jesu in Aussicht genommene Zeitpunkt der Flucht gekommen sei. Wenn also Eusebius 3, 5 von einer Weissagung erzählt, die den Häuptern der jerusalemischen Gemeinde durch Offenbarung geworden und sie zur Flucht nach Pella veranlasst habe, so wird dies nicht ein „fliegendes Blatt“ oder eine „Apokalypse“ gewesen sein, wie sie die moderne Kritik aus Mtth. 24 auszuscheiden sucht, sondern wir erkennen in dieser Nachricht nur den sagenhaften Nachhall der Thatsache, dafs im Jahre 67 jene älteste Evangelienschrift erschien und durch die in der zeitgeschichtlichen Situation unmifsverständliche Einschaltung in 24, 15 zur Flucht mahnte. Auf diese Zeit führt, wie wir § 1 S. 4 sahen, auch die Nachricht des Irenäus über die Abfassungszeit unsers Evangeliums und eine in ihr entstandene Schrift konnte sehr wohl schon im Jahre 69 oder 70 dem zu Rom schreibenden Marcus (Vgl. Mrc., S. 4) bekannt sein.

Diese apostolische Quelle womöglich in ihrem Wortlaut aus ihren uns vorliegenden Bearbeitungen wiederherzustellen, wird immer die wichtigste Aufgabe der evangelischen Quellenkritik bleiben, und für eine, wenn auch natürlich nur annähernde, Lösung derselben liegen die Verhältnisse in der That ungewöhnlich günstig. Da unser erstes und drittes Evangelium zwei von einander unabhängige Schriften sind, so haben wir überall, wo sie, unabhängig von Marc., zusammentreffen, den Bestand der älteren von ihnen gemeinsam benutzten Quelle, deren Gestalt nach dem einfachen kritischen Grundsatz herzustellen ist, dafs die Fassung, deren Ursprung sich aus den einfachsten Motiven erklären lässt, als die secundäre gelten mufs. Steht unser erstes Evangelium in schriftstellerischer Abhängigkeit vom zweiten (§ 2), so liegt ihm überall, wo es trotzdem eine ursprünglichere Darstellung als Mrc. zeigt, dieselbe Quelle zu Grunde, die es nur treuer erhalten hat, während Mrc. sie freier bearbeitet. Tritt hier noch Lucas hinzu und zeigt Abweichungen von Marc., die entweder mit Matth. übereinstimmen oder dem Marcustext gegenüber sich als ursprünglicher erweisen, oder hat Mrc., wie die schriftstellerische Uebereinstimmung im Ausdruck zeigt, Einzelnes aus den Redestücken der apostolischen Quelle entnommen, die bei Mtth. und Luc. noch vollständiger erhalten sind, so haben wir in beiden Fällen eine dreifache Bearbeitung der Quelle vor uns, aus der sich die Gestalt des zu Grunde liegenden Textes noch im Wesentlichen mufs ermitteln lassen. Erscheint hier auch zuweilen der Sachbestand dadurch etwas verdunkelt, dafs der erste und dritte Evang. zugleich die Bearbeitung des betreffenden Stückes bei Marc. gekannt und benutzt haben, so kann dies doch oft auch dazu beitragen, dafs die Urform deutlicher sich aus der Bearbeitung herauslösen lässt. Solche Abschnitte endlich, die der erste oder dritte Evang. allein erhalten hat, die aber entweder mit Stücken der apostolischen Quelle untrennbar zusammengehören oder nach Inhalt und Form

ihnen aufs Engste verwandt sind, lassen sich wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit der Quelle zuzählen, zumal wenn sich ein einfacher Grund zeigt, weshalb sie in dem andern Evangelium weggefallen sind, oder ihre Fassung noch deutlich die Bearbeitung von einer schriftlichen Grundlage unterscheiden lässt. Im Allgemeinen hat nach Allem, was wir über seine Composition beobachtet haben, das erste Evang. das Präjudiz für sich, den Text der Quelle treuer und vollständiger erhalten zu haben. Ja, die Gestalt derselben bei Luc. erscheint zuweilen so sekundär und trümmerhaft, dafs der Gedanke nahe liegt, die Quelle habe ihm bereits in einer secundären Bearbeitung vorgelegen. Allein theils schiebt eine solche Hilfshypothese das Problem nur um eine Stufe weiter zurück, theils lässt sich die Hand des Bearbeiters vielfach so deutlich als die des dritten Evang. und Verfassers der Acta erkennen, dafs diese Hypothese aufgegeben werden mufs. Da unser Evangelist die der Quelle entlehnten Stoffe zu gröfseren Redeganzen zu gruppiren gesucht oder seinem auf Mrc. sich gründenden Pragmatismus eingereiht hat, so wird er nur in einzelnen Fällen, wo er von Mrc. abweicht, für die Reihenfolge derselben in der Quelle einen Anhaltpunkt ergeben. Vielmehr wird dafür in erster Linie von Lucas auszugehen sein, wo ohnehin, wie wir gesehen, die einzelnen Spruchreihen und Redegruppen noch in ihrer ursprünglichen Sonderung erhalten sind. Zwar beruht auch die Composition des dritten Evang. wesentlich auf Mrc., in dessen Context er nur gelegentlich Stücke aus der apostolischen Quelle pragmatisirend einschaltet (Vgl. 19, 11—27. 22, 24—30). Aber er hat an zwei Punkten umfangreichere Einschaltungen gemacht, um darin die von Mrc. gar nicht oder nur unzureichend benutzten Stoffe der apostolischen Quelle unterzubringen, nemlich zuerst in dem Abschnitt 6, 20—8, 8 und sodann in dem sogen. Reisebericht 9, 51—18, 14. Allerdings finden sich hier auch manche aus einer andern (wahrscheinlich schriftlichen) Quelle entlehnte Stoffe dazwischen geschoben oder den Stücken der Quelle angehängt (10, 38—42. 13, 10—17. 15, 11—32. 16, 19—31. 17, 11—19. 18, 9—14), und da Luc. auch einzelne Umstellungen mit der Reihenfolge des Mrc. vornimmt, deren Absicht sich noch deutlich erkennen lässt, so können immerhin, namentlich durch die Quelle veranlasst, welcher seine Zusätze entnommen sind, auch Umstellungen vorgekommen sein; aber nicht nur steht es ganz fest, dafs die in der ersten Einschaltung nachgetragenen Stücke in der Quelle vor den in der zweiten benutzten gestanden haben, sondern, wo nicht ein deutlicher Zweck seiner eine Umstellung bewirkenden Anordnung sichtbar ist, werden wir bei der durch ihn gebotenen Reihenfolge stehen bleiben müssen. Endlich wird auch Marcus, soweit bei ihm die Anordnung der Stoffe nicht durch seine schriftstellerischen Gesichtspunkte (Vgl. Mrc. Einl. § 5) bedingt ist, für die Ermittlung der Reihenfolge zu Rathe gezogen werden können. Hiernach erscheint der Versuch nicht aussichtslos, sich ein Bild von der Gestalt der apostolischen Quelle zu entwerfen, so sehr dasselbe in vielen Punkten nur auf einen mehr oder weniger hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann. Die nähere Begründung desselben muss natürlich der Detailexegese überlassen bleiben.

Nach den oben entwickelten Grundsätzen ergiebt sich als zweifellos, dafs die Quelle mit den λόγια des Täufers (Mtth. 3, 7—12. Luc. 3. 7—9. 16. 17) begann, die dann natürlich auch durch irgend ein Wort über das Auftreten desselben eingeführt sein mussten (Vgl. zu Mtth. 3, 1). Daran schlofs sich jene ältere Darstellung der Taufe Jesu, die namentlich durch das Wort, womit Jesus sein Begehren nach derselben rechtfertigte, und durch die im Gesicht an den Täufer ergehende Himmelsstimme sich characterisirt (Vgl. Jahrb. 1865, 2. S. 353. 54, Mrc., S. 49), und die ausführlichere Versuchungsgeschichte (Mtth. 4, 1—11. Luc. 4, 1—13), in der es der Quelle vor Allem auf die Worte, mit welchen Jesus die Anmuthungen des Teufels zurückwies, ankam (Vgl. Jahrb. a. a. O. S. 354. Mrc., S. 51). Könnte es hienach scheinen, als habe auch sie schon eine zusammenhängende Geschichtserzählung beabsichtigt, während doch gewifs in der Ueberlieferung Taufe und Versuchung von jeher verbunden wurden, so schwindet auch dieser Schein, wenn wir sehen, wie die Quelle dann sofort, ohne von dem Amtsantritt Jesu oder der Sammlung von Jüngern durch ihn erzählt zu haben, ihn auf den Berg steigen und dort die Rede halten liefs, in der sich Jesus seinen Anhängern gegenüber über sein Verhältnifs zum mosaischen Gesetz aussprach. Denn dafs diese Rede das Erste war, was die Quelle aus seiner Wirksamkeit mittheilte, erhellt sowohl aus der Art, wie sie der erste Evangelist Cp. 5—7 als erstes Beispiel seiner Lehrweise einführt, als daraus, dafs sie das erste Stück in der ersten Einschaltung des Lucas (6, 20—49) bildet. Wir werden freilich weder in der vielfach erweiterten Bearbeitung unsers Evang. noch in der stark verkürzten des Lucas die Urgestalt dieser Rede wiederfinden, sondern dieselbe durch eine kritische Analyse beider Bearbeitungen herstellen müssen, deren Richtigkeit sich sofort daran erproben wird, dafs dann die Einheitlichkeit der Rede und ihre geschichtlichen Beziehungen ins klarste Licht treten. Wir begegnen nun am Schlusse dieser Bergrede zum ersten Male jener Uebergangsformel (Mtth. 7, 28), die, weil sich Luc. 7, 1 offenbar als Wiedergabe derselben verräth und weil ihre periodische Wiederkehr im ersten Evang. sich aus der inneren Oeconomie desselben nicht erklären lässt (Vgl. Stud. und Krit. 1861, S. 75), nothwendig schon in der Quelle gestanden haben mufs und dort den Uebergang von einem gröfseren Redestück zu einem Erzählungsstück markirte. Welches dieses aber war, ergiebt sich daraus, dafs der erste Evang. die Reihe seiner Heilungsgeschichten mit der vom Aussätzigen begann (8, 2—4), die auch Marcus 1, 40—45 als erstes Stück aus dieser Quelle aufgenommen hat (Vgl. Jahrb. 1865, S. 336. Mrc., S. 71). Offenbar war es nicht nur das Wort, mit welchem Jesus diese Heilung vollzog (8, 3), sondern vor Allem das, womit er thatsächlich seine conservative Stellung zur gesetzlichen Ordnung bewährte (8, 4), nachdem er dieselbe in der Bergrede prinzipiell ausgesprochen, was dieser Erzählung ihre Stellung unmittelbar nach derselben verschaffte. Ihr folgte nach Mtth. 8, 5—13, wie nach Luc. 7, 1—10, der Hauptmann von Capharnaum mit dem Worte, welches dem Glauben die Heilung verhiefs (8, 10. 13. Vgl. Jahrb. 1865, S. 330), und, da sich die schrift-

stellerischen Motive, aus denen der erste Evang. die dazwischenstehenden Heilungsgeschichten anreiht, noch überall wahrnehmen lassen, die Todtenerweckung (Mtth. 9, 18—25. Vgl. Jhrb. 1865, S. 346. Mrc., S. 182), die strenggenommen nicht in diese Reihe gehört.[1]) Fand in der Quelle diese Erzählung schon wegen des Wortes an die Blutflüssige, das ihrem Glauben die Heilung verhiefs (9, 22, vgl. mit 8, 13) Aufnahme, so brachte sie nun noch das wunderbare Wort Jesu, das gleichsam den Tod in Schlaf verwandelte (9, 24).

Das zweite gröfsere Redestück der Quelle begann, da Mtth. 10 nur aus Gründen, die in der Composition des ersten Evang. liegen, vorgeschoben ist, nach Mtth. 11, 2—19, sowie nach Luc. 7, 18—35, mit der Täuferbotschaft. An die Antwort Jesu schlofs sich, wie beide Evangelien zeigen, eine Rede Jesu an das Volk, die, wenn zwischen Mtth. v. 15 und v. 16, wie wir aus Luc. 7, 29. 30 (= Mtth. 21, 31. 32) zu beweisen versuchen werden, die Parabel Mtth. 21, 28—30 ausgefallen, mit zwei von Jesu selbst gedeuteten Gleichnissen schlofs. An diese Rede mufs sich, da Luc. 7, 36—8, 3 offenbar eine Einschaltung des Evang. aus andrer Ueberlieferung ist, sofort die Parabelrede angeschlossen haben, deren erstes Stück noch Luc. 8, 4—8 aus der apostol. Quelle entlehnt ist. Bei Mrc., dem unser Evang. folgt, hat diese Rede nur aus Gründen, die in der Anlage seiner Composition liegen (Vgl. Mrc., S. 135), in Cp. 4 eine scheinbar spätere Stellung erhalten. Da die beiden Parabeln Mtth. 13, 31—33 nur aus Anlafs von Mrc. 4, 30—32 eingeschaltet sind, so bestand die Rede ursprünglich aus fünf Parabeln, in denen Jesus in klarem Gedankenfortschritt, dessen geschichtliche Beziehungen noch deutlich genug hervortreten, über die Art, wie er das Gottesreich gründen wolle, und zum Schlusse in einem ebenfalls parabolischen Wort über den Grund seines Parabellehrens sich aussprach. Ist jenes aber der geschichtliche Zweck der Parabelrede, so ist auch klar, warum die Quelle dieselbe auf das Urtheil Jesu über die mit der Art seines Auftretens unzufriednen Volksmassen folgen liefs, da er sie in dieser Rede eben über dieselbe zu verständigen suchte. Zum zweiten Male begegnen wir nun der Uebergangsformel 13, 53, welche hier zu der Erzählung von der Expedition nach dem Ostufer (Vgl. Jahrb. 1865, S. 341—45. 332) überleitete. Mrc. knüpft dieselbe nemlich in einer Weise zeitlich genau an den Schlufs der Parabelrede (Vgl. Mrc., S. 137. 66), welche aus seiner Composition nicht erklärlich wäre, wenn ihm diese zeitliche Verknüpfung beider nicht in seiner Quelle gegeben war; und dafs der erste Evang. sie lediglich aus sachlichen Gründen heraufgenommen, liegt auf der Hand. Die Quelle

1) Die Art, wie sie der erste Evangelist nach Capharnaum versetzt, erklärt sich nur daraus, dafs sie schon in der Quelle auf den Hauptmann von Capharnaum folgte und so ebendaselbst spielte. Auch Marc., der nur durch den sachlichen Gesichtspunkt, unter den er sie stellt, bewogen ist, sie viel später zu bringen, scheint sie dorthin zu versetzen, und Lucas, der die viel ausgeführtere Darstellung des Marc. bringen wollte, ersetzt sie in seiner Einschaltung (7, 11—17) durch eine analoge Geschichte aus andrer Ueberlieferung. Ich hoffe aber zu zeigen, wie schon die Quelle die Hinweisung Jesu auf die Jesajastelle in dem in der Quelle gleichfolgenden Wort 11, 5 ausdrücklich durch eine Beziehung auf Wunderthaten, wie die Reinigung des Aussätzigen und die Todtenerweckung, die sie bereits erzählt hatte, ergänzte.

wollte mit dieser Erzählung zuerst die beiden denkwürdigen Worte Jesu (8, 20. 22. Vgl. Luc. 9, 58. 60) aufbewahren, die nur in der Situation, in der sie gesprochen, ganz zu verstehen waren, die Erzählung selbst aber drehte sich um das wunderbare Wort, in dem die Ohrenzeugen seine Herrschaft über die Natur wahrzunehmen glaubten (8, 26. 27), und um das Machtwort, mit dem er die Dämonen austrieb (8, 32). An die Erwähnung der Heimkehr von dieser Expedition scheint sich, wie in unserm ersten Evang., die Heilung des Gichtbrüchigen (9, 1—8. Vgl. Jahrb., S. 337. Marc., S. 76) angeschlossen zu haben.

Das dritte gröfsere Redestück der Quelle begann die Aussendungsrede, welche Luc. als erstes Hauptstück seiner zweiten Einschaltung unmittelbar nach den Sprüchen Luc. 9, 57—60 (= Mtth. 8, 19—22) bringt, wenn auch mit geänderter Adresse (10, 2—16). Wir werden zeigen, wie derselben der Abschnitt Mtth. 10, 17—39 eben so fremd ist, wie ihr die vom ersten Evang. nach 11, 21—24 verpflanzten Sprüche angehört haben müssen (Luc. 10, 12—15), weil nur sie den dritten Evang. bewegen konnten, mit dieser Rede die aufsergaliläische Wirksamkeit Jesu zu eröffnen. Da sich hieran nach Luc. 10, 17—20 sofort die Worte an die rückkehrenden Jünger anschlossen, so kann die Uebergangsformel Mtth. 11, 1 hier nicht an ihrer richtigen Stelle stehen, sondern erst am Schlusse nach weiter daran geschlossenen Jüngeranweisungen gestanden haben. Hier allein nemlich kann, wie schon Holtzmann, S. 147 sah, an die Seligpreisung der Zwölf (Luc. 10, 21—24 = Mtth. 11, 25—30. 13, 16. 17) sich der Rangstreit und die Rede Jesu über das demüthige Dienen und den Lohn im Gottesreich angeschlossen haben, die Luc. für die Geschichte des letzten Mahles aufgespart hat (22, 24—30).[1]) Dann folgten das Gebet des Herrn und die Ermahnungen zum rechten Beten, die Mtth. in die Bergrede verpflanzt hat (6, 9—13. 7, 7—11), nur ohne die Parabel, die doch, wie wir zeigen werden, im engsten Zusammenhange mit den folgenden Sprüchen steht (11, 1—13). Hier also kann die Quelle erst mit Mtth. 11, 1 von den Jüngerunterweisungen zu den folgenden Erzählungen übergegangen sein, von denen die beiden ersten nur die thatsächliche Illustration zu der Verheifsung der Gebetserhörung bildeten. Es waren dies die Geschichte vom cananäischen Weibe (Mtth. 15, 22—28, Vgl. Jahrb. 1865, S. 331), welche Mrc.

1) Es ist diese Rede neben der Aussendungsrede die einzige, die in der Quelle an die Zwölf speziell gerichtet war, wie Luc. 22, 30 (= Matth. 19, 28) zeigt, weshalb auch Marc. seine Reminiscenzen daran (9, 33—35. 10, 28—31. 42—45) ausdrücklich vor diesen gesprochen sein läfst und namentlich den Rangstreit selbst 9, 33 nach Capharnaum versetzt, von wo nach der Quelle Jesus die Jünger ausgesandt und wo er also die rückkehrenden empfangen zu haben scheint. Hierher hat auch Matth. noch ihren Eingang versetzt (18, 3), während, wie ich zu zeigen hoffe, der weitere Uebergang zu Luc. 22, 25—27 (bei Matth. nach Marc. erhalten in 20, 25—27) nach 23, 8. 9 versprengt ist. An Luc. 22, 27 schlofs sich dann die Parabel Luc. 14, 8—11 an, deren Schlufsspruch noch Matth. 23, 12 erhalten ist (Vgl. z. d. St.) und die den Uebergang zu der Verheifsung Luc. 22, 29. 30 bildet, die Matth., wieder durch Marc. 10, 28 ff. veranlafst, in ihrem vollständigen Zusammenhange sammt der Schlufsparabel 19, 27—20, 16 gebracht hat. An die Stelle dieser Rede hat Luc. wieder ein ähnliches Stück, aber aus der apostol. Quelle, gesetzt (10, 25—37), das auch die dienende Liebe empfiehlt, dem er aber ein Pendant aus eigner Ueberlieferung hinzugefügt hat, welches ihr gegenüber das Hören des Worts als das Eine, was Noth thut, characterisirt (10, 38—42).

und ihm nach unser Mtth. rein aus sachlichen Gründen seinem Cap. 7 eingereiht hat (Vgl. Mrc., S. 254), und die schon formell so ähnliche Blindenheilung (9, 27—30, vgl. Jahrb. a. a. O. S. 335). Dafs diese aber in der Quelle mit Luc. 11, 14. 15 verbunden war, zeigt noch deutlich Mtth. 9, 32—34.

Diese Dämonenaustreibung bildete aber schon in der Quelle die Einleitung zu der Vertheidigungsrede Jesu wider den Vorwurf der Teufelsgenossenschaft, welche den vierten grofsen Redeabschnitt eröffnet. Ihr folgte in der Quelle die Rede wider die Zeichenforderer, die sich, wie jene, aus Mtth. 12. Luc. 11 noch vollständig herstellen lässt, und zwischen ihnen stand die Anekdote von den Verwandten Jesu, die Luc., da er sie nach Mrc. schon gebracht, wieder durch ein verwandtes Stück (11, 27. 28) ersetzt hat (Vgl. Jahrb. 1865, S. 326. 27. Mrc., S. 133). Auf Luc. 11, 36 müssen nun in der Quelle das von Luc. bereits antizipirte Stück (Luc. 10, 25—37), das Mtth. 22, 35—40 nur theilweise erhalten ist, und wahrscheinlich noch vor demselben die Sprüche über die rechte Art der Sabbathfeier (Mtth. 12, 3—8) gestanden haben, die Luc. nachdem er 6, 3—5 aus Mrc. gebracht, natürlich wegliefs, zusammen mit der Sabbathheilung der apostolischen Quelle, die er 14, 1—6 (Vgl. Mtth. 12, 10—12) seinem Pragmatismus zu Liebe eingereiht hat. Doch lässt sich die Stellung dieser beiden Stücke immerhin am wenigsten sicher bestimmen. Jedenfalls aber folgte dann die grofse Strafrede Luc. 11, 39—52, die Mtth. auf Anlafs von Mrc. 12, 38—40 erst Cp. 23 bringt und die noch Mrc. nach 12, 28—34 in nahem Zusammenhange mit Luc. 10, 25—37 gelesen haben mufs. Den Schlufs dieser Strafrede (Mtth. 23, 37—39), die sich ebenfalls in ihrer Urgestalt noch vollkommen herstellen lässt, hat Luc., da er in die v. 37. 38 gezeichnete Situation unmöglich hineinpasste, abgeschnitten, um ihn 13, 34. 35 mit einem analogen Ausspruch zu verbinden. Die Quelle aber, die hier zusammenstellte, was sie von Erinnerungen an die Conflicte Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten aufbewahrte, knüpfte an die Weissagung in 11, 49 nun noch eine Rede an die Jünger, welche im Hinblick auf die auch ihnen drohenden Verfolgungen vor Menschenfurcht warnte und mit der Verheifsung göttlichen Beistandes sie tröstete (Luc. 12, 2—12 = Mtth. 10, 17—33). Da unser Evang. das letzte Redestück dieses Abschnitts in die Aussendungsrede verflochten hat, erklärt sich, wie die auf dasselbe folgende Uebergangsformel verloren gegangen oder vielmehr, mit der Schlufsformel des vorigen Abschnitts verschmolzen, am Schlusse der Aussendungsrede (11, 1) erscheint. Mit einer solchen mufs nemlich die Quelle hier zu der von Luc. bereits nach Mrc. gebrachten Speisungsgeschichte übergegangen sein, die dort bereits mit einem Rückzuge Jesu begann (Vgl. Jahrb. 1865, S. 347. Mrc., S. 226. 27), wie ein solcher nur nach den im vorigen geschilderten Conflicten mit der herrschenden Partei motivirt erscheint. Es war dies vielleicht die einzige Geschichte, die nicht sowohl um des Wortes Jesu Mtth. 14, 16 willen (obwohl sie in der Urrelation wesentlich auf die Erfüllung desselben herauskommt), als um der wunderbaren Machtthat Jesu selbst willen in die Quelle aufgenommen war.

Um so mehr wird mit ihr aufs Engste die Geschichte zusammengehören, die Luc. 12, 13—21 folgt und die dann ihrerseits zu der, wie wir zeigen werden, unauflöslich mit ihr verbundenen Jüngerrede v. 22—34 überleitete, welche den fünften grofsen Abschnitt eröffnete und welche unser Matthäus seiner Bergrede einverleibte (6, 19—34). An die Erwähnung der himmlischen Schätze und der beständigen Richtung des Herzens auf dieselben schlofs nun die Quelle wieder eine kleine Parabelrede, welche die von Jesu geforderte Wachsamkeit und stete Bereitschaft im Dienst des Herrn durch den Hinweis auf die unvermuthete Wiederkunft desselben und die dabei abzulegende Rechenschaft als die wahre Klugheit characterisirte. Denn wir werden zeigen, wie Luc. 12, 35—36 nur der Ueberrest der Parabel von den zehn Jungfrauen ist (Vgl. zu Mtth. 25, 13) und wie die die Schlufsgnome derselben erläuternden folgenden Verse (37. 38) zu dem noch Mtth. 24, 43—51 erhaltenen Schlufs der Rede (Luc. 12, 39—48) überleiteten. Unmöglich aber kann die Art, wie Luc. 12, 49 die Rede plötzlich eine ganz neue Wendung nimmt, ursprünglich sein, und da Luc. die letzte Parabel im Vorigen speziell auf eine Frage des Petrus (v. 41) und damit auf seine besondere Rangstellung bezieht, so liegt die Vermuthung nahe, dafs hier in der Quelle die Verheifsung an Petrus stand, die mit dem Petrusbekenntnifs, das seine Einleitung bildete (Mtth. 16, 13—18), bei Luc., der dieses bereits nach Mrc. gebracht hatte, fortfallen musste. Haben wir demnach hier in der Quelle das Original des Abschnittes Mrc. 8, 27—30, so bildete für die dortige erste Leidensverkündigung Jesu (8, 31—33) die erste Leidensverkündigung unsrer Quelle (Luc. 12, 49. 50) die Grundlage, und daran schlossen sich vielleicht die Worte, welche der Einschaltung Luc. 22, 35—38 zu Grunde liegen. Denn jedenfalls folgte, wie bei Mrc. 8, 34—9, 1, auch hier eine Leidensverkündigung an die Jünger (Luc. 12, 51. 52), die im ersten Evang., wie die gleichen im vorigen Abschnitt, in die Aussendungsrede verflochten erscheint (10, 34—36). Die kleine in ihren geschichtlichen Beziehungen noch so durchsichtige Volksrede 12, 54—59 (Vgl. Mtth. 16, 2. 3. 5, 25. 26) bildete dann den Uebergang zu gelegentlichen Ermahnungen an das Volk, die wahrscheinlich mit der Parabel vom Feigenbaum abschlossen (13, 1—9). Da die Sabbathheilung Luc. 13, 10—17 aus einer andern Ueberlieferung stammt, knüpften sich daran zwei Parabeln, welche die Bestimmung des Gottesreichs für das ganze Volk aussprachen (Luc. 13, 18—21, von unserm Evang. mit Mrc. nach Mtth. 13 versetzt), und dann eine ernste Warnung, welche auf den Ausschlufs Vieler vom Gottesreich und die Berufung der Heiden hinweist (13, 23—29. Vgl. Mtth. 7, 13. 14. 22. 23. 8, 11. 12). Darauf folgten, an die in der Anecdote 13, 31—33 enthaltene Leidensverkündigung angeknüpft, die direct den Uebergang des Gottesreichs von den Juden zu den Heiden weissagenden Parabeln von den rebellischen Weingärtnern und vom grofsen Gastmahl (14, 15—24), dessen nur bei Matth. (22, 1—14) erhaltener zweiter Theil zu der Volksrede überleitete, in welcher Jesus die ernsten Anforderungen der Jüngerschaft darlegte (Luc. 14, 25—35. Vgl. Matth. 10, 37—39. 5, 13.

Mrc. 8, 34. 35).[1]) Endlich bildeten die beiden Gleichnisse vom ungerechten Haushalter (Luc. 16, 1—9) und von den anvertrauten Pfunden (s. u. Anm. 1), welche die rechte Klugheit und Treue in der Benutzung des irdischen Gutes lehren und in die Spruchreihe Luc. 16, 10—13 (Vgl. zu Mtth. 6, 24) auslaufen, den Uebergang zu der Rede vom Aergernifs (Luc. 17, 1—4), die der erste Evang. auf Anlafs von Mrc. 9, 42 in Mtth. 18, 6—35 vollständig wiedergegeben hat. Von da leitete die Uebergangsformel Mtth. 19, 1, wie der davon Luc. 9, 28 noch erhaltene Rest zeigt, zu der Verklärungsgeschichte über, die schon in der Quelle mit der Heilung des Mondsüchtigen verbunden war (Vgl. Jahrb. 1865, S. 350 ff. Mrc., S. 294 ff.). Wenn jene als Seitenstück zur Taufgeschichte schon wegen der Gottesstimme Mtth. 17, 5 nicht fehlen durfte, so diese wegen des bedeutsamen Schlufswortes Mtth. 17, 20, das, da Luc. die Geschichte selbst nach Mrc. schon Cp. 9 gebracht hatte, allein noch Luc. 17, 6 erhalten ist.

An die Parabel 17, 7—10, die wenigstens ihrer Grundlage nach der Quelle angehören dürfte, da sie namentlich im Eingange den Sprachcharacter derselben sehr deutlich zeigt, schlofs sich nun das sechste gröfsere Redestück und hier dürfte die Ermahnung zu einer Liebe, die nicht nach Vergeltung trachtet, ihre Stelle gefunden haben, wie sie die Grundlage von Luc. 14, 12—14 bildet, und die Grundlage von Mtth. 25, 31—46, welche im letzten Gericht der barmherzigen Liebesübung den höchsten Lohn versprach. Hier brachte denn auch die Quelle die erste directe Erwähnung der Wiederkunft, die in Luc. 12, 35—48 nur in parabolischen Bildern angedeutet war, und daran schlossen sich dann, da Luc. 17, 11—19 offenbar aus einer andern Ueberlieferung stammt, die beiden grofsen Parusiereden, die unser Evang. in Mtth. 24 zusammengearbeitet hat, von denen die eine nach Mrc. 13 von beiden Evangelisten an den Schlufs der jerusalemitischen Wirksamkeit Jesu versetzt ist, die andre sich nach Luc. 17, 20(22)—18, 8 noch vollständig herstellen lässt. Dann leitete die Quelle mit der letzten Uebergangsformel (Mtth. 26, 1) zu der Salbungsgeschichte über (Vgl. Jahrb. 1865, S. 356. Mrc., S. 441), welche mit dem auf sein Begräbnifs vorausweisenden Worte Jesu (26, 12) den Schlufs des Ganzen bildete.

Es erhellt hieraus, dafs die Kirchenväter mit vollem Recht in unserm griechischen Matthäus immer noch die alte Apostelschrift sahen, die ihrem wesent-

---

1) Dafs Luc. 13, 34 — 14, 11 anderwärts seinen Platz in der Quelle hatte, haben wir bereits gesehen, und dasselbe wird von 14, 12—14 gelten, da dieses Stück ebenfalls nur wegen der v. 1 gesetzten Situation hier eingeschoben ist. Diese Situation hat aber Luc. eben wegen der Parabel vom Gastmahl erfunden, die also jedenfalls hier stand und die, wie noch aus unserm Matth. erhellt, in der Quelle das Pendant zu dem Gleichnifs von den rebellischen Winzern bildete, das beide mit Marc. in die Geschichte der letzten Wirksamkeit Jesu in Jerusalem verflochten. In Cp. 15 hat Lucas zwei Parabeln der apostolischen Quelle, die in ihr eine ganz andre Beziehung hatten (Vgl. zu Matth. 18, 14), mit der vom verlornen Sohne verbunden, die er nach andrer Ueberlieferung bringt, und ähnlich Cp. 16 die vom ungerechten Haushalter mit dem Gleichnifs vom reichen Mann und armen Lazarus. Letztere scheint aber nur an die Stelle des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden getreten zu sein, das Lucas 19, 12—27 seinem Pragmatismus zu Liebe einflicht, während es unser Evang. in seine grofse Parusierede verarbeitet hat (25, 14—30), obwohl es mit der Parusie garnichts zu

lichen Inhalte nach in denselben übergegangen ist,[1]) während Luc. zwar Einiges mehr aus ihr erhalten, aber Vieles auch gar nicht und Vieles so verkürzt und verarbeitet gegeben hat, dafs kaum mehr die zu Grunde liegende Quelle erkannt werden konnte. Ebenso klar ist, wie eine Schrift, deren Hauptabsicht so sichtlich auf die Erhaltung und Sammlung der Aussprüche Jesu gerichtet war, in der die eingestreuten skizzenhaften Erzählungen fast sämmtlich nur den geschichtlichen Rahmen für einzelne wichtige Aussprüche Jesu bildeten, ihrem Hauptinhalt nach als eine Zusammenstellung der *λόγια κυριακά* characterisirt werden konnte. (Vgl. § 1). Nur die gangbare Bezeichnung derselben als eine Rede- oder Spruchsammlung wird als irreführend aufgegeben werden müssen; denn den eigentlichen Reden, die sich in klarem Gedankenfortschritt um ein bestimmtes Thema drehen oder sich auf einen bestimmten geschichtlichen Anlafs beziehen, stehen doch auch häufig nur locker verbundene Spruchreihen und Parabelgruppen zur Seite, in denen ebensogut schon der älteste Concipient Verwandtes zusammengestellt haben kann; ganz aphoristische einzelne Sprüche oder Parabeln aber, von deren Zusammenstellung man sich ohnehin kaum eine rechte Vorstellung machen kann, lassen sich nirgend mit Sicherheit in ihr nachweisen, da auch Sprüche, wie Mtth. 5, 7—9. 23. 24. 7, 6. 15, 13, soweit sie in der Quelle standen, leicht in irgend eine Spruchreihe oder Rede verflochten gewesen sein können. Ebenso setzt das, was wir von Papias über diese Schrift hören, durchaus nicht voraus, dafs dieselbe eine völlig plan- und ordnungslose Zusammenhäufung der Redestoffe gewesen ist. Rührt dieselbe von einem Ohrenzeugen her, so mufs die Reihenfolge der gröfseren Reden, sowie die Verbindung einzelner Redestücke unter sich oder mit kleineren Erzählungen auf bestimmter Erinnerung beruhen, und hier dienten offenbar die die einzelnen Abschnitte der Schrift theilenden Erzählungsgruppen, soweit dieselben meist einzelne hervorragende Ereignisse des Lebens

---

thun hat. Ueber die in der Einleitung zu dem Gleichnifs 16, 19—31 verarbeiteten Sprüche der apostol. Quelle vgl. zu Matth. 11, 15.

1) Sicher ausgefallen ist, abgesehen von vereinzelten Sprüchen, nur die geschichtliche Einleitung der Sprüche vom Gebet (Luc. 11, 1), der Spruchreihe vom Sorgen und Schätzesammeln (12, 13—21) und vielleicht die der zweiten Parusierede (17, 20—22), sowie einige mit solchen Spruchreihen verbundene Parabeln (11, 5—8. 14, 28—33), weil der Evang. dieselben in gröfsere Reden hineinverflochten hat. Ferner die Rede an die rückkehrenden Jünger (10, 17—20), da bei ihm nach seiner Auffassung der Aussendungsrede das wirkliche Ausgehen und also auch die Rückkehr der Jünger wegfallen mufste, sowie die Anecdoten 13, 1—5. 31—33, für die er in dem seiner Darstellung zu Grunde liegenden geschichtlichen Gerüst des Marc. keine Stelle fand. Mit Luc. 13, 1—5 fiel aber auch die daran geschlossene Parabel v. 6—9 fort. Ueber der directeren Leidensverkündigung aus Marc. (Mtth 16, 21—23) ist die dunklere indirecte Luc. 12, 49. 50, über der folgenden Jüngerrede (Mtth. 16, 24—28) die Weissagung an die Jünger fortgefallen, welche die Grundlage von Luc. 22, 35. 36 bildet. Von dem Parabelpaar Luc. 15, 3—10 ist die zweite Hälfte weggefallen, weil sie zu der Beziehung, die der Evang., durch Marc. veranlasst, der ersten gab (Vgl. zu Matth. 18, 10. 14), nicht pafste; und aus ganz gleichem Grunde die zweite Hälfte von Luc. 17, 26—30 und die mit der Parabel von den Talenten verbundene vom ungerechten Haushalter (16, 1—9). Ebenso fand Luc. 12, 37. 38 in seiner Verarbeitung des betreffenden Abschnitts, die Stücke Luc. 17, 7—10. 14, 22—24 im Zusammenhange mit seiner Verarbeitung von Matth. 25, 35—46 und die Parabel 10, 30—37 neben seiner Verwendung des Stücks, zu dem sie gehört (wenn sie aus der Quelle stammt), keine Stelle mehr.

Jesu enthalten, dem Verfasser selbst bereits zur zeitlichen Orientirung. Anderes dagegen, das nicht mehr in der Erinnerung irgend wie zeitlich fixirt werden konnte, musste nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengereiht werden, und so entstanden Verbindungen wie die des Aussätzigen mit der Bergrede, der Cananäerin mit den Sprüchen vom Gebet, oder Gruppen wie die Jüngerreden im 3., die Streitreden im 4., die eschatologischen Reden im 6. Abschnitt und ähnliches. Diese sachliche Anordnung, durch die manche Redestücke, wie z. B. die grofse Strafrede Luc. 11, offenbar als zu früh gestellt erscheinen, war aber schon dadurch herbeigeführt, dafs die Schrift überhaupt keine zusammenhängende Geschichtsdarstellung enthielt und darum die letzte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und die sogen. Leidensgeschichte, die ohne eine solche gar nicht berührt werden konnten und in die zeitlich so manches hineingehörte, in ihr gar keine Stelle fanden. Dies hing übrigens auch wohl damit zusammen, dafs diese Schrift, wie schon die älteste Nachricht über ihre Entstehung andeutet, aus der mündlichen apostolischen Ueberlieferung hervorwuchs und diese ihr Gepräge in Jerusalem erhielt, wo man natürlich die dort vor Aller Augen geschehenen Dinge nicht erst erzählen durfte. Gewifs hat sich die abgeschliffene Form vieler jener kurzen Erzählungsstücke schon bei der mündlichen Verkündigung der Apostel in den engeren Kreisen der Gläubigen, die doch wohl vorwiegend auf die lehrhaften Pointen derselben gerichtet war, festgestellt; in ihr hat sich auf Grund gemeinsamer Erinnerung die Form auch längerer Reden erhalten, in ihr ist gewifs schon manches sachlich verwandte so zusammengefügt, wie unsre Evangelisten es in ihrer Quelle lasen und wie wir es noch aus ihren Bearbeitungen reconstruiren können. Umsomehr bleibt diese Schrift, in deren richtiger Erkenntnifs das Wesen der Eichhornschen Urevangeliumshypothese, wie der Gieselerschen Traditionshypothese zu seinem Rechte kommt (Vgl. Mrc., S. 16), für uns eine Quelle ersten Ranges, deren Bestand und Gestalt zu ermitteln eine der wichtigsten Aufgaben der Evangelienkritik sein mufs.

§ 4. Der griechische Matthäus.

Unser erstes Evang. beginnt mit einem Geschlechtsregister, welches durchweg darauf angelegt ist zu zeigen, dafs Jesus der aus dem Samen Abrahams stammende Davidide sei, in welchem nach der göttlichen Leitung des davidischen Hauses das seit dem Exil untergegangene Königthum desselben wiederhergestellt werden musste (1, 1—17). Da nun aber nach 1, 16 Jesus nicht der leibliche Sohn des Davididen Joseph, sondern nur der Sohn seiner Ehegattin war, so zeigt 1, 18—25, wie er der Verheifsung gemäfs (1, 22. 23) von dieser im Stande der Jungfrauschaft geboren, aber erst nachdem Joseph sie auf ausdrücklichen göttlichen Befehl trotz ihrer Schwangerschaft heimgeführt, so dafs er von vornherein als sein rechtmäfsiger Sohn und als Erbe der auf seinem Hause ruhenden Verheifsung adoptirt war. Wir erfahren sodann, wie dem auf Grund der Weis-

sagung (2, 5. 6) in Bethlehem geborenen Königskinde von den heidnischen Weisen gehuldigt (2, 1—12), wie dasselbe von dem derzeitigen Könige seines Volks verfolgt und nur durch wunderbare göttliche Fügungen errettet ist (2, 13—18), wie beides schon in der Weissagung vorgesehen (Vgl. v. 15. 17. 18). Der Schluſs des Cap. zeigt endlich in offenbar apologetischer Weise, wie es kam, daſs das Königskind nicht in der alten Königsstadt, sondern, ebenfalls der Weissagung gemäſs (Vgl. v. 23), in dem verachteten galiläischen Nazareth aufwuchs. Diese Geburts- und Kindheitsgeschichte, die unser Evang. der Vorgeschichte des Mrc. voraufschickt, kann gleichsam als das Programm seiner Schrift betrachtet werden. Dieselbe will Jesum als den verheiſsenen König Israels d. h. als den Messias darstellen, dessen Schicksale von Anfang an der Weissagung entsprochen haben, zugleich aber klarlegen, wie schon die Geschichte seiner Kindheit es vorangedeutet habe, daſs er von den Obersten seines Volkes verfolgt, dagegen von den fernen Heiden als Messias anerkannt sei. Daher lässt der Evang. auch sofort in der weiteren Vorgeschichte den Täufer die Nähe des (von ihm zu errichtenden) Reiches verkündigen (3, 2) und die herrschenden Hauptrichtungen im Volk, die nachmals sein Verhalten gegen Jesum bestimmten, von vornherein als grundverderbt characterisiren (3, 7). Das Auftreten Jesu in der Nordmark des Landes motivirt er nicht nur wieder durch eine Prophetenstelle, sondern deutet in derselben an, wie grade den am meisten mit Heiden durchsetzten Landestheilen zuerst das Licht des messianischen Heiles aufging (4, 14—16). Indem dann Jesus mit der frohen Botschaft vom Reiche auftritt (4, 23), die selbst die Bewohner des benachbarten Heidenlandes herbeizieht und von Jesu geheilt werden lässt (v. 24), gestaltet der Evang. die erste Rede, die er aus der apostolischen Quelle bringt, durch seine Erweiterungen zu einer umfassenden (freilich die alttestamentliche im vollen Umfange bestätigenden, vgl. 5, 17. 7, 12) Gesetzgebung für das von dem Messias zu gründende Reich (Cp. 5—7) und weist auch die im Folgenden geschilderte Heilthätigkeit des Messias als eine in der Weissagung bereits vorgesehene nach (8, 17). Dabei unterlässt er nicht, gleich in die zweite seiner Heilungsgeschichten einen Ausspruch Jesu einzuschalten, der prophetisch auf die Berufung der Heiden und die Verwerfung Israels hinweist (v. 11. 12). Indem der Evang. an die Spitze seines zweiten Theils die Aussendungsrede stellt und dieselbe auf die spätere Apostelmission bezieht (Vgl. S. 18), gewinnt er nicht nur eine Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie Jesus ursprünglich dieselbe ausschliefslich für das Volk der Verheiſsung bestimmt habe (10, 5. 6), sondern gestaltet dieselbe auch durch die Einschaltung der Weissagungen über das künftige Jüngerschicksal (10, 17—39) selbst zu einer Weissagung von der Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus und seine Sache im Volke fand, wie sie der ganze Theil in ihrem Beginne schildert. Indem er aber das Verhalten Jesu dieser Feindschaft gegenüber als der Weissagung entsprechend characterisirt (12, 17 ff.), unterlässt er nicht, auch hier mit dem Prophetenwort auf die schliefsliche Theilnahme der Heiden am Heil hinzuweisen (v. 21). Dagegen wird die Verstockung des Volkes 13, 14. 15

als eine Erfüllung eines Prophetenworts dargestellt und ebenso die derselben entsprechende parabolische Lehrweise Jesu (13, 35); der Acker, auf dem die Saat des Evangeliums gestreut wird, wird nun nicht mehr als das Volk Israel, sondern als die Welt bezeichnet (13, 38) und der Theil mit der Ermordung des Täufers geschlossen (Vgl. S. 12), die ebenfalls nach 17, 12 prophetisch auf das Endschicksal Jesu hinweist.

Ist somit die Verstockung des Volks, dem das Heil ursprünglich bestimmt war, entschieden, so wird es nun im dritten Theil die Hauptaufgabe Jesu, durch die Unterweisung der Jünger den Grund zu legen und die Ordnungen festzustellen für seine Gemeinde, in der sich nunmehr zunächst das Reich des Messias verwirklichen soll, das in der Gesammtheit des Volks keine Stätte mehr findet. Da von nun an der Evangelist ganz dem Faden des Mrc. folgt, können sich die eigenthümlichen Gesichtspunkte desselben nur in den dem Texte desselben eingefügten Zusätzen zeigen. Da fällt aber sofort die bedeutsame Rolle auf, welche Petrus als der Apostel, der nachmals den entscheidenden Schritt zur Sammlung der Messiasgemeinde aus der Volksgemeinde Israels thun sollte, in diesen Zusätzen spielt. Gleich im ersten Stück schaltet der Evang. in die Geschichte von der Ueberfahrt nach der Speisung einen Zug ein, der diesen Jünger in seiner ganzen Eigenthümlichkeit uns vor Augen führt und zugleich zeigt, woher allein ihm die Kraft zur Ausrichtung seiner grofsen Aufgabe gegeben werden kann (14, 28—31). Auch im zweiten Abschnitt ist es Petrus, der Jesum zu dem für die spätere Gemeinde so wichtigen Ausspruch über die rechte Anwendung der alttestamentlichen Reinigkeitsgesetze provozirt (15, 15), welcher bei unserm Evang. durch die Einschaltung v. 13. 14 eine noch prinzipiellere Bedeutung empfängt. Im dritten Abschnitt ist besonders characteristisch, dafs der Evang. sich scheut, Jesum das heidnische Gebiet betreten zu lassen (15, 21—29) und ausdrücklich andeutet, wie durch die Gewährung der Bitte der Heidin, der gegenüber er seine Bestimmung für Israel nachdrücklich wahrt (15, 24), das Volk Israel in keiner Weise im Vollgenufs des ihm zugedachten Heils verkürzt sei (Vgl. 15, 29—31 und dazu S. 12). Nachdem aber im folgenden Abschnitt, der den Höhepunkt des Theils bildet, noch einmal die Feindseligkeit der herrschenden Parteien (16, 1, vgl. 3, 7), vor deren Irrlehre (16, 12) Jesus seine Jünger warnen muss, gezeigt und constatirt ist, wie das Volk im Grofsen und Ganzen für die eigentliche Bedeutung seiner Erscheinung kein Verständnifs hat (16, 14), bringt der Evang. aus der apostol. Quelle die Verheifsung an Petrus, wonach Jesus auf ihn seine Gemeinde gründen will und ihm (nach der Fassung des Evang.) die Leitung derselben übergiebt (16, 18. 19). Im fünften Abschnitt, dessen Mittelpunkt die Verklärungsgeschichte bildet, spielte schon in seinen beiden Quellen Petrus eine hervorragende Rolle (16, 22. 23. 17, 1. 4), im sechsten aber hat er wieder eine Erzählung eingeschaltet, in welcher Petrus als das anerkannte Haupt des Jüngerkreises erscheint und eine Belehrung über eine für die Zukunft der Gemeinde entscheidende Frage empfängt (17, 24—27). Auch in der grofsen Rede des Cp. 18

handelt es sich um wichtige Vorschriften für das Leben der Gemeinde (18, 17), in der sich das Gottesreich verwirklicht, wie der Evang. selbst durch seine Fassung der Frage in 18, 1 andeutet, und zu der letzten derselben giebt wieder eine Frage des Petrus Anlafs (18, 21), wie im siebenten Abschnitt zu der Besprechung des letzten Hauptthemas (19, 27). Auch in dem Zusatz 19, 10—12 handelt es sich darum, wie die Interessen des Gottesreichs unter Umständen selbst fordern können, auf die gottgesetzte Ordnung des Ehestandes zu verzichten.

Im vierten Haupttheil wird der Einzug in Jerusalem und der Jubelruf der Kinder als die Erfüllung einer Prophetenstelle nachgewiesen (21, 4. 5. 21, 16). In der gesteigerten Conflictszene mit den Hierarchen wird 21, 43 auf den Uebergang des Gottesreichs von den Juden zu den Heiden und 22, 7 in durchsichtiger Allegorie auf die Zerstörung Jerusalems hingewiesen. Die Leidensgeschichte des fünften Theils beginnt mit einer Weissagung Jesu auf seinen bevorstehenden Ausgang (26, 2); in der Erzählung vom Verrath des Judas (v. 15) klingt bereits die Prophetenstelle an, deren Erfüllung nachher eingehend am Ende des Jüngers nachgewiesen wird (27, 3—10); in der Gefangennehmung Jesu wird wiederholt auf die Erfüllung der Weissagung hingewiesen (26, 54. 56) und 27, 34. 43 die Erfüllung von Prophetenworten angedeutet. Die Zusätze 27, 19. 24 zeigen die heidnische Gattin des Pilatus besorgt um die Rettung Jesu und diesen selbst die Blutschuld von sich ablehnend, während das Volk, von seinen Führern aufgewiegelt, in rasender Verblendung die von Jesu 23, 35 gedrohte Strafe für dieselbe auf sein Haupt herabruft (27, 25). Vor Allem aber zeigt die Geschichte von den Grabeswächtern (27, 62—66. 28, 11—15), wie die Häupter des Volks, die dasselbe zur Feindschaft gegen Jesum verführt, nun auch noch durch den letzten gröfsten Betrug den Eindruck des Auferstehungswunders zu paralysiren suchen. Endlich erscheint der erhöhte Christus seinen Jüngern als der König Himmels und der Erde und verheifst ihnen seine bleibende Gnadengegenwart (28, 16—20). Der als der Erbe des Königthums in Israel Angekündigte (Cp. 1) ist also, nachdem er von dem durch seine Autoritäten verführten Volke verworfen und getödtet, zur Rechten Gottes erhöht, und zwar nicht der König Israels, aber der messianische Weltherrscher geworden, der seine Boten nicht mehr, wie er es anfänglich beabsichtigt (10, 5. Vgl. 15, 24), zu Israel, sondern, wie er es 24, 14. 26, 13 bereits vorangedeutet, zu allen Völkern sendet (28, 19). Er ist durch das ganze Evangelium erwiesen als der verheifsene König Israels, in dem sich die Weissagung erfüllt hat; er hat sein Reich gegründet, aber durch die Schuld des Volkes ist es gekommen, dafs dasselbe von Israel genommen und den Heiden gegeben ist (21, 43).

Sind dies die lehrhaften Grundgedanken des Evang., die überall in den ihm eigenthümlichen Zügen hervortreten, so erhellt, dafs die gewöhnliche Zweckbestimmung desselben, wonach es den Beweis für die Messianität Jesu führen soll, nicht ausreicht; denn Judenchristen glauben ja als solche an seine Messianität, und die Absicht, noch ungläubige Juden für den Messiasglauben zu gewinnen

(Vgl. noch Holtzmann, S. 382), so wenig sie sicher bei solchen Schriften auszuschliefsen ist, kann doch immer bei einem Evang., das so tief in die Details der Lehre Jesu eingeht, nur einen Nebenzweck gebildet haben. Es mufs also, ähnlich wie beim Marcusevang. (Vgl. Mrc., S. 23), ein besondrer Anlafs in den Zeitverhältnissen gelegen haben, welcher eine Stärkung des Glaubens an die Messianität Jesu als ein Bedürfnifs erscheinen liefs. Dieses konnte aber nie dringender gefühlt werden als zu der Zeit, wo der Untergang des jüdischen Staates und seiner Hauptstadt alle nationalen Hoffnungen, die sich für die Judenchristen immer noch an die Messianität Jesu geknüpft hatten, zertrümmerte. Mochte schon die Thatsache, dafs der Messiasglaube unter den Völkern umher gepredigt wurde und dort einen Anklang fand, wie er ihn in Israel nie gefunden, und so die Heiden vor Israel der messianischen Segnungen theilhaftig werden liefs, ihnen schweren Anstofs bereitet haben, so musste derselbe jetzt seinen Höhepunkt erreichen. Denn was sie auch in Jesu gefunden und von ihm empfangen haben mochten, der Messias Israels schien der nicht sein zu können, der so wenig der Verheifsung gemäfs die in Israel vollendete Theokratie zum heiligen Centralpunkte aller Weltvölker gemacht hatte, dafs vielmehr im unmittelbaren Zusammenhange mit seinem Auftreten die Katastrophe hereingebrochen war, die Israel von Gott verlassen und von den Heiden zertreten gezeigt hatte. Erhellte aber aus der Darstellung unsers Evang., dafs dieser Ausgang der Geschichte Israels lediglich durch das von seinen Autoritäten verführte Volk verschuldet und von Jesu selbst klar vorausgesehen und verkündigt war, so war dieser Anstofs freilich gehoben. Aber dabei blieb es, dafs das von der Weissagung in Aussicht genommene Ziel damit vereitelt war; zu einer irdischen Verwirklichung des Gottesreichs in den Formen der nationalen Theokratie war es nicht gekommen und konnte es nach dieser Katastrophe nicht mehr kommen. Dies ist der einfache Grund, weshalb unser Evang. an die Stelle des von Jesu verkündigten Gottesreichs das Himmelreich d. h. die volle Verwirklichung desselben im Jenseits (Vgl. zu 3, 2) setzt, und im Diesseits die Verwirklichung desselben nur in der Form der ἐκκλησία (Vgl. den dritten Theil) in Aussicht nimmt.

Aber es handelte sich nicht blofs um die Rechtfertigung der scheinbar der Weissagung widersprechenden Form der Verheifsungserfüllung, sondern auch ebenso um die Frage, wie es mit der göttlichen Ordnung des alttestamentlichen Gesetzes werden solle. Hatte schon bisher gewifs durch den Verkehr der Judenchristen mit den Heidenchristen sich unwillkürlich die Abrogation mancher gesetzlichen Observanz vollzogen, so machte ja der Untergang des jüdischen Staates und der Fall des Tempels einem grofsen Theile der gesetzlichen Ordnung ein Ende und schien so zerstörend in die Heiligthümer Israels einzugreifen, die doch der Messias für immer zu sichern gekommen war. Daher das sichtliche Interesse des Evang. hervorzuheben, wie Jesus das Gesetz in seinem ganzen Umfange anerkannt (5, 17), selbst die orthodoxe Gesetzeslehre als solche zur Nachachtung empfohlen (23, 2. 3) und nur die pharisäischen Traditionen verworfen habe

(15, 13); wie er die Opferdarbringung (5, 23) und die stricteste Sabbathobservanz (24, 20) bei den Seinen vorausgesetzt, die priesterlichen Prärogative gewahrt (8, 4. 23, 23) und die Tempelsteuer entrichtet habe (17, 27). Allein er hat nicht nur eine andre Erfüllung des Gesetzes gelehrt, als die buchstäbelnde Schriftgelehrsamkeit (5, 20); er hat sich auch das Recht zugesprochen, den Seinen eine Erfüllung des Sabbathgesetzes zu gestatten, welche dem Buchstaben des Gesetzes gegenüber als Profanation des Sabbath bezeichnet werden konnte (12, 5. 8), und die Sprüche 15, 11. 17—20 erhalten wenigstens in der Fassung unsers Evang. unzweifelhaft eine gewisse Antithese gegen die Speise- und Reinigkeitsgesetze des Alten Bundes. Nach ihm also hat Jesus von vornherein nur eine solche Gültigkeit des Gesetzes in Aussicht genommen, welche durch den Wegfall einzelner gesetzlichen Ordnungen nicht tangirt wurde. Nun hat aber Jesus, an dessen Person ohnehin der messiasgläubige Jude mehr hat als an dem Tempelinstitut (12, 6), selbst den Untergang des Tempels geweissagt (24, 2) und also die Abrogation des ganzen damit zusammenhängenden Cultus vorausgesehen (Vgl. auch 17, 26). Nicht umsonst aber weist das Evang. wiederholt darauf hin, wie Jesus das Liebesgebot für das Gröfste im Gesetz erklärte (22, 40. Vgl. 7, 12. 23, 23) und darauf verwies, dafs schon die alttestamentliche Schrift dasselbe höher gewerthet habe als den Opferdienst (9, 13. 12, 7), der mit dem Tempel dahinfiel. Wie es also die theilweise Nichterfüllung der Weissagung rechtfertigen will, so rechtfertigt es auch die theilweise Abrogation des Gesetzes, die Jesus nicht gewollt, von der er aber vorausgesehen, dafs sie durch die Schuld des Volkes werde herbeigeführt werden. Freilich kennt er auch eine prinzipielle ἀνομία, die er bereits von Jesu bekämpft sein lässt (7, 22. 23. 13, 41. 24, 11. 12);[1]) aber nicht die Gebote des mosaischen Gesetzes lässt Jesus durch seine Jünger den Völkern auferlegen, sondern seine Gebote (28, 20), die freilich nur die rechte Erfüllung des im Gesetz geoffenbarten Gotteswillens sicherstellen wollen (5, 17—20. 48). Wie in der Apokalypse und im Jacobusbrief (Vgl. m. bibl. Theol. § 135, a. 52, a) sind es die mit den ewigen Gottesgeboten wesentlich identischen Gebote Christi, in deren Erfüllung der Evang. das alttestamentliche Ideal der Gerechtigkeit durch den Messias unter Juden und Heiden verwirklicht findet, und in diesem Sinne sucht er unter den schweren Erfahrungen der Zeit den Glauben an ihn als den Erfüller des Gesetzes und der Propheten neu zu stärken und zu beleben.

Dafs aber unser Evang. nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, erhellt aus 22, 7, wo es unzweifelhaft auf diese Thatsache hinweist, wenn auch die Art, wie die Weissagung 24, 29 noch völlig unverändert reproduzirt wird, zeigt, dafs es nur unmittelbar nach dieser Katastrophe geschrieben sein kann. Wenn

1) Dafs er dabei nicht an die paulinische Gesetzesabrogation denkt, zeigt, abgesehen von allem vorher Dargelegten, dafs mit dem Zunehmen dieser ἀνομία die Liebe erkaltet (24, 12), die Paulus nicht anders, wie Jesus, für das Hauptgebot erklärt hat, und dafs er ihr nicht die Befolgung des Gesetzes, sondern die Erfüllung des göttlichen Willens entgegensetzt, wie er ihn gelehrt hat (7, 21). Nicht nach Gesetzeswerken wird im Gericht vergolten, sondern nach dem Verhalten, worin sich die rechte Jüngerschaft bewährt (16, 27, vgl. mit v. 24. 25), und nach der barmherzigen Liebesübung (25, 31—46).

man auf eine Reihe von Stellen hingewiesen hat, welche den Bestand des jüdischen Volkslebens und des Tempelcultus voraussetzen (5, 23. 35. 8, 4. 15, 5. 23, 2. 16—21), so rühren diese sämmtlich aus der ältesten Quelle her und beweisen überhaupt nur die Geschichtlichkeit der dort überlieferten Worte Jesu. Eine Erzählung, wie 17, 24—27, behielt ihr Interesse auch nach dem Falle des Tempels, nur dafs sie freilich da nicht erst erdichtet werden konnte. Nach 23, 35 war der Tod des nach der Eroberung von Gamala ermordeten Baruch noch im frischen Andenken; die nach 28, 19 von Jesu verordnete Heidenmission war bereits im vollen Zuge und näherte sich ihrem Ziele, das sie noch vor dem Ende erreichen musste (24, 14); es war bereits eine Verfolgung eingetreten, in welcher der Hafs der Heiden gegen die Christen als solche sich entladen hatte (24, 9), ohne Zweifel die neronische, die den geschichtlichen Hintergrund der Apokalypse bildet. Dafs der Verf. mit diesem Buche bekannt ist, kann nach 24, 30 nicht bezweifelt werden (Vgl. auch 24, 31. 22, 2. 3. 13, 42. 50). Auch das 10, 23 Jesu in den Mund gelegte Weissagungswort, obwohl es ausdrücklich unter Voraussetzungen gesprochen gedacht ist, die sich nach 28, 19 geändert hatten, behielt immerhin noch seine Wahrheit. Kam der Herr jetzt, wie denn sein Kommen nach 24, 29 unmittelbar bevorstand, so war immerhin die Mission innerhalb Palästinas noch nicht vollendet, vielleicht hatten noch nicht einmal alle Apostel das Land verlassen, und jedenfalls lebten noch manche von ihnen, wie der Herr es 16, 28 vorhergesagt hatte.

Dafs unser Evang. von keinem Apostel herrührt, erkannten wir schon aus der Art, wie es sich von dem Werk eines Apostelschülers abhängig zeigt (§ 2) und wie es die in der apostolischen Quelle überlieferten Stoffe frei verarbeitet. Wenn der Evangelist Spruchreihen, deren ursprüngliche Selbstständigkeit und geschichtliche Veranlassung wir noch aus andern Quellen nachweisen können, kunstvoll in andere Reden hineinverflicht, so kann er diese Worte nicht selbst gehört haben, da sie ihm dann mit ihrer geschichtlichen Veranlassung unlösbar verknüpft sein mussten (Vgl. z. B. die Verflechtung des Herrengebets in die Bergrede, die Verflechtung der beiden Parusiereden und die Umdeutung der Aussendungsrede durch die Einschaltung von 10, 17—39). Ein Ohrenzeuge konnte nicht Sprüchen, wie 5, 25. 26. 13, 16. 17, oder Parabeln, wie 18, 10—14. 25, 14—30, eine so augenfällig unrichtige Beziehung geben, wie dieselbe sie in seinem Zusammenhange erhalten, er konnte nicht wiederholt und sogar dicht hintereinander (24, 23. 26) Sprüche bringen, die doch nur Variationen desselben Ausspruchs Jesu sind, er konnte nicht in die Parabeln allegorisirende Züge verflechten und ihnen eine allegorisirende Deutung geben, die ihrem ursprünglichen Sinne völlig fremd waren (Vgl. z. B. die Parabel vom Unkraut und vom Gastmahl), oder in Sprüche, wie 7, 22. 23. 24, 11. 12 deutliche Beziehungen auf spätere Zeitverhältnisse hineinlegen (Vgl. auch 23, 35). Der Verfasser ist aber nicht nur kein Apostel, er steht auch sichtlich in keinem directen Zusammenhange mehr mit dem Kreise der Augen- und Ohrenzeugen. Man mag über die Geschichtlichkeit der

Ueberlieferungen aus der Vorgeschichte, die ihm eigenthümlich sind, noch so günstig urtheilen; dafs sie nicht in Kreisen gesammelt sind, die den Lebensverhältnissen Jesu nahe standen, zeigt seine zu Tage liegende Unbekanntschaft damit, dafs das galiläische Nazareth der ursprüngliche Wohnsitz der Eltern Jesu war (2, 22. 23). Ebensowenig kann der Evang., der von der Erscheinung Jesu vor den Frauen nur den völlig farblosen Bericht 28, 9. 10 giebt und die vor den Jüngern vollends in ein Gesammtbild zusammenfasst, das gar nicht in strengem Sinne ein geschichtlicher Bericht sein will (28, 16—20), noch mit den Zeugen der Auferstehung Jesu verkehrt haben. Wie wäre es auch sonst denkbar, dafs er den aus seinen schriftlichen Quellen entlehnten Stoffen so wenig Neues und Zuverlässiges hinzuzufügen wusste? Da sind zuerst die beiden Petrusgeschichten (14, 28—31. 17, 24—27), deren erste, ohnehin dem Originalbericht des Petrusschülers von dem Ereignifs, bei dem sie vorgefallen sein soll, völlig fremd, den dringenden Verdacht erweckt, ursprünglich als eine Allegorie auf den wankenden Glauben des verleugnenden Petrus gemeint gewesen zu sein, deren andre mit einem Worte Jesu schliefst, das offenbar in der Ueberlieferung bereits eine seinem contextgemäfsen Originalsinn fast entgegengesetzte Fassung erhalten hat. Die Erzählung über das Ende des Judas lehnt sich eingestandenermafsen an die Deutung eines Ortsnamens (27, 8), wie die von der Grabeswache an das jüdische Gerede vom Leichendiebstahl (28, 15), die von ihm herzugebrachten Wunderzeichen beim Tode Jesu führen auf angebliche Geistererscheinungen (27, 53) zurück; alle diese Züge tragen also den ausgeprägten Character volksthümlicher Ueberlieferungen. Andre, wie das Händewaschen des Pilatus und der Traum seiner Gattin (27, 19. 24) waren wenigstens nicht bei den Augenzeugen des Lebens Jesu zu erfragen. Nur die Kehrseite dieses völligen Mangels an Nachrichten aus erster Hand ist es, wenn der Verf. vielfältig die Marcusdarstellung reflexionsmäfsig zu verbessern oder auszuführen sucht (Vgl. § 2). So durchsichtig die Motive sind, aus denen sich die Verdoppelung der Gaderener und des Blinden von Jericho, die Zusammenziehung der Feigenbaumsgeschichte und die Vereinfachung der Mahlbestellung, die kunstvollere Gliederung der Gethsemane- und Verleugnungszene, die dramatisirende Steigerung der Entlarvung des Verräthers und der Szene vor Pilatus erklärt, irgend eine selbstständige Ueberlieferung kann eben solchen Aenderungen nicht zu Grunde liegen. Am eclatantesten tritt dies aber hervor, wenn der Evang. nicht nach anderweitigen Nachrichten, sondern lediglich nach der Voraussetzung, dafs die alttestamentliche Weissagung buchstäblich erfüllt sein müsse, die Erzählung ergänzt oder berichtigt (21, 2—7. 26, 15. 27, 34. 43) und wenn er Weissagungsworte ex eventu umgestaltet (16, 21 c. prll. 23, 35). Ja, nicht einmal eine auf augenzeugenschaftlicher Ueberlieferung ruhende lebendige Anschauung von den Verhältnissen besitzt der Verf., wenn er aus einer Zeitangabe des Mrc. geschichtlich undenkbare Motive erschliefst (4, 12. 12, 15. 16) oder, die sachliche Folge bei Mrc. für die zeitliche nehmend, sich einen offenbaren Anachronismus zu Schulden kommen lässt (14, 12. 13).

Undenkbar ist aber, dafs ein in Palästina oder seiner näheren Umgebung lebender Schriftsteller ums Jahr 70 nicht noch in engerem Zusammenhange mit der Ueberlieferung der Augenzeugen stehen sollte. Die gangbare Annahme, dafs der Verfasser ein Palästinenser war, wird also aufgegeben werden müssen.[1]) Und in der That lässt sich die von jeher als ungeschichtlich erkannte Zusammenstellung der Pharisäer und Sadducäer (3, 7. 16, 1) bei einem solchen schwer begreifen und ebensowenig, dafs er nach seiner Aenderung 15, 1 offenbar nicht mehr versteht, woher Marcus 7, 1 grade nur die Schriftgelehrten von Jerusalem gekommen sein läfst. Von einer selbstständigen Kenntnifs des heiligen Landes wäre die Erwähnung von Magadan (15, 39) die einzige Spur, die wir nur leider gar nicht mehr verificiren können. Ob ihm die Identität des Rama der Prophetenstelle (2, 18) mit dem Arimathia des Mrc. (27, 57) klar war, ist doch sehr zweifelhaft, seine Erwähnung der Wüste Judäas (3, 1) ist mindestens sehr mifsverständlich, seine Vertauschung von Gerasa mit Gadara (8, 28) zeigt gewifs nicht von genauer Kenntnifs der Oertlichkeit und die Art, wie er Palästina als ἡ γῆ ἐκείνη bezeichnet (9, 26. 31), spricht gewifs nicht dafür, dafs er selbst ein Palästinenser war.[2]) Dann aber werden auch die Leser, für die das Evang. geschrieben ist, zunächst in der Diaspora zu suchen sein. Dagegen spricht natürlich nicht, dafs das Verständnifs des (ohnehin bei den Juden üblichen) Namens Ἰησοῦς vorausgesetzt wird (1, 21), dessen Bedeutung doch wohl jedem Gläubigen aus der Beschneidung deutlich gemacht wurde, zumal dicht daneben der Name Immanuel erklärt wird (1, 23), wie 27, 33 der Name Golgotha, und 27, 46 sogar der ganze Psalmspruch gedolmetscht wird.[3]) Wir werden also an griechischredende Juden zu denken haben, und wenn die Art, wie die Namen Nazareth (2, 23), Gethsemane (26, 36) und Golgotha (27, 33) eingeführt werden, zeigt, dafs diese

1) Freilich beruht auch die Annahme, dafs er im Ostjordanlande schrieb (Vgl. noch Holtzm., S. 415) auf einer unzweifelhaft falschen Erklärung von 19, 1; aber dafs er Jerusalem die heilige Stadt nennt (4, 5. 27, 53), dafs er den Namen des Hohenpriesters und des Procurator kennt, dafs er ein schriftgelehrter Jude war, der, wie wir sehen werden, das A. T. im Urtext las, kann natürlich auch nicht für seine palästinensische Abkunft beweisen.

2) Bem. noch seine Fassung von 21, 2, die mindestens zeigt, dafs er das von Marc. vorausgesetzte Verhältnifs der beiden Orte nicht richtig auffafste, die Weglassung von Marc. 11, 16 und des πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν v. 17, die deutlich zeigt, dafs ihm die ganz bestimmte Beziehung dieser Worte auf die Localität im Vorhof der Heiden und der Gebrauch, auf den sich jener Detailzug bezieht, unbekannt war, die Aenderung von Marc. 15, 16 (Vgl. 27, 27), die offenbar zeigt, dafs ihm die Beschreibung der Localität bei Marc. nicht mehr durchsichtig war, und die Aenderung der Wetterzeichen in 16, 2. 3, die doch in der Quelle (Luc. 12, 54. 55) wohl die in Palästina üblichen waren.

3) Die Verweisung auf die Abhängigkeit von Marc. bei den beiden letzten Stellen genügt doch nicht ganz. So gut der Evang. Marc. 7, 3. 4 und die Erläuterung der πρώτη τῶν ἀζύμων Marc. 14, 12 wegliefs, weil seinen Lesern die jüdischen Reinigungs- und Passahgebräuche hinlänglich bekannt waren, und die für seine Leser unnöthige Bemerkung über die Auferstehungsleugnung der Sadducäer (Marc. 12, 18) in eine Angabe des Streitpunkts umschmolz (Mtth. 22, 23), so gut hätte er auch diese Dolmetschungen weglassen können, wenn sie seine Leser nicht gebraucht hätten. Dafs aber 2, 23 nur für Kenner der prophetischen Ausdrucksweise verständlich war (Holtzm., S. 384), gilt natürlich nur von dem, der dem Verf. seine Beweisführung nachrechnen wollte, aber nicht von Lesern, die sich einfach das Resultat seiner schriftgelehrten Forschung gesagt sein liefsen.

Lokalitäten den Lesern nicht ohne weiteres bekannt sind, und wenn dieselben der Erläuterung eines Gebrauchs, wie des 27, 15 erwähnten, bedürfen, so können sie nicht für palästinensische gehalten werden. Dazu kommt, dafs die offenbare Polemik gegen einen durch eine falsche Prophetie unterstützten Libertinismus (7, 11. 12), wie er nach 24, 11. 12 von Jesu geweissagt und 13, 41 mit dem Gerichte bedroht wird, genau gegen die in der Apokalypse, sowie im Judasbrief und 2. Petri bekämpfte Erscheinung gerichtet ist (Vgl. bibl. Theol. § 112, b. d. § 113, a. § 128, d. § 135, a. Anm. 4. § 136, c.) und voraussetzt, dafs die judenchristlichen Leser im Verkehr mit heidenchristlichen Kreisen standen, in denen die paulinische Freiheitslehre zu solchen Ausschreitungen gemifsbraucht wurde, was selbstverständlich nur in der Diaspora der Fall gewesen sein kann.

Schon hieraus ergiebt sich, dafs unser Evang. nur eine originalgriechische Schrift sein kann,[1]) wie aus ihrer schriftstellerischen Abhängigkeit von dem griechischen Marcusevang. (§ 2) und einer griech. Uebersetzung der apostol. Quelle (§ 3) ohnehin evident ist. Das wird denn weiter dadurch bestätigt, dafs der Evang. in den ihm eigenthümlichen Abschnitten bei der Wiedergabe alttestamentlicher Stellen sichtlich die LXX kennt und gebraucht.[2]) Und zwar thut er dies nicht nur, wo er durch die schon bei Mrc. 4, 12 ihm vorliegende Anspielung auf Jesaj. 6, 9. 10 in der Form der LXX dazu veranlasst wurde, sich ebenderselben anzuschliefsen (13, 14. 15), sondern auch in ganz selbstständigen Citationen, wie 1, 23. 2, 18. 4, 15. 16. 12, 21. 21, 5; ja auf die Citate 13, 35. 21, 16 konnte er nur von der ihm bekannten Uebersetzung der LXX aus kommen. Andrerseits zeigt sich unser Evangelist dadurch als einen Schriftgelehrten, dafs er vielfach in seinen Citaten von der gangbaren Uebersetzung auf den Urtext zurückgeht, ja ein Citat, wie 2, 6, ist durchaus selbstständig nach demselben wiedergegeben, und auf manche

---

1) Den Beweis dafür hätte man freilich nicht auf die Dolmetschung aramäischer Worte stützen sollen, wie 1, 23. 27, 33. 46, die ja auch Zusatz des Uebersetzers sein könnte, noch auf etliche Wortspiele (6, 16. 21, 41. 24, 7) oder echt griechische Wortbildungen (6, 7. Vgl. noch Holtzm., S. 269), die nur für eine Freiheit der Uebersetzung beweisen würden, wie sie immer bei der griechischen Wiedergabe der von Jesu aramäisch gesprochenen Worte angenommen werden mufs, wenn man nicht Worte, die zu den ächtesten Ueberlieferungen gehören, für ganz frei erfundene erklären will; denn nur 21, 41 wird unter den oben angeführten Stellen von der Hand des Evang. herrühren. Vor Allem aber sollte man die wunderliche Berufung auf das weibliche Geschlecht des hebr. רוּחַ ruhen lassen (Vgl. noch Hilgenfeld, Zeitschrift f. w. Th. 1867, S. 315), da ja das *πνεῦμα ἅγιον* Matth. 1, 18 weder männlichen Geschlechts ist, noch männliche Funktionen ausübt.

2) Hiebei kommen natürlich nicht nur die Citate in den pragmatischen Nachweisungen der Weissagungserfüllung, sondern auch die Zusätze des Evangelisten in Worten Jesu, wie 13, 14. 15. 21, 16, in Betracht. Dagegen folgen die aus Marc. oder der Uebersetzung der apostol. Quelle entlehnten Citate selbstverständlich den LXX, da beide durchweg nach den LXX citirten mit Ausnahme von Marc. 14, 27 (Matth. 26, 31) und Luc. 7, 27 (Matth. 11, 10), wo die Uebersetzung der LXX dem von dem Spruche gemachten Gebrauch nicht entspricht (Vgl. auch das *ἐν* in Matth. 22, 37 = Luc. 10, 27 und dazu Marc., S. 401. Anm.). Hier handelt es sich aber nicht um Benutzung des Grundtextes, sondern um selbstständige Wiedergabe des aramäischen Wortes Jesu entweder durch Petrus, wenn er die Herrenworte in Gegenwart des Marc. anführte, oder durch den Uebersetzer der aramäischen Quelle (Vgl. Marc., S. 41 Anm. S. 454 Anm.). Hienach ist die oft nicht ganz correcte, weil auf unrichtiger Quellenscheidung beruhende Unterscheidung der Citate in unserm Evangelium zu berichtigen.

Allegationen, wie 2, 15. 23. 8, 17. 12, 18—20. 27, 9. 10, konnte er nur vom Urtext aus kommen. An sich nun stand es auch einem Uebersetzer frei, die Citate seiner Vorlage entweder nach den LXX wiederzugeben oder den in ihr gebrauchten hebr. Grundtext (resp. dessen aramäische Uebersetzung) selbstständig zu übersetzen. Allein die Stellen, auf die der Verf. nur von den LXX aus kommen konnte, sowie die, in welchen nur seine Uebersetzung des Urtextes die Allegation möglich machte (Vgl. 8, 17. 13, 35^{b}), beweisen unzweifelhaft, dafs unser Evang. eine griechische Originalschrift ist. Wie aber die Thatsache, dafs nur in den Zusätzen des Evang. sich eine selbstständige Bearbeitung des Grundtextes zeigt, dieselben von den aus seinen Quellen herrührenden Abschnitten unterscheiden lehrt, so wird diese Scheidung auch bestätigt durch den durch sie hindurchgehenden eigenthümlichen Sprachcharacter. Von einem Schriftsteller, der seine Citate mit so stereotypen Formeln einführt (Vgl. 1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. 27, 9), lässt sich nur erwarten, dafs er auch sonst durch die gleichmäfsige Wiederholung gewisser Wendungen seine Hand erkennbar machen werde. Es hängt noch mit den dem Evang. eigenthümlichen lehrhaften Gesichtspunkten zusammen, wenn er (mit Ausnahme von 6, 33. 12, 28. 21, 31. 43, wo der Ausdruck seiner Quellen stehn geblieben) das Gottesreich stehend als *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bezeichnet, und zuweilen als das Reich Christi (Vgl. 13, 41. 16, 28. 20, 21 und dazu m. bibl. Theol. § 138, c.). Ferner gehören der späteren apostolischen Lehrsprache an: das nur bei ihm vorkommende *παρουσία* (24, 3. 37. 39), *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (13, 39. 40. 49. 24, 3. 28, 10), *ὁ αἰὼν οὗτος-μέλλων* (12, 32. Vgl. Mrc. 10, 30: *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος*, Luc. 20, 35 *ὁ αἰὼν ἐκεῖνος*), *ὁ πονηρός* vom Teufel (13, 19. 38, ganz anders in der Quelle: 5, 37. 39. 6, 13), *ὁ κόσμος* im paulin.-johanneischen Sinne (5, 14. 13, 38. 18, 7, in der Quelle nur im physischen Sinne) und *ἡ γῆ* von den Erdbewohnern (5, 13), *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* (4, 23. 9, 35. 24, 14. Vgl. 13, 19), *ἀνομία* im technischen Sinn von 7, 23. 13, 41. 24, 12 (ganz anders in der Quelle: 23, 28). Bem. aufserdem feierliche Bezeichnungen, wie *ὁ θεὸς ὁ ζῶν* (16, 16. 26, 63) und *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* (neben dem und statt des *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* der Quelle: 5, 48. 6, 14. 26. 32. 15, 13. 18, 35. 23, 9), *ἄγγελος κυρίου* (1, 24. 2, 13. 19. 28, 2), *ἡ ἁγία πόλις* (4, 5. 27, 53) für Jerusalem, das der Verf. selbstständig nur noch mit dem griechischen *Ἱεροσόλυμα* statt des *Ἱερουσαλήμ* der Quelle (Mtth. 23, 37) bezeichnet, *οἱ ἅγιοι* (27, 52) von den alttestamentlichen Frommen, die in der Quelle *οἱ δίκαιοι* heifsen, *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* (8, 12. 13, 38), *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* von dem Synedrium (21, 23. 26, 3. 47. 27, 1. Vgl. v. 3. 12. 20. 28, 11. 12) neben dem aus Mrc. aufgenommenen dreigliedrigen Ausdruck (Vgl. 16, 21. 26, 57 und andere Modificationen nach Marcus: 20, 18. 27, 41). Von Lieblingsworten des Evangelisten fällt besonders in die Augen das monotone *τότε*, das gegen 60 Mal an Stelle jeder Verbindungspartikel die Erzählung fortführt, das *λέγων* (לֵאמֹר), das nicht nur einige 30mal mit verb. dic., sondern gegen 50mal mit andern Verbis verbunden wird, das einige 50mal wiederkehrende

προσέρχεσθαι und insbesondre das blofs ausmalende προσελθών, das einige 30 Mal vorkommende pluralische ὄχλοι (Bem. insbesondere ὄχλοι πολλοί: 4, 25. 8, 1. 12, 15. 13, 2. 15, 30. 19, 2), das ἀποκρίνεσθαι im weiteren Sinne des hebr. עָנָה (wie 11, 25) und insbesondere das gegen 50 Mal vorkommende ἀποκριθείς, ἀναχωρεῖν und λεγόμενος.[1]) Characteristisch sind ihm die Formeln τί σοι (ὑμῖν) δοκεῖ; (17, 25. 18, 12. 21, 28. 22, 17. 42. 26, 66), συμβούλιον λαμβάνειν (12, 14. 22, 15. 27, 1. 7. 28, 12), κατ' ὄναρ (1, 20. 2, 12. 13. 19. 22. 27, 19), ποιεῖν ὡς (1, 24. 21, 6. 26, 19. 28, 15. Vgl. 20, 15), μέχρι (ἕως) τῆς σήμερον (11, 23. 27, 8. 28, 15), ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ (11, 25. 12, 1. 14, 1), sowie solche Ausdrücke, die wenigstens wiederholt bei ihm, sonst aber in den synoptischen Evang. oder im ganzen N. T. nicht mehr vorkommen, wie διστάζειν, ἐξετάζειν, καταποντίζεσθαι, μεταίρειν, συντάττειν, πρωΐα, ψευδομάρτυρ, οἰκιακός, ἀθῷος, ἰνατί, ἄραγε und ἄπαρτι (Vgl. auch das ἐστάθη 2, 9. 27, 11). Besonders deutlich tritt die Hand des Evang. da zu Tage, wo seine eigne Ausdrucksweise sich ausdrücklich von der seinen Quellen entlehnten unterscheidet. Während die apostol. Quelle προσφέρειν δῶρον nur vom Opfern braucht (5, 23. 24. 8, 4), braucht der Evang. es auch anders (2, 11), während μαλακός dort „weich" heifst (11, 8), braucht der Evang. μαλακία wiederholt von Krankheiten (4, 23. 9, 35. 10, 1). Das ἀποστρέφειν der Quelle (5, 42) ist ganz anders vom Evang. gebraucht 26, 52. 27, 3, ebenso das ὁμολογεῖν (10, 32) in 7, 23. 14, 7, das ὀνειδίζειν (5, 11) in 11, 20, das ῥαπίζειν (5, 39) in 26, 67, das τελεῖν (7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1) in 10, 23. 17, 24, das ἰσχύειν (5, 13. Vgl. Luc. 13, 24. 14, 29. 30) in 8, 28, wo auch das παρελθεῖν, wie 26, 39. 42 nach Mrc. und anders als 5, 18. 14, 15. 24, 34. 35 steht, das μαθητεύειν (13, 52) in 27, 57. 28, 19, das περισσεύειν (5, 20. 14, 20) in 13, 12. 25, 29, das in der Quelle so häufige φαίνεσθαι völlig anders 1, 20. 2, 7. 13. 19. 24, 30 von himmlischen Erscheinungen, auch wohl das εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ (3, 9. 9, 3) in 21, 38. Ebenso das ἱκανός der Quelle (3, 11. 8, 8) in 28, 12, das in ihr so häufige θησαυρός in 2, 11, vielleicht auch das Ἰουδαία der Quelle (24, 16) in 2, 1. 5. 22. 3, 1. Das ὅθεν, das die Quelle 12, 44. 25, 24. 26 local braucht, gebraucht der Evang. logisch 14, 7, das ἐφ ὅσον (25, 40) zeitlich (9, 15). Das dem σεισμός (8, 24. 24, 7) entsprechende σείειν braucht der Evang. auch bildlich, das κατοι-

1) Das τότε kommt schon in den Reden der Quelle sehr häufig vor, und vielleicht schon ganz in der Art, wie es unserm Evang. so geläufig geworden: 12, 45 (Luc. 11, 26), 22, 8 (Luc. 14, 21), Luc. 13, 26. 21, 10. Ganz eigenthümlich ist unserm Evang. das ἀπὸ τότε (4, 17. 16, 21. 26, 16). Das προσέρχεσθαι kommt natürlich in der Quelle ebenfalls schon vor, aber das προσελθοῦσα nur (9, 20 = Luc. 8, 44) und keineswegs blofs ausmalend. Das singulare ὄχλος ist wohl überall aus Marc., wie das λέγων c. dat. 21, 2, da der Evang. gerade im Unterschiede von den andern Evangelien stets das absolute λέγων hat; das ἀναχωρεῖν und λεγόμενος findet sich je einmal auch bei Marc. (Vgl. 3, 7. 15, 7), letzteres in etwas anderem Sinne, wie ersteres in der Quelle (Mtth. 9, 24). Absichtlich nicht aufgeführt ist das ἐῤῥέθην, das 5, 21—43 aus der Quelle herrührt, während das ῥηθέν nur in den schon erwähnten Citationsformeln vorkommt, und das συνάγειν, das im Activ meist aus der Quelle, im Med. meist aus Marc. herrührt. Von anderen Ausdrücken, die schon in seinen Quellen vorkommen, aber unserm Evang. besonders beliebt sind, bem. noch μέλλειν, προσφέρειν, τάφος (—φή), ὅστις, ὅπως, οὕτως, ἐκεῖθεν, ἐπάνω (ganz anders Marc. 14, 5), σφόδρα, λίαν und das διατί.

κεῖν (12, 45. 23, 21) kommt bei ihm nur in der eigenthümlichen Verbindung mit εἰς vor (2, 23. 4, 13), die seine Bedeutung wesentlich ändert, und die passive Wendung des ὁμοιοῦσθαι rührt wohl überall von seiner Hand her (6, 8. 7, 24. 26. 13, 24. 18, 23. 22, 2. 25, 1). Während die Quelle ἀργύριον hat (25, 18. 27) hat der Evang. sechsmal ἀργύρια (Vgl. 10, 9: ἄργυρος), das in der Quelle wohl ausnahmslos nachstehende ἐκεῖνος hat der Evang., vielleicht nach Mrc., mehrfach vorangestellt. Während der Evang. nach Mrc. διδαχή von der Lehrweise braucht (7, 29. 22, 33), braucht er es selbstständig vom Inhalte der Lehre (16, 12), ebenso αἰτία 19, 3. 10 anders als 27, 37 nach Mrc., αὐλή 26, 3. 58 anders als 26, 69 nach Mrc., ἐμπαίζειν 2, 16 anders als 20, 19. 27, 29. 31. 41 nach Mrc. Nach Mrc. schreibt er σπλαγχνίζεσθαι mit ἐπὶ c. Acc. 15, 32, anders selbstständig 9, 36. 14, 14, mit Mrc. und der Quelle περιάγειν c. Acc. (9, 35. 23, 15), während er es intrans. braucht (4, 23). Statt des ἀναστῆναι des Mrc. hat er stehend ἐγερθῆναι, das er nur einmal nach Mrc. mit ἐκ verbindet (17, 9).

Dafs ein Schriftsteller, wie unser Evang., eine Menge von Ausdrücken dem A. T. (meist durch Vermittlung der LXX) entlehnt, ist leicht begreiflich und wird die Detailexegese vielfach nachweisen. Im Uebrigen hat sein Stil nur wenig Characteristisches, was bei der starken Abhängigkeit von seinen Quellen nicht auffallen kann. Er zeigt eine gewisse Vorliebe für den Gen. absol. (namentlich vor ἰδού) und gebraucht ihn vielfach auch da, wo sein Subject im Hauptsatz als Dat. wiederkehrt. Das Particip, das er überhaupt häufig in den Text des Mrc. einführt, um die Rede periodischer zu gestalten, stellt er gern dem Subject voran, nicht selten auch den Genitiv vor das Substantiv, von dem er abhängt, oder er trennt ihn von demselben durch die Copula. Während das Adverb. mit gewissen stehenden Ausnahmen, zu denen besonders die Ortsadverbia gehören, wenn nicht ein besondrer Nachdruck auf ihnen liegt, gewöhnlich dem Verb. finit. vorangeht, folgt es, wo nicht (wie immer bei οὕτως) ein besondrer Nachdruck darauf liegt, dem Imperativ. Das Praesens hist. wechselt sehr zufällig mit dem Aor., auch das schon in seiner Quelle häufige Imperf. braucht er nicht selten und lange nicht so correct als Mrc., sondern oft rein als erzählendes Tempus. Sehr häufig aber ersetzt er auch das Praes. oder Imp. des Mrc. durch den Aorist. Wenn Mrc. so häufig das Subject ergänzen lässt, so liebt er es wenigstens durch ὁ δέ, οἱ δέ anzudeuten. Selbstständig schreibend setzt er, wenigstens im Hauptsatz, wo nicht besondre Gründe des Nachdrucks eine andre Wortstellung verlangen, das Subject voran, während er es mit Mrc. und der apostol. Quelle meist nachstellt. Asyndeta liebt er namentlich bei raschen Wechselreden oder wo eine Zeitbestimmung, wie τότε, πάλιν, ἐν ἐκείνῃ τ. ἡμ. (τ. καιρ.), an der Spitze des Satzes steht, sonst schreitet die Erzählung fast ebenso constant mit δέ fort, wie bei Mrc. mit καί, das er überaus häufig in δέ verwandelt. Bemerkenswerth ist seine Vorliebe für die Praepos. ἀπό (1, 24. 3, 4. 8, 1. 27, 64. 28, 7), das er so oft an die Stelle des ἐκ bei Mrc. setzt (3, 16. 14, 2. 17, 18. 21, 8. 24, 1. Vgl. 16, 21). Aus

alledem erhellt, dafs sich die Bearbeitung des Evang. noch deutlich genug von den ihm vorliegenden Quellen abhebt, und dafs auch hiedurch die Auffassung des griechischen Matthäus als einer Zusammenarbeitung des apostolischen Matthäus mit unserm Marcusevangelium sich bestätigt.

§ 5. Kritische Rückblicke.

Die im Vorigen entwickelte Anschauung von dem Ursprung und der Beschaffenheit des ersten Evangeliums steht im schärfsten Widerspruch mit der von der Tübinger Schule erneuerten Griesbachschen Hypothese, welche in Marcus eine Bearbeitung der beiden andern Synoptiker sieht und, da sie auch die Eigenthümlichkeit des Lucas hauptsächlich nach seinem Unterschiede von Matthäus bemifst, in diesem das relativ älteste Evangelium findet. Dieser Standpunkt wird neuerdings am Energischsten von Keim (Geschichte Jesu von Nazara. Zürich. 1867—72) vertreten und in seiner Darstellung des Lebens Jesu durchgeführt. Aber im Grunde ist es doch nicht unser erstes Evang., das bei Keim die Grundlage der folgenden Evangelienliteratur bildet; denn, um es dazu zu machen, mufs erst eine Reihe von Zusätzen, welche von der Hand eines späteren Ueberarbeiters herrühren sollen (I, S. 61. 62), ausgeschieden werden, und zu ihnen gehört beispielsweise nichts geringeres als der Haupttheil der zwei ersten Capitel. In der That sind auch die meisten dieser Stücke der Art, dafs in ihnen sich die Hand des Evangelisten theils durchweg, theils in der Verarbeitung älterer Stoffe (die auch K. nicht ausgeschlossen haben will, vgl. S. 69. Anm.) besonders augenfällig zeigt. Nun zeigt aber schon die sprachliche Analyse (Vgl. § 4), wie die Hand des Verfassers dieser Stücke durch das ganze Evangelium hin vielfältig sichtbar wird, und wenn Keim selbst sagt, dafs der Bearbeiter gewissenhafter Weise lediglich auf den Grundüberzeugungen des Evangeliums weiterbaue, nur die alten Gesichtspunkte verstärke (S. 69), so ist damit zugestanden, dafs auch sachlich dieser sogenannte Ueberarbeiter sich von dem Bearbeiter der übrigen im Evangelium benutzten Stoffe d. h. von dem Evangelisten nicht unterscheide. So führen schon die Zugeständnisse Keim's dazu, dafs unser erstes Evangelium, wie es nun einmal vorliegt, durchweg eine sekundäre Bildung ist.

Und welches sind seine Quellen? Nehmen wir z. B. in Cp. 27 diejenigen Stücke hinweg, die Keim selbst als Zusätze des Bearbeiters ausscheidet (v. 3—10. v. 19. v. 24. 25. v. 43. v. 52. 53. v. 62—66), so bleibt eben nichts übrig als der Tenor der Marcuserzählung. Freilich könnte diese immer noch eine secundäre Bearbeitung des ursprünglichen Matthäus sein; aber wenn wir nun hören, dafs Mrc. den besten Bericht über die Verhandlung vor Pilatus giebt (III, S. 372) und dafs Mrc. 15, 25 vor Mtth. eine Zeitangabe voraus hat, die K. S. 395 trotz seines sonstigen Spöttelns über die völlig nichtigen Novitäten des Marc. ausführlich rechtfertigt, wenn er Mtth. 27, 34 nur zu vertheidigen wagt, indem er seinen Bericht gewaltsam auf den des Mrc. reduzirt (S. 418), wenn Mrc. 15, 26 das

Kürzeste und Beste (S. 420) und 15, 43 das Richtige (S. 515) hat, so sprechen doch die von Keim selbst constatirten Thatsachen dafür, dafs vielmehr unser Matthäustext eine Bearbeitung des Marcus ist. Und wenn auch sonst Keim trotz aller Voreingenommenheit, mit der er den Mrc. beurtheilt und ihm die offenbar secundärsten und unhaltbarsten Angaben und Darstellungen des ersten Evang. vorzieht, sich dennoch vielfach dem Eindruck nicht hat entziehen können, dafs Marc. unserm Matth. gegenüber das Ursprüngliche erhalten habe, so führt dies eben, unpartheiisch erwogen, nothwendig dazu, den Marcus zu den Quellen des ersten Evang. zu zählen.[1]) Denn dafs unser Matth. auf verschiedenen schriftlichen Quellen ruht, giebt auch Keim vollkommen zu (I, S. 65), und zu ihnen rechnet er namentlich auch solche, in welchen die Reden Jesu noch nicht zu den grofsen Redecompositionen des ersten Evang. zusammengefügt waren. Es soll sogar in den Lucasparallelen noch manches älter und ursprünglicher sein, nur soll dieses nicht aus der Quelle des Lucas, die nur eine der mancherlei ebjonitischen Bearbeitungen unsers Matthäus war, sondern aus einer verborgenen Quelle dieser Quelle herrühren (S. 74 Anm. 3). Aber wozu dieser Ueberfluſs von hypothetischen Quellen, wenn doch die Motive, aus denen bald der erste, bald der dritte Evangelist von dem Text der ihnen gemeinsamen Quelle abgewichen ist, sich überall noch auf die einfachste Weise klarlegen lassen? Dann aber führen auch hier die von Keim selbst constatirten Thatsachen nur auf das Resultat zurück, dafs unser Matthäus neben dem Marcusevang. eine hauptsächlich Redestoffe enthaltende Quelle benutzt hat, in der wir den apostolischen Matthäus erkannten.

Dagegen soll nun für die relative Ursprünglichkeit des ersten Evang. sein klar durchgeführter Plan und die nach ihm dargelegte schöne stetige Entwicklung der Geschichte Jesu sprechen. Unsere Analyse des Evang. hat nun freilich gezeigt und die Detailexegese wird es bestätigen, wie wenig die angeblich so klar hervortretenden Wendepunkte, an denen die vier Stadien des ersten Theils mit seinen Lehren und Thaten (5, 1. 10, 1. 13, 1. 15, 1) und die des zweiten mit seinen Leidensrufen (16, 21. 17, 22. 20, 17. 26, 1) sich von einander sondern sollen, den wirklichen Abschnitten des Evang. entsprechen. Aber eine kunstvolle Gruppirung der Stoffe ist ja doch gewifs überhaupt nicht das Zeichen einer früheren Stufe evangelischer Schriftstellerei und vollends nicht das „ächt jüdische Zahlenspiel", das freilich grofsentheils nur eine Einbildung Keims ist. Und wie wenig das Lob der geschichtlichen Treue und Folgerichtigkeit in der Anordnung

1) So hat Marc. das Ursprüngliche gegen Matth. 19, 2 (III, S. 23. 24), 19, 13 (S. 22). 24, 9—14 (S. 204). 26, 15 (S. 244). 26, 40 (S. 302). 26, 56 (S. 317). 26, 60 (S. 330), und wenn das Gleichnifs 22, 1—14 ganz deutlich den Zusammenhang der jerusalemischen Streitgespräche unterbricht (I, S. 61), so liegt dieser Zusammenhang eben ununterbrochen nur bei Marc. vor. Es mag dabei erinnert werden, dafs Keim auf die Gründe, welche namentlich von Holtzmann und mir (Vgl. Marc., Einl. § 2 und durch den ganzen Commentar hin) gegen eine Erklärung des Marcus aus der Combination der beiden andern Synoptiker geltend gemacht sind, auch nicht mit einem Worte eingegangen ist, und dafs unsre ganze Detailexegese den Beweis für die Bearbeitung des Marc. in unserm ersten Evangelium erbringen wird.

des Evang. besagen will, zeigt am besten die Art, wie Keim, trotzdem er oft genug dem Evangelisten einen Pragmatismus aufzwingt, von dem sich in Wahrheit keine Spur bei ihm wahrnehmen lässt, demselben zu Liebe tausendfach die Ordnung des Matth. auflösen und umstellen, insbesondere aber die grofsen Reden desselben in Stücke schlagen mufs, um die geschichtliche Urgestalt der Spruchreihen und die ursprüngliche Beziehung der Aussprüche Jesu festzustellen. Wenn er dies aber lediglich auf Grund sehr subjectiver Erwägungen thut, so wird es angezeigt sein, dasselbe auf dem Wege methodischer Kritik durch Vergleichung der uns noch erhaltenen Bearbeitungen der ältesten Aufzeichnungen über die Aussprüche Jesu zu versuchen und so zu der letzten uns zugänglichen Quelle der evangelischen Ueberlieferung hindurchzudringen.

Zeigt so die neueste Vertheidigung des von der Tübinger Schule vertretenen Standpunkts in der Evangelienkritik denselben bereits in voller Auflösung, so werden wir uns zunächst zu dem Vertreter dieser Schule wenden, der von jeher die Abhängigkeit des Lucas von Marcus erkannt und somit den Bann der Griesbachschen Hypothese durchbrochen hat, zu Hilgenfeld. Freilich hat derselbe stets mit gleichem Nachdruck die Abhängigkeit des Mrc. von unserm kanonischen Matth. behauptet, deren Undurchführbarkeit ich bereits in m. Marcusevgl. (Vgl. besonders Einl. § 3) dargethan habe; aber theils hat ja wirklich auch nach unserer Ansicht der erste Evangel. gegen Marc. in vielen Rede- und Erzählungsstücken das Ursprüngliche erhalten (Vgl. § 3), theils fufst ja die von Hilg. immer sorgfältiger durchgeführte Unterscheidung der uns vorliegenden Bearbeitung des Matthäusevang. von seiner Grundschrift (Vgl. zuletzt in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1867, 3. 4. 1868, 1) vielfach auf richtigen Beobachtungen. Von ihm wird nicht nur in Vielem, was schon Keim dem angeblichen Bearbeiter zuerkannte, einfach die Hand des Evangelisten erkannt, sondern trefflich hat er z. B. gegen Keim nachgewiesen, wie die Ansiedlung Jesu in Kapharnaum sammt seinem wiederholt vorkommenden Hause in dieser seiner ἰδία πόλις lediglich eine Zuthat des Evang. ist, von der die ältere Erzählung nichts weifs. Aber diese ältere Erzählung von dem Beginn der galiläischen Wirksamkeit, welche zurückbleibt, wenn man in 4, 13—16. 23—25 die Hand des Bearbeiters erkennt, ist ja wieder nichts anders als der Beginn des Marcusevang. (1, 14—20). Diesem Fingerzeige nachzugehen war aber Hilg. theils durch das ihm mit Keim gemeinsame Vorurtheil in Betreff des durchgängig secundären Characters des Marcus, theils dadurch verhindert, dafs er ganz nach der Weise der Tendenzkritik die Scheidung der Ueberarbeitung von ihrer Grundlage nach dem Schema einer entgegengesetzten dogmatischen Richtung unternahm, welche den universalistischen Bearbeiter von dem partikularistischen Verfasser der Grundschrift unterscheiden soll. Abgesehen davon, dafs Behufs dieser Operation vielfach die evangelischen Stoffe gewaltsam im Sinne einer bestimmten dogmatischen Richtung aufgefasst und umgedeutet werden müssen, jedenfalls aber für den Bearbeiter, der die universalistischen Stücke mit den particularistischen vereinigte, dieselben nicht im Gegensatz zuein-

ander stehen konnten,[1]) kann der Beweis für die in unserm Evang. angeblich vorliegende Bearbeitung einer älteren Grundschrift von eigenthümlich dogmatischem Character doch nicht so geführt werden, daſs man alle vermeintlich diesen Character tragenden Stücke ausscheidet und nun in der Einheitlichkeit ihres Characters den Beweis dafür findet, daſs es eine solche Grundschrift gab, da dies ja offenbar ein reiner Cirkelbeweis wäre. Vielmehr müsste lediglich aus der Analyse unsers Evang. d. h. aus den nachweisbaren Unebenheiten und Nähten seiner Darstellung der Beweis geführt werden, daſs hier fremdartige Stoffe verarbeitet sind, und wenn diese nun alle eine eigenthümliche dogmatische Auffassung zeigten, dann erst wäre die Vermuthung begründet, daſs dieselben ursprünglich ein selbstständiges Ganzes gebildet haben. Statt dessen tritt dieser Beweis, den sich Hilg. freilich dadurch fast unmöglich gemacht hat, daſs er den kanonischen Matthäus für das älteste unsrer Evangelien erklärt und somit sich selbst der aus seiner Abhängigkeit von wirklich vorliegenden Quellen ergebenden Indicien beraubt, bei ihm als ein ganz secundäres Moment der Beweisführung nur äuſserst sporadisch auf und Vieles, was er derart beibringt, ist doch äuſserst gezwungen und nichtssagend.[2]) Dies fällt aber um so mehr auf, weil wirklich unser Evangelium

1) Es ist eben, wie, wo es irgend noch nothwendig scheint, die Exegese darthun wird, ein Hineintragen fremdartiger Gesichtspunkte, wenn man das Essen Jesu mit Zöllnern und Sündern auf die Frage nach dem Verkehr der Juden- und Heidenchristen, oder die Weinbergsparabel Matth. 20 auf das Verhältniſs von Juden und Heiden deutet, wenn man in Sprüchen, wie 5, 18. 19. 7, 6. 15. 23, oder in den Parabeln vom bösen Knecht (Matth. 24) und vom hochzeitlichen Kleide (Matth. 22) jenen seltsamen Antipaulinismus findet, der wohl das Essen mit den Heiden erlaubt, aber von ihnen die ganze Befolgung des mosaischen Gesetzes fordert, also sie zwingt, Juden zu werden. Jedenfalls aber muſs es doch für unsern Evangelisten kein Widerspruch gewesen sein, wenn Jesus die Apostel 10, 5. 6 ausschlieſslich zu Israel und 28, 19 zu den Heiden sendet, wenn er den Sohn des Hauptmanns sofort heilt und dem cananäischen Weibe die gleiche Wohlthat zunächst verweigert. Die Aufgabe der Exegese oder der Quellenkritik kann es ja nicht sein zu untersuchen, ob diese Erzählungen geschichtlich mit einander vereinbar sind oder nicht; sie wird vielmehr zeigen müssen, in welchem Sinne der Evangelist sie trotz ihres scheinbaren Widerspruchs vereinigen konnte. Sie wird zeigen, wie dem Evang. der Nachweis der davidischen Abkunft Josephs von Bedeutung blieb, obwohl ihm derselbe nicht der leibliche Vater Jesu war, und wie er das groſse Bekenntniſs des Petrus auffaſste, wenn er schon früher die Jünger die Gottessohnschaft Jesu bekennen lieſs (14, 33). Vielleicht ist es auch wirklich nur der Kritiker, dem es unglaublich erscheint, daſs der Täufer trotz der göttlichen Beglaubigung, die er in Betreff der Messianität Jesu empfangen hatte, nachmals an ihr irre wurde.

2) Auch ich nehme an, daſs das Citat 3, 3 und die Darstellung in v. 4 von verschiedenen Händen herstammt; aber dies kann nicht aus dem αὐτὸς δέ erwiesen werden, da es eben nur eine unhaltbare Exegese ist, wenn dasselbe hervorheben soll, daſs der Buſsprediger ein anderer ist als die, welche er nach v. 2 zur Buſse auffordert (Vgl. Jhrb. 1867, S. 319). Auch ich halte 4, 13—16 für eine Einschaltung in einen fremden Text; aber was soll es doch heiſsen, daſs das einfache ἀπὸ τότε dieselbe nicht tragen könne (a. a. O. S. 368), da ja, wenn Jesus nach seiner Rückkehr nach Galiläa sich in Capharnaum ansiedelt, es ganz gleich ist, ob man dasselbe auf den Zeitpunkt dieser Ansiedlung oder jener Rückkehr bezieht? Gewiſs rührt 4, 23—25 von der Hand des Evang. und 8, 2—4 aus der älteren Quelle her; aber wie soll das daraus bewiesen werden, daſs Jesus 8, 4 das Reden von der Heilung verbietet, da doch gleich darauf (nach Hilg. in derselben Quelle) alle Kranken der Stadt Capharnaum geheilt werden (8, 16), so daſs Jesus eine Verbreitung des Gerüchts von diesen Wundern weder verbieten kann noch will? Oder was soll es heiſsen, daſs wohl nach 8, 16. 28, wo zuerst viele, und dann zwei schwer Besessene geheilt werden, die Heilung des stummen Dämonischen als etwas unerhörtes gepriesen werden könnte (9, 33), weil hier noch die Stumm-

eine Menge derartiger Nähte und Unebenheiten zeigt, die Hilg. freilich nicht würdigen kann, weil sie eben auf die Abhängigkeit desselben von Mrc. führen würden. Während Hilg. in der Unterbrechung der Parabelreihe durch das Jüngergespräch 13, 10—23 ein Indicium der Bearbeitung findet, geht er über die viel auffallendere Trennung der Erklärung v. 36—43 von der Parabel v. 24—30 mit der nichtssagenden Bemerkung hinweg, der Bearbeiter habe den Parabelvortrag nicht noch einmal unterbrechen wollen, und doch unterbricht er die auch nach Hilg. in seiner Grundschrift ihm vorliegende Parabelreihe drei Verse weiter auf viel schlimmere Weise durch den förmlichen Abschluſs in v. 34—36, den aber Hilg. als solche Unterbrechung nicht anerkennen kann, weil dieselbe auf die Abhängigkeit des Evang. von Mrc. führen würde. Daſs 14, 12. 13 eine Fuge aufklafft, kann auch Hilg. nicht leugnen; aber er will sie statt aus der zu Tage liegenden Abhängigkeit von Mrc. aus dem Verhältniſs der Bearbeitung zur Grundschrift erklären (a. a. O. S. 425), obwohl er doch das ganze Kapitel dem Ueberarbeiter zuschreibt, hier also gar kein Verhältniſs zur Grundschrift stattfindet. Gewiſs ist die Unterbrechung der Parabeltrilogie in 21, 45. 46 eine der stärksten Unebenheiten; aber weil dieselbe deutlich auf die Abhängigkeit des Evang. von Mrc. führt (Vgl. § 2), ignorirt Hilg. diese Unterbrechung ganz und sucht nur nachzuweisen, daſs die Parabeln, zwischen denen diese Worte stehen, auf das jüdische Volk und nicht auf die Hierarchen gehen, was doch nur von ihrer Urgestalt richtig ist, keineswegs aber von ihrer Fassung in unserm Evangelium. Auch die vorkommenden Doubletten muſs er gröſstentheils ignoriren, weil sie wieder mit Nothwendigkeit auf die Abhängigkeit von Mrc. führen würden oder doch auf ein sehr andres Verhältniſs der Bearbeitung zu der apostolischen Grundschrift, als er sich a priori construirt.[1]) Am Unglücklichsten erscheint sein Versuch, dieselbe an der Transponirung der Bergrede nachzuweisen, die in der Grundschrift nach der Apostelwahl gestanden haben soll, weil sich 5, 13—16 auf die Apostel beziehe. Allein in der Grundschrift sollen ja die Apostel nur für

---

heit hinzukam, nicht aber nach 4, 24, weil dort — mit den Besessenen die Mondsüchtigen verbunden waren!.

1) Obwohl er erkennt, daſs der Spruch von den Ersten und Letzten 20, 16 in anderm Sinne genommen wird als 19, 30, so will er doch lieber auch diesen Spruch auf die Hand des Evangelisten zurückführen (S. 30. 33), als zugestehen, daſs hier die Combination zweier Quellen, in denen er verschieden gefaſst war, deutlich vorliegt. Sehr richtig erkennt Hilg., daſs die Rede 10, 5—42, wie sie sich in unserm Evang. gestaltet, nur auf die künftige Apostelmission nach Jesu Tode gehen könne; aber da er sie der Grundschrift zuschreibt und von dem Bearbeiter, der sie antizipirt hat, an ihrer Stelle durch Cp. 24. 25 ersetzt sein läſst, so muſs er gegen die Wiederkehr der Spruchreihe 10, 17—22 in 24, 9—13 die Augen verschlieſsen, weil dieselbe auch nach seinen Voraussetzungen beweisen würde, daſs der Bearbeiter in Matth. 24 von Marc. 13 abhängig ist. Während er die beiden so auffallend ähnlichen Blindenheilungen 9, 27—30. 20, 30—34 ruhig der Grundschrift zuschreibt, will er aus der dürftig genug motivirten Antizipation der Speisungsgeschichte in 14, 14—36 für seine Bearbeitung der Grundschrift Kapital machen und wehrt den Hinweis von Strauſs auf zwei verschiedene Quellenschriften ab, während er dieselben bei der ganz ähnlichen Doublette der Zeichenforderung selbst heranziehen muſs. Aber diese Hilfshypothese verschiedener griechischer Bearbeitungen des Hebräerevangeliums (Vgl. 1867, S. 414) zeigt ja nur, daſs Hilg. selbst fühlt, wie er mit der Scheidung einer Bearbeitung von der Grundschrift nicht ausreicht.

Israel bestimmt sein, und hier erscheinen sie als das Salz der Erde und das Licht der Welt; es ist also Hilg. entgangen, dafs nach seinen eignen Voraussetzungen diese Verse unmöglich der Grundschrift der Bergrede angehören können und doch stützt sich auf sie ausschliefslich der Beweis, dafs die Rede in der Grundschrift nach 10, 2—4 gestanden habe. Es genügt dies wohl zum Beweise, dafs es Hilg. nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte, unser erstes Evang. als Bearbeitung einer älteren Grundschrift zu erklären. Scheinbar mit zureichenderen Mitteln hat einen ähnlichen Versuch Gustave d'Eichthal (Les évangiles. Paris 1863) unternommen, indem er die Grundschrift dadurch ermittelt, dafs er mittelst ihrer im Marcusevang. vorliegenden Bearbeitung ihren Umfang zu constatiren sucht. Und doch weifs er die Abweichung des Mrc. von der Ordnung dieser Grundschrift im ersten Theil nur aus dem Streben des Nachahmers zu erklären, den Ursprung seines Werkes zu verbergen, und die Unterlassung solcher Umarbeitung von Mrc. 6, 14 ab nur auf Caprice, Trägheit oder Zeitmangel zurückzuführen. Dazu ist seine sehr pretentiös auftretende Textvergleichung eine so äufserliche, rein quantitative, seine Kritik eine so willkührliche und sein System der verschiedenen „Annexes", durch das er die Abweichungen der Evangelien von einander grofsentheils zu lösen sucht, ein so gekünsteltes, dafs man bei ihm vergeblich irgend eine Förderung der Evangelienkritik suchen dürfte.

Innerhalb der Tübinger Schule ist endlich selbst die Priorität des Marcus zur Anerkennung gekommen und noch neuerdings von Volkmar eingehend vertheidigt (Vgl. die Evangelien oder Marcus und die Synopsis. Leipzig 1870). Für unsern Matthäus ist freilich dieser Fortschritt ohne rechte Frucht geblieben, da Volkm. die Marcushypothese in ihrer unhaltbarsten Wilkeschen Fassung erneuerte, wonach das erste Evang. durchweg von Mrc. abhängig sein soll und auf die künstlichste Weise vielfach eine „Abkürzung" desselben bei ihm nachzuweisen versucht wird, die ich mit Keim und Hilg. als völlig undenkbar erklären mufs. Liegt der Schlüssel zur Lösung der Evangelienfrage in der verschiedenen Benutzung der apostolischen Quelle bei Matth. und Mrc. neben der Benutzung des letzteren durch den ersteren, wodurch nothwendig bei Matth. eine Mischung des Ursprünglichen und Secundären im Verhältnifs zu Mrc. entstehen musste (Vgl. § 3), so ist die völlige Leugnung der Indicien für das Ursprüngliche bei Vlkm. ebenso einseitig, wie die Leugnung der Indicien für das Sekundäre bei Hilgenfeld. Noch unglücklicher freilich war die Erneuerung des andern Wilkeschen Fehlgriffs durch Volkm., wonach unser Matthäus auch von Lucas abhängig sein soll. So gewifs dies ebenso und zum Theil aus denselben Gründen undenkbar ist, wie die von Keim und Hilg. angenommene Benutzung unsers Matthäus durch Lucas (Vgl. dagegen Jahrb. 1865, S. 320—22), so gewifs erklären sich auch hier die scheinbar einander widerstreitenden Indicien, die zu diesen entgegengesetzten Annahmen geführt haben, ganz einfach aus der verschiedenen Bearbeitung der Beiden zu Grunde liegenden apostolischen Quelle. Zeigt sich im Grofsen und Ganzen in den Beiden gemeinsamen Abschnitten der Text des Lucas

als der sekundäre, so folgt daraus, daſs derselbe die Quelle im Einzelnen freier bearbeitet hat, und zeigt sich umgekehrt, daſs Luc. die ursprüngliche Stellung und Verbindung der Sprüche und damit zuweilen auch ihre originale Fassung erhalten hat, so erklärt sich das leicht aus der Art, wie der erste Evang. die Redestoffe der Quelle zu gröſseren Redecompositionen verbunden oder in seinen aus Mrc. entlehnten Pragmatismus verflochten und nach ihm geändert hat. Die Methode, nach welcher Vlkm. die Wilkesche Hypothese im Detail durchzuführen versucht, ist nun überaus einfach. Wo Mtth. über Mrc. hinaus oder gegen ihn etwas mit Luc. gemein hat, da hat er es eben nach ihm nicht aus einer gemeinsamen Quelle, sondern aus dem dritten Evang. selbst entlehnt. Eine genauere Textvergleichung, die sofort das Secundäre des Ausdrucks bei Luc. zeigen würde, unterlässt er und hält sich an Einzelheiten, die er oft genug künstlich zurecht macht, um auch nur den Schein einer Abhängigkeit des Matth. zu erzielen. [1]) Wo nun beide den Mrc. benutzen und es augenfällig ist, daſs Luc. ebensowenig die Neuerungen des Matth. kennt, wie Matth. die des Luc., da sind jene für Vlkm. nur ein Zeichen, daſs Mtth. in der Weiterbildung der Geschichte noch über Luc. hinausgeht, und daſs er diese nicht hat, erklärt er einfach daraus, daſs Mtth. bei Mrc. geblieben sei. Unerschöpflich ist er, mit immer neuen Wendungen zu versichern, wie Matth. die Aenderung des Luc. überflüssig, seine Zusätze zu kleinkläubig oder zu leer gefunden und ihn wieder davon gesäubert habe (S. 18. 33. 361), wie er seine Verbesserung als unhaltbar erkannt oder als Produkt der Willkühr verworfen (S. 21. 166), wie er seine paulinischen Neuerungen und Auswüchse beseitigt und dann seine Beseitigungen wieder allzu eifrig gefunden habe (S. 81. 525. S. 70), wodurch er denn dem Luc. gegenüber zum Kritiker im modernsten Stil gemacht wird. Ebenso einfach ist Vlkm.'s Methode, Doubletten zu erfinden, welche die Abhängigkeit des Matth. von Luc. und Mrc. darthun sollen. Da er alle Stücke, die Luc. vor Mrc. voraus hat, für „Erneuerungen" irgend eines irgend wie einen ähnlichen Punkt berührenden Stückes bei Mrc. erklärt, mögen sie auch noch so wenig mit demselben zu thun haben, so ist natürlich jedesmal, wenn Matth. das gleiche Stück aus der ihm mit Luc.

---

1) So soll es Matth. 11, 2 ein (und zwar gänzlich widersinniger) Zusatz zu der Lucaserzählung sein, daſs Johannes im Gefängniſs war, als er zu Jesu sandte (S. 74), und doch hat Luc. schon 3, 19. 20 die Gefangensetzung des Täufers erzählt, weshalb er 4, 14 das *μετὰ τὸ παραδοθ. τ. Ἰωάννην* weglassen konnte, während es eine reine Erfindung von Vlkm. ist, daſs dieselbe erst zwischen 8, 1 und 9, 7 erfolgte. Ebenso soll das *διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν* 11, 1 nur aus Luc. gefolgert sein, wo Jesus vor der Täuferbotschaft den Knecht des Hauptmanns von Capharnaum heilt und den Jüngling zu Nain erweckt, also *ἐν πόλεσιν (τισίν)* — wirkt (S. 326)! — Das *ἀποκριθείς* bei Matth. 11, 25 soll nur bei Luc. einen Sinn haben (S. 461), wo es doch gar nicht steht, und daſs Matth. 23, 29—32 eine sehr unglückliche Erweiterung von Luc. 11, 47. 48 ist, soll daraus folgen, daſs Matth. die Worte der *σοφία* Jesu in den Mund legt, in denen nun die den Aposteln voraufgehenden Propheten von Jesu selbst (etwa schon in seiner Präexistenz?) ausgesandt sein sollen. Vlkm. hat im Eifer, dem Matth. seine Flüchtigkeiten aufzudecken, übersehen, daſs die ihm zugeschriebenen Worte nur bei Lucas stehen, dessen Einführung der *σοφία θεοῦ* sowie die dadurch bedingte Aenderung der Worte eben das dunkle *προφήτ. καὶ σόφ. κ. γραμμ.* bei Matth. erklären soll.

gemeinsamen Quelle her hat und Luc. das damit in Parallele gestellte Stück bei Mrc. auslässt, die Doublette fertig.[1]) Den meisten Witz hat Vlkm. aufgeboten, um die Abweichung des Matth. von der Ordnung des Mrc. als durch Luc. vermittelt erscheinen zu lassen und doch will es damit durchaus nicht glücken. Woher führt Mth. Jesum nicht nach der ersten Jüngerberufung gleich nach Capharnaum und in Simons Haus? Daran ist nach S. 92 die Aufnahme der Bergpredigt und der ihr folgenden Heilung des Hauptmannsknechts schuld, obwohl doch, selbst wenn Mth. diese Stücke aus Luc. aufnahm, noch immer nicht erhellt, woher er sie hier so störend antizipirte. Und doch soll sie sogar an der Antizipation des Aussätzigen schuld sein (S. 117), der grade den Zusammenhang zwischen der Lucasbergrede und dem Hauptmannsknecht unterbricht; ja dafs der Paralytische des Mrc. aus dem Hause auf die Strafse gesetzt (S. 138), dafs der Hauptmannsknecht zum Paralytischen gemacht (S. 141), dafs der Gerasener Besessene verdoppelt (S. 318), dafs der Marcusabschnitt 4, 35—5, 43 zertrümmert (S. 326), dafs die Apostelaussendung voraufgenommen wird (S. 352) und an noch vielem Andern ist lediglich die Lucasbergrede oder richtiger ihre Antizipation durch Matthäus schuld. Eine ähnliche Rolle wie diese „Rede auf dem Mosesberge", spielt nun bei Vlkm. die „Jungfrauen-Geburts-Neuerung", welche Mrc. 3, 19. 20 verdrängt und dadurch allerlei böse Verwirrung angerichtet haben soll.[2]) Man mag nun diese Combinirspiele eines oft fast sinnverwirrenden Scharfsinns geistreich finden oder nicht; aber dafs der Evangelist seine Stoffe nach diesen überkünstlichen, oft von tausend heterogenen Erwägungen geleiteten und doch keinem Leser ohne den Beirath des modernen Kritikers durchsichtigen Combinationen zu

---

2) Wenn z. B. Marc. 1, 6 die Tracht und Lebensweise des Täufers schildert um zu zeigen, was an ihm das Sinnenvolk angezogen habe, und Luc., diesen Gedanken treffend findend, ihn in einer besondern Rede Jesu ausführt (7, 24. 25. 33. 34); so nimmt Matth. beides auf. Nur hat es Luc. „absolut schlecht getroffen", wenn er das Volk „in dieser Ascese Verrücktheit sehen läfst" (S. 29), womit denn freilich die ganze Voraussetzung, dafs Luc. 7 eine Wiedergabe von Marc. 1, 6 sei, aufgelöst wird. Ebenso ist die zweite Versuchung bei Luc. nur eine Erneuerung der Versuchung Marc. 8, 32. 33, die Lucas aus irenischen Gründen dem Petrus abgenommen und dem Teufel zugeschrieben hat (S. 451). Wenn nun Matth. beides aufnimmt, so sollte man meinen, er habe die Identität beider Züge nicht gemerkt, und doch hat er erst dieselbe recht deutlich gemacht, indem er das Wort an Petrus Marc. 8, 33 (Matth. 16, 23) schon 4, 10 zum Teufel gesprochen sein läfst. Freilich verschwindet auch diese Antizipation wieder, wenn man sieht, dafs 4, 10 ursprünglich nur *ὕπαγε* steht, das aufser Matth. 16, 23 nur noch 15 Mal im Evang. vorkommt! Noch merkwürdiger ist die Doublette, die dadurch entstanden sein soll, dafs Matth. neben der Rede über Elias-Joh. Marc. 9, 11—13 die Rede aufnahm, durch welche Luc. 7, 24—29 dieselbe ersetzt hat. Nur dafs in dieser Rede bei Luc. von Elias gar nicht die Rede ist, sondern nur in der Parallele bei Matth. 11, 14!

1) Natürlich soll auch hier Matth. die Jungfrauengeburt aus der Vorgeschichte bei Luc. aufgenommen haben, obwohl sich doch von jeher die Kritik an den mehrfachen Widersprüchen der beiden Vorgeschichten gestofsen hat und so viel jedenfalls feststeht, dafs Matth., wenn er die des Lucas kannte, nicht 2, 23, und Luc., wenn er die des Matthäus kannte, nicht 2, 39 schreiben konnte. Dasselbe gilt aber offenbar von den Auferstehungsgeschichten, da der Pauliner Lucas sich die Schlufsszene des Matth. mit der feierlichen Institution der Heidenmission nicht konnte entgehen lassen und Matth. die reichen judäischen Erscheinungsgeschichten des Luc. nicht auf die völlig farblose Notiz 28, 9. 10 reduziren konnte, wenn einer den andern kannte.

einer Art Evangelienharmonie (S. 653) geordnet habe, davon wird man sich schwer überreden können, und damit bleibt in der Hauptsache die Composition des ersten Evang. unerklärt. Dabei bleibt Vlkm. das Verdienst, in vielen Punkten die Priorität des Marcus mit schlagenden Gründen gegen alle Matthäusfreunde aufrecht erhalten zu haben; nur kann seine nur zu sehr an Bruno Bauer erinnernde Schulmeisterei des Matthäustextes zu einem wirklichen Verständniſs desselben nicht führen, da, selbst wo der Evang. bei seinen neuen Combinationen und Umgestaltungen der überlieferten Stoffe manche Fugen und Unebenheiten nicht hat verdecken können, er doch weit entfernt ist, sich in solche blöde Widersprüche zu verwickeln, wie sie sein Kritiker ihm mit unersättlichem Wohlbehagen vorrechnet.

Hat so die Tübinger Schule, die von der Griesbachschen Hypothese ausging und alle Positionen bis zu der entgegengesetzten Storrschen in namhaften Vertretern durchprobirte, das Räthsel der Evangelienkritik nicht gelöst, so wenden wir uns nun zu den Kritikern, welche den von Weisse und Ewald gewiesenen Weg verfolgend, das erste Evangelium aus dem Marcus und einer zweiten ihm mit Luc. gemeinsamen Quelle zu erklären versuchen. Von ihnen unterscheidet uns also wesentlich nur noch die Art, wie sie diese zweite Quelle näher bestimmen. Diese hängt aber theils davon ab, daſs sie in derselben mehr oder weniger eine bloſse Spruch- oder Redesammlung sehen, theils davon, daſs sie den Marcus für ein schlechthin originales Werk halten, in dem jene zweite Quelle noch nicht benutzt ist. Da nun auch sie das Vorkommen solcher Partieen, in welchen Marc. unserm Matth. gegenüber secundär erscheint, so sehr sie dasselbe zu beschränken suchen, nicht ganz leugnen können, so greifen sie zu der Annahme, daſs unser heutiger Marcus nur die der synoptischen Grundschrift (Proto- oder Urmarcus) am nächsten stehende Bearbeitung sei. Die Gründe, welche gegen die Hypothese von einem solchen Urmarcus sprechen, habe ich in meinem Marcusevang. (Vgl. Einl. § 4) dargelegt und in der Einzelerklärung desselben gezeigt, wie der einheitliche Plan und Character unsers zweiten Evang. dieselbe schlechterdings ausschlieſst. Da damit für die Erklärung jener secundären Partieen des Mrc. nur noch der Weg übrig bleibt, unsre zweite Quelle bei ihm bereits benutzt und freier verarbeitet zu finden, wie im ersten Evang., so wird es nun darauf ankommen, zu prüfen, wie sich von ihren Voraussetzungen aus das Bild jener Quelle, die wir die apostolische nennen, gestaltet.

Als der werthvollste Versuch, ein solches Bild zu gewinnen, steht hier jedenfalls der von Holtzmann (Die synoptischen Evangelien. Leipzig 1863) da, der ohnehin am meisten in die Detailuntersuchung eingeht. Er hat erst wirklich den Bann der alten Matthäustradition durchbrochen, der ebenso das Verständniſs des Mrc. hindert, wie die Erkenntniss jener zweiten Quelle, die man immer noch vorwiegend aus unserm ersten Evang. construiren wollte. Mit vollem Rechte hat er die Gestalt, in welcher die dem ersten und dritten Evang. gemeinsamen Stücke bei Lucas erscheinen, zum Ausgangspunkte seiner Construction gemacht, weil er

richtig erkannte, dafs die Zusammenfügung derselben zu den grofsen Redecompositionen bei Matth. nur von späterer schriftstellerischer Verarbeitung herrühren kann. Allein theils hat er diesen neugewonnenen Gesichtspunkt mit einer Einseitigkeit verfolgt, welche eine eingehendere Vergleichung der parallelen Texte nicht rechtfertigt (Vgl. Jahrb. 1864, S. 133—36), theils hindert ihn seine Urmarcushypothese und seine auf eine unberechtigte Auffassung der Papiasnachricht gegründete Voraussetzung, dafs jene älteste Quelle im Wesentlichen nur Aussprüche Jesu enthalten haben könne, an einer unbefangenen Erhebung des kritischen Resultats. Nur aus diesem Vorurtheil erklärt sich, weshalb er die dem ersten und dritten Evang. gemeinsame Täuferrede in der Quelle nicht dulden will und lieber in seinen Urmarcus verlegt, wohin denn natürlich auch die Versuchungsgeschichte wandern mufs. Indem er aber in diesen auch die Bergrede (in ihrer Lucasgestalt) und den Hauptmann von Capharnaum verlegt,[1]) verliert er den wichtigen Haltpunkt, welchen die erste Einschaltung bei Luc. (6, 20—8, 8) für die Construction der Quelle bietet, und behält, da er auch die Originalität von Luc. 8, 4—8 (vgl. mit Mrc. 4, 3—9) nicht anerkennt, aus derselben nur die Täuferbotschaft übrig, mit der nach ihm die Quelle begann (S. 143). In der That aber kann man sich doch kaum eine irgend natürliche Vorstellung von einer Schrift machen, die hiernach mit den Worten Mtth. 11, 2. 3 begann. Unzweifelhaft mit Recht lässt sich nun Hltzm. für die weitere Construction der Quelle im Wesentlichen durch den Faden der zweiten grofsen Einschaltung bei Luc. (9, 51—18, 14) leiten; aber wie soll man sich die Antworten Jesu auf die an ihn gerichteten Bitten (9, 57—60) in der Quelle berichtet denken ohne eine geschichtliche Situation, welche diese Bitten erst verständlich macht? Da nun die bei Luc. vorausgesetzte auch nach Hltzm. dem Evangelisten angehört, so liegt ja doch nichts näher, als die so vortrefflich passende bei Mtth. für die ursprüngliche zu halten, womit aber das ganze Erzählungsstück, in welches dieselbe bei ihm verflochten, der Quelle zugewiesen wird. Dafs die folgende Rede an die Siebzig nichts anders ist als die Instruktionsrede der apostolischen Quelle, der Lucas eine andre Adresse geben musste, weil er die Instructionsrede an die Zwölf schon Cp. 9 nach Mrc. gebracht hatte, und dafs manches in ihr bei Matth. ursprünglicher erhalten, giebt auch Hltzm., S. 146 zu. Dennoch sollen die Sprüche Mrc. 6, 8—11, die Luc. als erste Instructionsrede aufgenommen und Matth. Cp. 10 mit der der

1) Es ist in der That für die Annahme, dafs die Bergrede hinter Marc. 3, 19 ausgefallen sei, auch nicht der Schein eines Grundes beizubringen (Vgl. Jhrb. 1864, S. 64. 65), und die, wie die Vergleichung der Parallelen zeigen wird, undurchführbare Annahme der Originalität der Lucasbergrede macht die Composition von Matth. 5—7 so völlig unbegreiflich, dafs Hltzm. für Matth. 5 (und den Anfang von Matth. 23) noch eine besondere Quelle zu Hilfe nehmen mufs, von der man sich doch schlechterdings keine Vorstellung machen kann. Der Anerkennung, dafs der Hauptmann von Capharnaum in der apostolischen Quelle stand, kann man sich auch nur entziehn, wenn man, was selbst Hltzm. nicht ganz consequent zu thun wagt, derselben alle erzählende Elemente absprechen zu müssen meint, was denn wieder nothwendig macht, eine Reihe von allerdings schon sprachlich dieser ganz ähnlichen Heilungsgeschichten im ersten Evang. für dürftige Excerpte aus der farbenreichen Darstellung des Marc. zu erklären, deren Motiv unerklärbar bleibt.

apostolischen Quelle verschmolzen hat, trotz der augenscheinlichsten schriftstellerischen Berührungen (Vgl. Jhrb. 1864, 67—69) nicht dieser Quelle entnommen sein. Wenn endlich auch nach Hltzm., S. 146 in der ursprünglichen Instructionsrede die Weherufe Luc. 10, 13—15 (= Mtth. 11, 21—24) gestanden haben, so kann dieselbe unmöglich das dritte Stück der Quelle gebildet haben; denn dafs ein Schriftsteller diese Sprüche, die deutlich auf eine längere Wirksamkeit in den genannten Städten zurückweisen, bringen sollte, ohne dafs irgend etwas vorherging, was ein Bild von solcher Wirksamkeit gab, ist doch noch unwahrscheinlicher, als dafs die Quelle mit einem Hinweis auf die Wunderthätigkeit und die Heilsverkündigung Jesu (Mtth. 11, 5 = Luc. 7, 22) begann, ohne dafs irgend etwas von einer solchen erzählt war. In der weiteren Analyse der Lucaseinschaltung hat schon Hltzm. vielfach die Umrisse der dort zum Grunde liegenden Quelle scharf und klar aufgedeckt; wenn dagegen seine Darstellung bei Luc. 11, 14 — 36 ebenso unklar als verwickelt wird (S. 148. 49) und wenn er bei Cp. 17 ganz den Faden der Quelle verliert (S. 156), so ist auch hieran hauptsächlich die Einmischung des hypothetischen Urmarcus schuld (Vgl. a. a. O. S. 79—85. 94—106). Ueberhaupt aber mufs Hltzm. selbst gestehen, dafs je länger je mehr in seiner Quelle der Faden einer planmäfsigen Stoffvertheilung abreifst und rein aphoristische Partieen beginnen, die sich zuletzt in eine Gleichnifssammlung auflösen (S. 155. 57), d. h. aber doch nichts anders, als dafs er auf dem von ihm eingeschlagenen Wege wohl einzelne Parthieen der Quelle, aber nicht ihren ganzen Umfang gefunden hat. Der Hauptgrund ist auch hier wieder, abgesehen von der Ausschliessung aller Erzählungsstücke, dafs er die grofse Parusierede, welche zwar keineswegs mit Mtth. 24 identisch, aber der Grundstock davon ist, für eine Composition des Urmarcus hält, was ich schon a. a. O. S. 119—31 als undurchführbar erwiesen zu haben glaube. Grade dafs auch die zweite grofse Einschaltung bei Luc. mit Stücken schliefst, die auf die Parusie Bezug haben (Vgl. Hltzm., S. 132. 156), zeigt ja deutlich genug, dafs die Quelle sich nicht in ein Conglomerat von aphoristischen Sprüchen und Gleichnissen auflöste, sondern in ihrer Zusammenstellung der Redestoffe von der geschichtlichen Erinnerung geleitet war, dafs die Reden des Herrn von seiner Wiederkunft der spätesten Zeit seines Wirkens angehören.

Es ist sehr zu beklagen, dafs Weizsäcker (Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Gotha 1864), der sonst in so vielen Punkten die Holtzmannschen Untersuchungen ergänzt und verbessert (Vgl. Jahrb. 1865, S. 368—76), grade in dem wichtigsten Punkte die von ihm gebrochene Bahn verlassen hat. Allerdings findet auch er in dem sogen. Reisebericht des Luc. die älteste Redequelle wieder, allein bereits in einer sehr modificirten Bearbeitung, welche die Grundstoffe derselben nach Gesichtspunkten der Lehre und Ermahnung für das apostolische Zeitalter ordnete und gestaltete (S. 141—45. 206—9). So gewifs er nun darin Recht hat, dafs sich bei Luc. die Redestoffe der ältesten Quelle vielfach bereits für das Bedürfnifs einer späteren Zeit umgebildet zeigen und dafs

er somit einer einseitigen Bevorzugung der Lucasredaction, zu der Holtzmann neigte, entgegentritt, so wenig lässt sich ein Grund absehen, weshalb man diese Umbildung in eine Reihe hypothetischer Mittelglieder zurückverlegen und nicht vielmehr dem dritten Evangelisten selbst zuschreiben soll. Dann aber wird sich, da wir neben ihr die Bearbeitung durch den ersten Evangelisten haben, immer noch diese Umbildung von der ihr zu Grunde liegenden Urform scheiden und so zur Herstellung derselben kritisch verwerthen lassen. Ebenso muſs eine besonnene Evangelienkritik von dem Bildungsprozeſs, den etwa die älteste Quelle bereits durchlaufen hatte, ehe sie an unsern ersten Evangelisten kam, wie geistreich auch Wzs. denselben zu diviniren versucht, ganz absehen, da sich nun einmal über die Form des Textes, der sich aus einer kritischen Vergleichung der Matthäus- und Lucasparallelen ergiebt, nicht weiter vordringen lässt und in der That kein Grund vorliegt, dieselbe nicht für den Text der ältesten Quelle zu halten. Wir nehmen für dieselbe also alle die Stücke in Anspruch, welche Wzs. wieder aus ihrer unnatürlichen Verbindung mit dem angeblichen Urmarcus gelöst und der Gestalt der Quelle, welche dem ersten Evang. vorlag, vindicirt hat, wie die Täuferreden, die Versuchungsgeschichte, die Bergrede, den Hauptmann von Capharnaum und ähnliches. Dagegen zeigt das Bild, welches Wzs. von der Urgestalt dieser Quelle gewinnt, nur wieder den Fehler, an welchem die meisten älteren Constructionen der „Redesammlung“ litten (Vgl. Köstlin, der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evang. Stuttgart 1853. S. 57—69; Réville, études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu. Leide 1862, S. 68—114) und welchen Holtzm. mit Recht so energisch bekämpft (S. 137), daſs nemlich dabei von den groſsen Redecompositionen des ersten Evang. ausgegangen wird. Auch nach unsern Ergebnissen wurden die Reden des Herrn, wie nach Wzs., in der ältesten Quelle mit der Bergrede eröffnet, aber das kann sicher nicht die Bergrede unsers Matthäusevang. gewesen sein, deren Composition sich noch durch kritische Vergleichung der Parallelen bei Lucas aufs Klarste als eine secundäre darthun lässt. Ueberhaupt aber kann der Gedanke, die grundlegenden Lebenswahrheiten, welche für das Himmelreich gelten sollen, zu einer zusammenhängenden Rede zu verarbeiten (Vgl. S. 184), wohl dem späteren sammelnden und kunstvoll gestaltenden Evangelisten angehören, aber nicht dem Apostel, der die Reden des Herrn selbst gehört hatte und dem daher so viele seiner Aussprüche mit concreten Situationen und geschichtlichen Beziehungen, mindestens mit einem bestimmten Zusammenhang, in dem sie gesprochen, unlösbar verknüpft sein mussten. Die concrete Beziehung, welche auch Wzs. noch bei der Bergrede in der Auseinandersetzung mit der herrschenden Gesetzeslehre findet (S. 185), wird demnach als einheitlicher Gesichtspunkt die geschichtliche Rede selbst und ihre erste Aufzeichnung geleitet haben, was eben bei der Composition des ersten Evang. durchaus nicht mehr der Fall ist. Und so werden wir vielfach erst bei der kritisch ermittelten Urgestalt der Reden aus der ältesten Quelle ihre geschichtlichen Beziehungen, die in ihren vorliegenden Bearbeitungen oder Erweiterungen bereits verwischt sind, wie-

dererkennen können.- Allerdings werden auch in der ersten Aufzeichnung hie und da verwandte Sprüche oder Gleichnisse zusammengestellt sein, wo die Erinnerung an den concreten Anlafs des Einzelnen schon verwischt war, wie wir denn wirklich in der ältesten Quelle Jüngerbelehrungen, Streitszenen, Parusiereden gruppenweise zusammengestellt fanden (Vgl. S. 35); aber etwas ganz andres ist die kunstvolle Verschmelzung ganzer Redestücke zu einem neuen Redeganzen, vollends wo sich in dem abstracten Gesichtspunkt, unter dem dieselben zusammengestellt, oder in dem Zahlenspiel, nach dem sie geordnet, deutlich die Hand des reflectirenden Schriftstellers verräth. Mit der Bildung solcher kunstvollen Redecompositionen hat die evangelische Schriftstellerei gewifs nicht begonnen, am wenigsten in den Aufzeichnungen eines Ohrenzeugen, und so ist dies Zurückgehen von Wzs. auf die Matthäusreden nicht nur ebenso einseitig wie die einseitige Bevorzugung des Luc. bei Holtzmann, sondern ein offenbarer Rückschritt auf einen Irrweg, den Hltzm.'s treffende Kritik für immer verlegt haben sollte.

Es scheint hiernach, als müsste ich von den neuern Vertretern der Marcushypothese wieder zu Ewald (Vgl. die drei ersten Evang. und die Apostelgeschichte. 2. Ausg. Göttingen 1871) zurückkehren, mit dem ich grade in dem übereinstimme, worin Hltzm., S. 137 seinen Grundfehler findet, dafs er nemlich die älteste Quelle, deren Gestalt wir suchen, für die Quelle aller drei Synoptiker hält. Allein abgesehen davon, dafs auch er bereits den Weg zur Urmarcushypothese angebahnt hat (Vgl. Mrc., S. 17. 18), schliefst auch Ew. von seiner „Spruchsammlung" alle Erzählungsstoffe aus und construirt dieselbe ganz nach Matth., dessen lange Reden ihren Grundstock bilden. Auch verlegt er nicht unwichtige Stücke der Quelle in sein „ältestes Evangelium", die Versuchungsgeschichte sogar in ein besondres „Buch der höheren Geschichte", und eine methodische Ermittlung der Quelle ist bei ihm um so weniger zu erwarten, als er über die Zugehörigkeit zu seinen verschiedenen Quellen nach sehr subjectiven Urtheilen über den Gesammtcharacter der betreffenden Abschnitte entscheidet. Ebensowenig ist unsre Hauptfrage durch Scholten (das älteste Evangelium, übers. von Redepenning. Elberfeld 1869) gefördert trotz der sehr instructiven Nachweise, die er über die schriftstellerische Abhängigkeit des ersten Evang. vom zweiten liefert. Denn als die älteste Quelle sieht auch er die Spruchsammlung an, die er, auf die Bestimmung ihrer Gestalt im Einzelnen verzichtend, im Wesentlichen aus den grofsen Matthäusreden bestehend denkt, wie sie durch die Schlufsformeln 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 abgegrenzt werden. Eine zweite Quelle des ersten Evang., die er daneben annimmt, enthält einige Stücke aus der apostol. Quelle, die Holtzm. seinem Urmarcus einverleibt, Wzs. wenigstens der letzten Gestalt jener Quelle wieder zurückgegeben hat; eine von ihm wunderlicher Weise als dritte bezeichnete (S. 51) nichts als die Zusätze des letzten Bearbeiters, der eben mit dem Evangelisten identisch ist.

Im ausgesprochenen Gegensatz zu allen Versuchen, das Verhältnifs unsrer Evangelien aus schriftstellerischer Benutzung des einen durch den andern oder

durch Benutzung gemeinsamer Quellen zu erklären, ist Godet (Commentar zu d. Evang. des Lucas, deutsch von Wunderlich. Hannover 1872) auf die Gieselersche Traditionshypothese zurückgegangen. Und gewifs enthält diese Hypothese ein Moment der Wahrheit, das zur Erklärung mancher Erscheinungen herangezogen werden kann, da ja die ältesten Aufzeichnungen ohne Zweifel sich vielfach eng an die stereotyp gewordene Form der mündlichen Ueberlieferung anschlossen und diese theils durch sie noch verfestigt wurde, theils in ihren weiteren Umgestaltungen wieder auf die später Schreibenden zurückwirkte. Allein es bleibt eine leere Selbsttäuschung, wenn man meint, mittelst derselben das Verwandtschaftsverhältnifs unsrer Evangelien erklären zu können. Es lässt sich wohl in allgemeinen Betrachtungen mit einigem Schein ausführen, wie der erste Evang. die mündliche Matthäustradition, der zweite die Petrustradition wiedergiebt, die beide auf demselben Stamme der ursprünglichen apostolischen Gesammttradition erwachsen sind und daher die Aehnlichkeit wie die Unähnlichkeit der beiden Referate gleich gut erklären. Allein jeder Blick auf die Paralleltexte zeigt, dafs die Aehnlichkeit viel zu grofs ist, die Uebereinstimmung viel zu sehr auf die sprachlichen Wendungen in dem Beiwerk der Erzählung, ja in Einleitungs- und Uebergangsformeln sich erstreckt, um aus dem mündlichen Erzählungstypus erklärt werden zu können, und dafs umgekehrt die Abweichungen viel zu constant, viel zu durchsichtig in ihren Motiven und viel zu oft rein schriftstellerischer Natur sind, um auf die zufälligen Variationen des mündlichen Ausdrucks zurückgeführt zu werden. Vollends aber wenn man die gleiche oder nur aus leicht nachweisbaren Motiven alterirte Anordnung langer Erzählungsreihen verfolgt, die unmöglich die geschichtliche Reihenfolge darstellen können, weil sie bereits deutliche Spuren sachlicher Zusammenordnung zeigen, so erhellt, dafs dieselben nicht in der mündlichen Ueberlieferung fixirt sein können, wenn auch Godet „ohne Schwierigkeit“ über diese Unmöglichkeit hinweggeht (S. 532). Uebrigens will auch er gar nicht die Benutzung schriftlicher Quellen durch den ersten und dritten Evangelisten leugnen, nur darf darunter keins unsrer Evang. sein und keine von Beiden zugleich benutzt sein. Auch nach ihm hat der erste Evang. die Schrift des Apostel Matth. benutzt, welche er ganz nach der Weise von Wzs. (Vgl. S. 526) als eine „Zusammenstellung der grofsen Redekörper denkt, in welche sich allmählig die Darstellung der Lehre Jesu vertheilt hatte zum Zweck der Erbauung der palästinensischen Gemeinden“ (S. 533). Ihm gegenüber soll aber Luc. auf ältere Aufzeichnungen zurückgehen, in welchen die didactische Darstellung der Lehre Jesu noch nicht so vollständig um einige grofse Hauptpunkte concentrirt war, in denen vielmehr noch Spuren von den verschiedenen Umständen, welche dem Herrn den Text seiner Unterweisungen dargeboten hatten, aufbewahrt waren (S. 535). Godet sieht nicht, dafs damit das Problem nur zurückgeschoben, aber nicht gelöst wird. Was hilft es sich zu entrüsten über die unehrerbietige Willkühr, mit der der eine Evang. die Darstellung der Reden Jesu, wie sie ihm bei dem andern vorlag, geändert haben müsste, wenn doch auch er nicht mehr den Muth hat,

in der Weise der alten Harmonistik jedes verschieden überlieferte Wort Jesu für ein mehrmals gesprochenes, jede abweichend erzählte Geschichte für ein besonderes Ereignifs zu halten, sondern vielfach die Identität der bei Matth. und Luc. so verschieden gefassten und zusammengereihten Sprüche zugiebt? In einer Weise und in einer Ordnung kann sie doch Jesus nur gesprochen haben; ob also in der mündlichen Ueberlieferung oder in verschiedenen Aufzeichnungen oder durch einen unsrer Evangelisten jene „unehrerbietigen" Aenderungen erfolgt sind, das bleibt sich doch in der Sache ganz gleich. Man begreift nicht, warum der Verf. des Evang. sich nicht soll „erlaubt haben, bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochene Worte Jesu in einige grofse Massen zusammenzunehmen" (S. 526), wenn doch schon die apostolische Darstellung „sich um einige Hauptpunkte gruppirte, an welche man unbedenklich alle gleichartigen in den Reden Jesu dargebotenen Elemente anschlofs" (S. 530), da ja auch so immer „angebliche Lehrreden" entstanden und auch der erste Evang. Reden wie die Bergrede, die Aussendungsrede oder die Reden in Cp. 11 durchaus nicht in einen bestimmten „Augenblick" versetzt, die andern aber lediglich bei Stellen anbringt, wo er aus Mrc. zu wissen meinte, dafs Jesus über den betreffenden Gegenstand geredet. Vielmehr müssen wir dabei bleiben, dafs eine rein sachliche Zusammenstellung der Aussprüche Jesu zu solchen grofsen Redekörpern wohl dem späteren Evangelisten, aber nicht dem Ohrenzeugen zuzumuthen ist. Wenn aber God. die Anordnung bei Luc. „ohne Zweifel auf besonderen Nachforschungen beruhen" und ihn so die zerbrochene Kette, von welcher die Tradition nur die Ringe erhalten hatte, wiederherstellen lässt (S. 535), so fragt man sich vergeblich, wo er denn über die zeitliche Stellung jedes einzelnen Spruches oder Gleichnisses Kunde erhalten konnte, und wenn God. „die köstlichen kleinen Einleitungen" preist, so ist „das so ausgezeichnet Treffende, was den von ihm erhaltenen Lehrreden einen besonderen Reiz giebt" (ibid.), doch oft nichts Anderes als was der Witz des Auslegers, oft geistreich, aber selten haltbar, zu der Erklärung derselben hinzugebracht hat. Ob andrerseits Godet ein Evang. (soll heifsen: eine Sammlung der Aussprüche Jesu), das mit dem Mahl in Bethanien (d. h. mit der Hinweisung auf die Endkatastrophe) schlofs, sich denken kann oder nicht (Vgl. S. 528), darauf kommt in der That wenig an, wenn erwiesen ist, dafs über jene Geschichte hinaus sich die Spur derselben nicht verfolgen lässt; eine Schrift „ohne Fufs" war es deshalb ebensowenig, wie sie „ohne Kopf" sein soll, weil sie (nicht anders als unser zweites und viertes Evang.) mit dem Auftreten des Täufers begann. Sein Haupteinwand gegen die Versuche, das Verwandtschaftsverhältnifs der Evangelien zu erklären, denen wir uns anschliefsen, bleibt immer, dafs dieselben „aus dem Gleichen das Ungleiche" hervorgehen lassen. Aber factisch ist doch nun einmal aus dem in Wort und That einen und gleichen Leben des Herrn die verschiedene Darstellung desselben in den verschiedenen Evangelien hervorgegangen. Was er also bekämpft, ist lediglich der wirkliche Versuch diesen Hergang zu erklären, während er das Problem in das mystische Dunkel der

ältesten mündlichen Tradition zurückschiebt, um sich der Kritik und aller ihrer Consequenzen zu entledigen, weil dieselben mit seiner Vorstellung von der Inspiration der canonischen Evang. nicht stimmen wollen.

§ 6. Die handschriftliche Ueberlieferung.

Der Text unsers Evangeliums ist im Ganzen besser erhalten als der des Marcus, und daher die rezipirte Gestalt desselben weniger fehlerhaft. Dieselbe gründet sich etwa 24mal nur auf Minuskeln, etwa 54mal auf jüngere Majuskeln, die keinen kritischen Werth haben, über 600mal folgt sie einem offenbar emendirten Text, dem gegenüber das Richtige noch im Vaticanus (B) und Sinaiticus (ℵ) erhalten ist. Davon sind aber gegen 100 Lesarten nur spätere Wortformen und Schreibungen, während bei Mrc., der über 400 Verse weniger hat, der rezipirte Text c. 100mal Min. und ganz jungen Mjsc. und c. 700mal dem emendirten Text folgt (Vgl. Mrc., Einl. § 6). Von jenen 600 Emendationen zeigt die meisten, nemlich über 500, der Cod. Sangallensis (Δ), gegen 350 der Cod. Parisiensis (L), etwas über 300 der Cod. Ephraemi Syri (C). Da letzterem aber c. ein Fünftel des Textes fehlt, so steht er dem emendirten Texte doch noch etwas näher als L, weil nach demselben Verhältnifs der Gesammttext noch über 360 emendirte Lesarten haben würde. Von dem Cod. Alexandrinus (A), der bei Mrc. der älteste Zeuge des emendirten Textes ist, ist uns leider nur ein Fünftel des Textes erhalten, in dem sich über 90 emendirte Lesarten finden und in dem er nur 27mal nicht mit den Emendationen des rezipirten Textes geht, was in demselben Verhältnifs für den Gesammttext eine nur wenig reinere Beschaffenheit (c. 50—60 Emendationen weniger) ergäbe als bei Cod. Δ. Dagegen geht der Cod. Cantabrigensis (D) nur wenig über 200mal mit dem emendirten Text, wozu allerdings, da ihm c. ein Neuntel des Textes fehlt, noch einige 20mal hinzuzurechnen wären. Den reinsten Text zeigt der Cod. Dublinensis (Z), den Tischendorf dem 6. Jahrh. zuschreibt, von dem aber leider nur c. zwei Siebentel des Textes erhalten sind; in diesen hat er 27 emendirte Lesarten, was für den Gesammttext noch nicht 100 ergäbe. Das Verhältnifs ändert sich nicht wesentlich, wenn man noch auf 155 ganz ähnliche Emendationen reflectirt, welche mehrere dieser Codd. gegen ℵB gemein haben, welche aber nicht in den rezipirten Text übergegangen sind.[1]) Umgekehrt dagegen geht an jenen mehr als 600 Stellen am häufigsten Z mit dem ältesten Text von ℵB, nemlich über 100mal, was für den Gesammttext gegen 400mal ergäbe, demnächst D 279mal (was für den Gesammttext über 300mal ergäbe), und L ebenfalls noch über 220mal. Dagegen

1) Von ihnen hat Δ über 80, L über 100, C gegen 50, D gegen 80, A 20, Z über 20. Zwar erscheinen hienach L, D und Z dem emendirten Text näher stehend als nach der obigen Berechnung; aber es ist zu erwägen, dafs in einer kleinen Zahl von Lesarten das Verhältnifs naturgemäfs schwankt und sich sobald man auf die Gesammtzahl der Emendationen reflectirt, doch wieder ausgleicht.

erreicht C (selbst das fehlende Fünftel in gleichem Verhältnifs hinzugenommen) nur 175, A, das in seinem Fünftel nur 21mal den ältesten Text hat, wenig über 100, Δ nur 70 Mal. Sehr merkwürdig ist, dafs L in den ersten 17 Capiteln nur c. 40mal, in den letzten 11 über 180mal mit den ältesten Codd. geht, also sein Text offenbar in der ersten gröfseren Hälfte sorgfältiger nach einem emendirten Cod. corrigirt ist. Namentlich im Vergleich mit Δ, dessen Text in diesen Capiteln am meisten mit dem von L verwandt ist, zeigt sich, dafs sein Text oft nur sporadisch nach dem von beiden benutzten emendirten Text corrigirt ist und häufig nur halbe Correcturen hat, woraus zuweilen der Schein entsteht, als ob Δ das Ursprüngliche habe (Vgl. Mrc., S. 30. Anm. 2). Vgl. z. B. 12, 48, wo L eine Conformation aus v. 47 aufnimmt, obwohl er das, wonach conformirt, in v. 47 noch gar nicht hat. Eben solche halbe Correcturen in Vergleich mit Δ kommen auch nicht selten bei C vor, so dafs für Matth. Δ der Hauptrepräsentant des emendirten Textes ist, wie bei Mrc. A, weshalb dieser auch, sobald er als Zeuge eintritt, fast in allen Emendationen mit Δ stimmt. Auch in ihrer gemeinsamen Textgrundlage sind übrigens C und L mit Δ verwandt, wie eine Reihe gemeinsamer Schreibfehler zeigt.

Dagegen zeigt sich auch bei Matthäus, dafs D im Ganzen einen etwas andern Zweig des emendirten Textes repräsentirt. So glaube ich bemerkt zu haben, dafs, während dieser Zweig überwiegend nach Mrc. conformirt, der durch ACLΔ repräsentirte nach Luc. conformirt, dafs jener gern den Plur. nach Neutr. plur. einführt, das Praesens und Fut. verwechselt, Participialconstructionen auflöst, das Comp. durchs Simpl. ersetzt; doch sind viele dieser Emendationen bereits in CLΔ eingedrungen und viele des andern Zweiges in D. Im Ganzen beschränkt sich die Hauptmasse aller Emendationen auf eine verhältnifsmässig geringe Zahl von Kategorieen. Besonders häufig sind die Conformationen nach Parallelstellen andrer oder nach verwandten Stellen desselben Evangeliums, fast noch häufiger die nach dem Context, sei es nach dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden, besonders in Parallelgliedern. Auf solche Conformationen reduziren sich fast durchweg die so häufig vorkommenden Vertauschungen der Tempora. Demnächst folgen die gangbaren Zusätze von Verbindungspartikeln (καί, γάρ, δέ; auch ὅτι), Ergänzungen des Subjects oder des Nomens bei ὁ δέ, οἱ δέ, des Pronominalgenitiv oder -Accusativ, besonders auch des Dat. bei verb. dic., oder andrer zur Erläuterung oder Verstärkung dienender Worte, zuweilen auch des Artikels. Die Mehrzahl der Emendatoren liebt die nachdrücklichen Composita, verwandelt das metabatische δέ in καί, vertauscht seltnere Ausdrücke und Formen mit den gangbaren und verbindet das Neutr. plur. mit dem Sing. Die Wortumstellungen beabsichtigen fast durchweg, Zusammengehöriges, das getrennt erscheint, enger zu verbinden, daneben wird gern der Gen. hinter das Subst., die Praep. oder das Adv. hinter das Verb. gestellt, seltner ist ein besondrer Nachdruck beabsichtigt.

Auch der älteste Text, wie er in ℵB erhalten und zuweilen noch von einzelnen der obengenannten Codd. getheilt wird, enthält bereits manche Fehler,

die in den andern dann bereits nach der von ihnen noch freien Grundlage des emendirten Textes corrigirt sind.' Von diesen etwa 50 Fehlern sind ein starkes Drittheil Conformationen nach Parallelen (meist nach Mrc., je eine nach Luc. und Joh.), ein andres Conformationen nach dem unmittelbaren Context (selten nach dem geläufigeren Ausdruck überhaupt), ein drittes sind Auslassungen, meist durch ähnliche Worte, Silben und Buchstaben herbeigeführt, selten andre Schreibfehler. Aber auch unter den Stellen, in denen die Rcpt. einen zweifellos emendirten Text hat, giebt es gegen 100, wo einer unsrer ältesten Codd. denselben bereits theilt und zwar ℵ über 60, B noch nicht 40 Mal. Theilweise sind dies nur jüngere Schreibarten und Wortformen (ℵ: 14, B: 4), sodann aber Conformationen nach Parallelen (ℵ: 10, B: 6) und nach dem Context (ℵ: 22, B: 12); unter den letzteren hat ℵ bereits vier Conformationen nach dem Folgenden, in denen der reflexionsmäfsige Character besonders hervortritt. Von andern Emendationen kommt nur die Ergänzung des *Ἰησοῦς* nach *ὁ δέ* (8, 22. 9, 22. 14, 16) und des Dativ, meist nach verb. dic. (13, 11. 20, 8. 27, 11), in B wiederholt vor, dagegegen in ℵ bereits wiederholt die Hinzufügung des Art., Voc. statt Nom., geläufigere Worte und andre Erleichterungen (Vgl. auch die halbe Correctur nach dem emendirten Text in 12, 35).

Schon hieraus erhellt, dafs B den alten Text noch reiner erhalten hat. In ihm ist die alte Schreibart *Ιωαννης* (Vgl. ℵ: 16, 14. 17, 1. 13. D: 9, 14) noch stehend erhalten, ebenso das *καθ ιδιαν* noch 20, 17, das ℵ 24, 3, D 17, 19 mit ihm theilt. Während alle drei 9, 9. 10, 13 *Ματθαιος* schreiben, hat ℵ 1, 15 schon mit den Späteren *Ματθαν*, wie er 19, 7. 22, 24 mit ihnen *Μωσης* statt *Μωνσης* schreibt (Vgl. auch das *σφυρις* 16, 10 in BD, das 15, 37 nur noch D allein erhalten hat). Andrerseits gehört vielleicht auch das bei ℵ stehende *Ισαχ*, das nur noch D mit ihm theilt, der ältesten Textgestalt an. Schon hieraus erhellt, dafs D, der ja auch von den emendirten Lesarten des rezipirten Textes noch nicht die Hälfte hat, wie verwildert auch sein jetziger Text erscheint, eine dem ältesten Text sehr nahe verwandte Textgrundlage hat (Vgl. den mit ℵB gemeinsamen Schreibfehler in CD: 2, 6). Daher trifft auch D so häufig mit B oder ℵ allein zusammen, wo nur in einem von ihnen das Ursprüngliche erhalten. Während beide nur je 16 Mal allein mit Cod. *Δ* gehen, der am Entschiedensten den emendirten Text vertritt, und mit A nur je einmal, geht ℵ nicht weniger wie 51mal, B gar in 74 Fällen mit D allein, von denen etwa die Hälfte die ursprüngliche Lesart zeigen.[1]) Dies Verhältnifs wird auch dadurch nicht geändert, dafs mit Hinzurechnung der Fälle, wo noch einzelne oder mehrere der andern für die

1) Es ist hienach schon an sich nicht wahrscheinlich, wenn Tisch., seiner unbegründeten Vorliebe für den Sin. entsprechend, von jenen Lesarten etwa 32, von diesen nur etwa 20 für ursprünglich hält. Unsre textkritischen Noten werden zeigen, dafs von den Lesarten, die BD allein haben, c. 35 ursprünglich, c. 14 entschieden fehlerhaft, die übrigen (nach Abzug einiger verschiedenen Schreibungen) zweifelhaft sind, doch so, dafs manches für ihre Echtheit spricht. Dagegen halte ich von den Lesarten, die nur ℵD haben, 30 für falsch, noch nicht 10 für entschieden richtig, die übrigen für zweifelhaft.

Kritik besonders wichtigen Codd. hinzutreten, ℵ und B ziemlich gleich oft, nemlich jeder zwischen 180 und 190 Mal mit D gehen, da hierunter nicht weniger als 50 Fälle sind, wo ℵD mit LΔ oder CLΔ zusammengehen, die, wie oben gezeigt, am entschiedensten den emendirten Text repräsentiren, so dafs es sich hier von vornherein wahrscheinlich um Lesarten dieses Textes handelt, die schon in ℵ, wie in D, eingedrungen sind. Freilich theilt auch B schon mit D allein oder in Begleitung Andrer einige 40 Fehler, wie ℵ einige 90, allein dieselben sind mehrfach gewifs schon Fehler der ältesten, ihnen mit D gemeinsamen Textgrundlage, da sie den Character der jetzt nur noch in ℵB erhaltenen Fehler tragen, und sind nur in einem unsrer ältesten Codd. bereits corrigirt oder noch nicht in ihn eingedrungen. Vgl. z. B. die Weglassung des abundanten αυτω 9, 27, da B 5, 1 eine ganz gleiche hat, die Auslassung per hom. 10, 37, den Wegfall des *O* nach dem Є in τοτε 21, 1, wie 4, 1. 16, 24 und öfter; oder in ℵ das bei ihm constante αλα 5, 13, den Wegfall eines λ von λλ 13, 42. 50 oder des και nach οικια 9, 10, des εως 28, 15, das wie das Fehlen des ημερας bei ℵ zeigt, aus einer Conformation nach 27, 8 herrührt. Andre dagegen scheinen bereits aus dem durch D repräsentirten Zweige des emendirten Textes in ℵ, resp. B eingedrungen zu sein, wodurch sich nur das auch sonst nachweisbare hohe Alter dieser Emendationen bestätigt. So lassen BD 10, 23 den Art. vor Ισραηλ fort, wie D 9, 33; 10, 28 haben BD das erste Mal μη φοβηθητε, wie D auch das zweite Mal; 20, 20 haben BD απο, das D auch sonst für παρα setzt, 27, 24 κατεναντι, wie D v. 61, und 5, 21 das bei D stehende ερρηθη. Aehnlich hat ℵ mit D 9, 5 αφιονται, das D auch v. 2 hat, und 15, 38 χωρις παιδ. κ. γυν., das D auch 14, 21 hat; 6, 15 erklärt sich die Lesart in ℵ nur dadurch, dafs das υμων vor dem aus D eingekommenen υμιν ausfiel, 20, 6 hat ℵ nur eine Hälfte der bei D so häufigen Auflösung der Partizipialconstr. aufgenommen; 19, 6. 22, 32 hat ℵ Conformationen nach Mrc. mit D gemein, die nur aus D stammen können, da ℵ bei Mrc. anders liest. Ganz dasselbe gilt nun von den Fehlern, die noch andre Codd. mit BD oder ℵD theilen,[1]) nur dafs hier bereits bei ℵ das Eindringen solcher Fehler sichtbar wird, welche aus dem durch CLΔ repräsentirten Zweige des emendirten Textes herrühren. Vgl. die halbe Correctur nach CDLΔ 12, 32 (ου μη αφεθησεται), oder mit DL nach Δ 23, 8 (ο καθηγητης), das προσελθων 26, 39 aus Mrc. (ACDLΔ), wo ℵ gar nicht προσελθων hat, und die Auslassung von Worten, die im emendirten Text umgestellt waren (20, 30, vgl. 18, 21. 19, 29. 24, 2).

1) So stammt offenbar aus B die Weglassung des ουν nach — σον 14, 15 (BDLΔ), des *E* von εμε nach ΠΡΟC 19, 14 (BCD), des οι nach τυφλοι 23, 24 (BDL), die Ergänzung des εισελθειν 19, 24 (BD), das erst CΔ nach Marc. an den Schluſs stellen. Vgl. auch die grofse Conformation nach Matth. 5 in 19, 9, aus der einen Theil D, einen Theil C, einen CZΔ aufgenommen haben. Aus ℵ stammt wohl die Weglassung des αυτοι 5, 9, die Umstellung des η in 6, 4 u. ähnl., während umgekehrt ℵCL 17, 26 die Lesart von DΔ mit der ursprünglichen combiniren (Vgl. 14, 29 das ελθειν aus DLΔ neben dem ursprünglichen ηλθεν), ℵΔ 5, 11 aus D das erste Verb. im Ind. aufnehmen und 18, 18 ℵ das εν τοις ουρ. aus DL an erster Stelle aufnimmt.

Daraus erhellt nur aufs Neue, wie viel enger schon ℵ mit dem jüngern emendirten Text verwandt ist, als B.

Dies bestätigt sich aber aufs Vollkommenste, wenn wir das Verhältnifs betrachten, in welchem, wie in den zuletzt angeführten Stellen, ℵ oder B zu C, L, 𝔄 stehen. Wie mit ℵB, so hat C natürlich auch mit B (5, 11. 8, 4. 12, 29. 13, 55. 14, 29) und ℵ (8, 34. 14, 22. 15, 6) zuweilen das Ursprüngliche erhalten; dagegen sind die wenigen B und C gemeinsamen Fehler offenbar aus B (Vgl. die Umstellung des κατ οναρ 2, 13, die aus einer umfassenderen Conformation nach 1, 20 in B stammt, den Wegfall des το vor πλοιον 8, 23, die halbe Conformation 19, 9, den Wegfall des εις- vor εισελθ. 17, 25), während ℵ und C bereits 15 offenbare Fehler gemein haben, die gewifs grofsen Theils aus dem jüngern emendirten Text stammen (Vgl. die Lucasconformationen 4, 24. 8, 13. 9, 17. 12, 4, von denen die letzte nur zur Hälfte in ℵ übergegangen, die hinzugefügten Pronominalgenitive 9, 26. 13, 15. 20, 4 und das Αχας 1, 9, das ℵ nur einmal aufgenommen). Nehmen wir auch die Lesarten hinzu, in denen noch andre Codd. die Lesart von BC oder ℵC theilen, so ergiebt sich, dafs ℵ überhaupt gegen 200, B noch nicht 120 Mal mit C geht, dafs unter jenen Lesarten etwa 100 offenbare Emendationen, von diesen nur etwa 30 fehlerhaft sind. — Mit 𝔄 allein treffen sowohl B als ℵ selten zusammen und zwar ℵ fast nur in offenbaren Lesarten des emendirten Textes (Vgl. die Namensformen μωσης 22, 24 und χαναντης 10, 4, sowie die halben Correcturen in 10, 28. 22, 5), während B 7 Mal mit 𝔄 das Ursprüngliche hat und unter den ebenfalls 7 Fehlern solche vorkommen, wie der Wegfall des ο nach τοτε (4, 1) und des τη nach ολη (22, 37), die ohne Zweifel Fehler des ältesten Textes sind. Auch der Sing. επαναστησεται 10, 21 wird nicht aus dem emendirten Text, sondern dem παραδωσει conformirt sein. Dagegen ist die Gesammtzahl der Stellen, in denen ℵ mit 𝔄 als dem Hauptrepräsentanten des emendirten Textes geht (c. 230), natürlich erheblich gröfser als die, in denen B mit ihm zusammentrifft (c. 160), und während von jenen c. 120 fehlerhaft sind, finden sich in diesen einige 80 ursprüngliche Lesarten, die 𝔄 aus dem ältesten Texte erhalten. — Mit L allein theilt ℵ etwa fünf ursprüngliche Lesarten, B reichlich die doppelte Anzahl und zwar beide fast ausschliefslich in den elf letzten Capiteln, in denen der Text von L noch von Emendationen am freisten ist (Vgl. S. 64), während den sieben Fehlern in BL wenigstens achtzehn in ℵL gegenüberstehen, darunter die meisten in den bei L am consequentesten emendirten Capiteln. [1]) Ueberhaupt aber geht ℵ gegen 250 mal mit L, B nur gegen 150 Mal, und zwar jener nur c. 50 Mal in ursprünglichen Lesarten, dieser etwa

1) Manche Fehler in L stammen dagegen auch wohl aus dem ältesten Text von ℵ, so das ρ statt ρρ 9, 20, das τριχαν 5, 36, da 2. 10 ℵC αστερραν und ℵ allein 12, 49 χειραν hat. Zweifelhaft ist das λλ statt λ 7, 22, das 13, 40 auch ℵ mit 𝔄 theilt. Dagegen ist das δε statt δαν 10, 33 einer der gewöhnlichen Fehler in B, wo offenbar ursprünglich δεαν stand und das αν vor αρνησηται ausfiel, während L erst um des nun fehlenden ἄν willen αρνησεται schreibt. Ebenso stammt das ανταλαγμα 16, 26 aus B und der Wegfall des αν- nach αραν 27, 46.

90 Mal. Die Codd. A und Z, die nur einen geringen Theil des Textes erhalten haben, bieten natürlich nur ein beschränkteres Feld für Beobachtungen; doch sind unter den über 40 Lesarten, die ℵ mit A theilt, 20 ohne Zweifel falsch, während unter den c. 20, die B mit ihm theilt, c. 12 ursprünglich sind. Der Cod. Z scheint im Ganzen ℵ näher zu stehen, als B, da er mit jenem etwa doppelt soviel Lesarten theilt als mit diesem, nemlich c. 70, darunter aber auch c. 27 Fehler. Ziehen wir die Summe, so theilt B mit ACLZΔ etwa 140 Lesarten, wovon reichlich die Hälfte ursprünglich sind, etwa 40 falsch, die übrigen zweifelhaft, dagegen ℵ 220, unter denen nur c. 44 ursprünglich, c. 120 falsch, die übrigen zweifelhaft. Nehmen wir noch die hinzu, in denen D mitgeht, so hat B unter mehr als 250 Lesarten 130 ursprüngliche und 70 falsche, ℵ umgekehrt unter 350 Lesarten noch nicht 70 ursprüngliche und über 180 falsche, und nehmen wir noch die Lesarten hinzu, die BD und ℵD allein haben, so hat B unter 330 Lesarten über die Hälfte ursprüngliche und einige 80 falsche, umgekehrt ℵ unter über 400 Lesarten noch nicht 80 richtige und weit über die Hälfte falsche.

Hienach werden nun die Fälle zu beurtheilen sein, wo ℵ oder B mit einer Lesart ganz allein stehen oder wenigstens keinen der kritisch bedeutsamen Codd. zur Seite haben. Erwägen wir, wie häufig ℵB das Richtige ganz allein erhalten haben und wie leicht ℵ nach seinem hinreichend constatirten Verwandtschaftsverhältnifs zum emendirten Text einmal von der ursprünglichen Grundlage abweichen konnte, erwägen wir ferner, wie häufig das Richtige nur noch in einem der emendirten Codd. neben B oder ℵ erhalten ist, und dafs in D ein Neuntel, in C ein Fünftel, in Z zwei Siebentel des Textes fehlt, so werden wir geneigt sein, viel entschiedener auch solche Lesarten aufzunehmen, die nur noch in ℵ oder B, hauptsächlich die in letzterem allein erhalten sind. Dafs jeder von beiden zahlreiche eigenthümliche Fehler hat, springt in die Augen; doch übertrifft in den ihm eigenthümlichen Lesarten ℵ (280) schon überhaupt B (190) um etwa 90. Selbst Tischendorf hat trotz seiner parteiischen Bevorzugung des Sin. doch nur 16 eigenthümliche Lesarten desselben aufzunehmen gewagt, von denen ich nur etwa fünf für gesichert, vier für zweifelhaft, die übrigen für entschieden falsch halte. Aus B allein hat er allerdings nur neun aufgenommen, dagegen halte ich einige 40 für entschieden richtig, fast ebensoviel für mehr oder weniger wahrscheinlich, wenig über 100 für entschieden falsch, während ℵ 270 entschiedene Fehler hat. Den Versionen kann ich auch hier keinen selbstständigen Werth beilegen (Vgl. Mrc., S. 33. Anm. 2.). Auch hier halten sich die orientalischen, insbesonders die coptische, überwiegend zum ältesten Text, die altlateinische überwiegend zu dem durch D repräsentirten, mit dem sie oft die auffallendsten Fehler theilt, während sie, da jener ja mit dem ältesten in seiner Grundlage verwandt ist, oft auch das Ursprüngliche erhalten hat. Doch differiren die einzelnen uns erhaltenen Zeugen der Itala so mannigfaltig, dafs fast überall Einzelne sich von den Uebrigen trennen und ihre eigne Wege einschlagen. Soviel ich beobachtet, geht Cod. Bobbiensis (k) am häufigsten mit dem ältesten Text und schliefst sich,

wo das Ursprüngliche zweifelhaft, häufiger noch an B als ℵ an, theilt aber auch mit Beiden offenbare Fehler und geht eben so oft mit Fehlern von D oder mit späteren Emendationen. So wenig also an sich ein Zusammentreffen von ℵ oder B mit D für das Ursprüngliche entscheidet, so wenig wird man ein zu grofses Gewicht darauf legen dürfen, wenn Codd. der Itala mit einem unsrer ältesten Zeugen gehen. Höchstens ist das Alter solcher Lesarten dadurch constatirt; aber es fehlt ja auch in dem durch ℵB repräsentirten ältesten Texte keineswegs an alten Textverderbnissen, sowie in dem durch D repräsentirten nicht an sehr alten Emendationen. Auch hier wird man zuletzt immer aus innern Gründen entscheiden müssen, welche Lesarten sich durch nachweisbare Analogieen als unabsichtliche Verderbnisse oder als absichtliche Emendationen verrathen. [1])

5) Die Varianten sind aus dem textkritischen Apparat der ed. octava crit. major von Tischendorf (Lipsiae 1869) entnommen, aber soweit als möglich mit dem Tregelles'schen Apparat verglichen worden. Die Lesarten des Sinaiticus sind sämmtlich mit der Tischendorf'schen Ausgabe desselben (Lips. 1863), die des Vaticanus mit der römischen Ausgabe von 1868 verglichen und danach manche Angaben jenes Apparats stillschweigend verbessert. In den textkritischen Noten sind alle Abweichungen des text. recept. vermerkt und, wo irgend nöthig, ist die Verwerfung desselben ausdrücklich begründet worden. Dagegen habe ich den Text der Lucasparallelen nach Ti. ed. VIII. gegeben, wo mir nicht die Nothwendigkeit einer Aenderung ganz evident oder dieselbe sachlich bedeutungsvoll war.

Das

Matthäusevangelium.

Die Vorgeschichte.
1, 1—4, 22.

1. 1, 1—17. Der messianische Stammbaum.

V. 1: *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυῒδ υἱοῦ Ἀβραάμ.* v. 2: *Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακῶβ, Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,* v. 3: *Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζαρὰ ἐκ τῆς Θάμαρ, Φαρὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐσρώμ, Ἐσρὼμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,* v. 4: *Ἀρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδὰβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,* v. 5: *Σαλμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Βοὲς ἐκ τῆς Ῥαχάβ, Βοὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ, Ἰωβὴδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,* v. 6: *Ἰεσσαὶ δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυῒδ τὸν βασιλέα.*

Δαυῒδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου, v. 7: *Σολομὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά, Ἀβιὰ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσά,* v. 8: *Ἀσὰ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ, Ἰωσαφὰτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ, Ἰωρὰμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν,* v. 9: *Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωάθαμ, Ἰωάθαμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἄχαζ, Ἄχαζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν,* v. 10: *Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ, Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμών, Ἀμὼν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν,* v. 11: *Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος.*

V. 12: *Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ, Σαλαθιὴλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβάβελ,* v. 13: *Ζοροβάβελ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ, Ἀβιοὺδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ, Ἐλιακὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἄζώρ,* v. 14: *Ἄζὼρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ, Σαδὼκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ, Ἀχὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιούδ,* v. 15: *Ἐλιοὺδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ, Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Μαθθάν, Μαθθὰν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,* v. 16: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.*

V. 17: *Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυῒδ γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυῒδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.*

V. 1: Die in den ältesten Codices, besonders in B, so häufige, in vielen Namen stehende Schreibart *ει* statt *ι* (*Δαυειδ*, *Οζειας*, *Ιωσειας*, *Αχειμ*) habe ich nirgends aufgenommen.

Rcpt. nach min. liest *Δαβιδ*. — **v. 5:** Die ältesten Mjsc. (ℵB. k. sah. cop) geben das Patach unter ע in בעז durch ε wieder, weshalb auch das *Ζαρε* v. 3 und *Σελαθιηλ* v. 12 in B ursprünglich sein könnte, C hat noch *Βοος*, wie Ruth 4, 21, die Rcpt. (L*Δ*) *Βοοζ*, wie 1. Chron. 2, 11. 12. Umgekehrt haben die ältesten Mjsc. (ℵBC*Δ* sah. cop) *Ιωβηδ*, wie 1. Chron. 2, 12, die Rcpt. (L. it. vg) *Ωβηδ*, wie Ruth 4, 21. 22. — **v. 6:** Die Emendatoren (CL*Δ* Rcpt.) wiederholen den Zusatz bei *Δαυιδ* (*ο βασιλευς*) und decliniren *Σολομωντα* (Rcpt. nach *Δ*, vgl. 12, 42). — **v. 7. 10:** Der alte Fehler in ℵBC (Ti), wonach der Name des Königs *Ασα* mit dem des Psalmdichters *Ασαφ* verwechselt, ist mit Recht in den jüngeren Codd. (L*Δ* Rcpt.) corrigirt, ebenso das *Αμως* (ℵBC*Δ* Ti), welches Verwechslung mit dem Namen des Propheten Amos ist, in L (Rcpt.). Das *Μανασση* (B) kann mechanische Wiederholung nach *τον Μανασση* sein, aber der Name kann auch als indeclinabel behandelt sein (Vgl. 2. Chron. 33, 13), wie *Αβια* v. 7, wo auch ℵ die griechische Endung eingeführt hat. — **v. 15:** Die Emendatoren lesen *Ματθαν* (Rcpt. nach ℵCL*Δ*), wie 9, 9. 10, 3 *Ματθαιος*.

(V. 1.) Das Geschlechtsregister, welches der Evangelist an den Anfang seiner Erzählung stellt, wird durch eine besondere Ueberschrift als Ursprungsbuch Jesu Christi bezeichnet, d. h. als ein Buch, das über den Ursprung Jesu, welcher den ihm ausschliesslich zukommenden Würdenamen des *Χριστός* zum Eigennamen empfangen hat (Vgl. Mrc. 1, 1), hinsichtlich seiner Vorfahren väterlicher Seits Auskunft giebt. Indem aber der, um dessen Abkunft es sich handelt, als Sohn Davids, des Sohnes Abrahams, bezeichnet wird, ist bereits angedeutet, dass es dabei vorzugsweise auf seine davidische Abstammung und somit auf seine Abrahamidenschaft ankommt. Denn dem Samen Abrahams war die messianische Verheifsung gegeben (Gen. 22, 18), und von David musste der Weissagung gemäfs (2. Sam. 7, 12. 13) der abstammen, in welchem diese Verheifsung sich erfüllen sollte. Nur als Abrahamide und als Sohn Davids konnte also Jesus der Messias sein und mit dem Namen Jesus Christus genannt werden. [1])

(V. 2.) Die Genealogie beginnt hienach mit Abraham, der den Isaak zeugte, wie dieser den Jakob. Von Jakob aber, als dem Stammvater des Volks der Verheifsung im engeren Sinne, wird hervorgehoben, dafs er den Juda und seine Brüder zeugte, weil der Messias, um dessen Abkunft es sich handelt, obwohl aus Juda stammend, dennoch dem ganzen *δωδεκάφυλον* in gleicher Weise angehört. Zeigt sich schon hieraus, wie die Genealogie mit besondrer Beziehung darauf, dafs sie den Stammbaum des Messias geben soll, angelegt ist, so wird dies vollends klar, wenn nun von Juda gesagt wird (v. 3.), dafs er den Perez und den

---

1) Die offenbare Beziehung der näheren Bezeichnung Jesu Christi auf den Inhalt der Genealogie macht es nothwendig, die Ueberschrift ausschliefslich auf sie zu beziehen. Auch sondert sich dieselbe theils durch die Schlufsreflexion v. 17 und die vorgreifende Bemerkung in v. 16, theils durch die herkömmliche stereotype Aufzählung der Geschlechtsfolgen (Vgl. Gen. 5) von der folgenden zusammenhängenden Erzählung deutlich genug ab. Allerdings berichtet auch v. 18—25 über die *γένεσις* Jesu; allein da bei der Geburtsgeschichte als solcher nicht wie bei der Genealogie ein Grund vorliegt, dieselbe von der eigentlichen Geschichtserzählung durch eine besondere Ueberschrift abzuscheiden, und da wirklich die Erzählung 2, 1 in unmittelbarem Flufs fortschreitet, während v. 18 durch eine Art neuer Ueberschrift der Inhalt des Folgenden angekündigt wird, so darf man v. 1 nicht auf das ganze erste Kapitel (Fr. Dcl.) beziehen. Die Beziehung aber auf die beiden ersten Kapitel (Bl. Ew.) oder gar auf das ganze Evangelium (Ebr.) widerspricht dem Wortlaut der Ueberschrift, die mit dem hebr. ספר תולדות (Gen. 5, 1) gar nicht unmittelbar verglichen werden kann, weil der folgende Genitiv nicht wie dort den Stammvater bezeichnet, dessen Nachkommen folgen sollen, sondern den, um dessen Vorfahren es sich handelt.

Serah aus der Thamar zeugte (1. Chron. 2, 4). Denn hier erinnert die Erwähnung der beiden Zwillingsbrüder an die eigenthümliche, menschlicher Erwartung widersprechende Gottesfügung bei ihrer Geburt (Gen. 38, 27 — 30), durch welche Perez zu der Ehre des Erstgeborenen gelangte und somit in den Stammbaum des Messias eintrat. Damit ist aber von selbst gegeben, dafs nur ein analoger Grund die ganz ungewöhnliche Erwähnung der Mutter im Stammbaum veranlasst haben kann; denn auch Thamar, die ihren Schwiegervater zur Blutschande verlockt hatte (Gen. 38, 14—18), ist auf ganz aufsergewöhnlichem Wege zu der Ehre gelangt, eine Ahnfrau des Messias zu werden. Ganz derselbe Fall findet aber bei der Rahab, Ruth und Bathseba statt, die nachher in gleich ungewöhnlicher Weise genannt werden (v. 5. 6). Nicht blofs ihre Celebrität also oder gar ihre Sündhaftigkeit ist es, welche diesen Frauen ihre ausdrückliche Erwähnung im Stammbaum verschafft hat, sondern lediglich die Thatsache, dafs sie alle auf aufserordentlichen Wegen zu Stammmüttern des Messias und so zu Vorbildern der Maria wurden, die gleichfalls nur durch wunderbare Gottesfügung die Gattin des Joseph und die Mutter des Messias ward (Vgl. v. 20. 21). Der Makel, der bei der Rahab und Ruth an ihrer Vergangenheit, bei der Thamar und Bathseba an der Empfängnifs ihrer Söhne haftet, steht dem durchaus nicht entgegen, da der Schrift überall der Gedanke geläufig ist, dafs das göttliche Walten auch trotz der Sünde der Menschen, ja mittelst derselben seine Zwecke verwirklicht.

(V. 4. 5.) Die nun folgende Geschlechtsreihe bis auf Isai, den Vater David's, herab ist genau dem A. T. entnommen (Ruth 4, 18—22. 1. Chron. 2, 5—15), weshalb für unsern Evangelisten die Frage, ob hier die Geschlechter vollständig gegeben oder die Reihe durch Auslassungen verkürzt ist, ganz wegfällt. Die Ueberlieferung, welche die Rahab zur Frau des Salmon macht, ist uns unbekannt; der Talmud lässt sie den Josua heirathen. Gewifs ist nur, dafs die Rahab von Jericho gemeint ist, da nur sie als eine solche bekannt war, die durch ihre Errettung beim Untergange der Stadt (Jos. 6, 25) auf aufserordentlichen Wegen dazu kam, die Mutter eines der Vorfahren des Messias zu werden.[1]) Dagegen enthält die liebliche Geschichte der Moabiterin Ruth schon das nach ihr benannte alttestamentliche Buch, das sie als Stammmutter Davids verherrlichte. (v. 6.) Isai nemlich, der Enkel der Ruth, erzeugte den David, der hier ausdrücklich als der König bezeichnet wird, weil Jesus eben als Sohn Davids auf das (messianische) Königthum in Israel Anspruch hat. Darum setzt sich auch der Stammbaum in der königlichen Linie fort und knüpft an Salomo an, dessen Geburt durch das Weib des Urias daran erinnert, wie seine Mutter Bathseba (2. Sam. 12, 24) in

1) Dafs sie nicht ἡ πόρνη genannt wird, wie sonst im N. T. (Hebr. 11, 31. Jac. 2, 25), bestätigt nur, dafs es auf ihre Vergangenheit bei ihrer Erwähnung in der Genealogie gar nicht ankam; dafs sie Ῥαχάβ heifst und nicht, wie im Buche Josua (LXX) und sonst im N. T., Ῥαάβ zeigt nur, dafs dem Verf. ihr hebr. Name (רחב) wohlbekannt ist. In den übrigen Namensformen folgt er den LXX, auch bei Σαλμών, das sich Ruth 4, 21 für שלמה und v. 22 für שלמון findet, während 1. Chron. 2, 11 Σαλμάν für שלמא steht.

Folge des Vergehens Davids mit dem Weibe eines Andern und seiner Versündigung an Uria sein Weib und damit die Stammmutter des Messias wurde. [1]) Auch für die v. 7. mit Salomo beginnende Reihe der Nachkommen Davids, die auf seinem Thron gesessen, bot dem Evangelisten die Chronik das Material bereits zusammengestellt dar (2. Chron. 3, 10 — 16), und es ist wenig wahrscheinlich, dafs der schriftkundige Verfasser dieselbe aus einer besondern Quellenschrift entnommen haben sollte (Ew.), in welcher dann etwa bereits irrthümlich die drei Könige Ahasja, Joas und Amazia vor Usia v. 8 ausgefallen waren. Allein eine solche irrthümliche Uebergehung dieser drei Namen konnte eben so leicht unserm Evangelisten selbst begegnen, wenn er aus der Chronik schöpfte und sich dabei, wie wir aus den Namensformen sahen (Vgl. S. 75 Anm.), der LXX bediente. Zwar ist an sich auch die absichtliche Uebergehung einzelner Glieder nicht gegen die genealogische Observanz und könnte in einem so beziehungsvoll durchgeführten Stammbaum am wenigsten auffallen. Nur ist es mit dem Gewicht, das v. 17 auf die Gleichzahl der Glieder in den drei Epochen gelegt wird, ganz unvereinbar, dafs der Verf. dieselbe erst durch willkührliche Reduzirung der zweiten Reihe auf vierzehn Glieder selbst hergestellt haben sollte; jedenfalls müsste doch ein Grund nachgewiesen werden, aus welchem er sich berechtigt halten konnte, grade diese drei Glieder auszulassen, und wenn ein solcher nachgewiesen, bliebe erst recht das zufällige Zusammentreffen desselben mit der Namensähnlichkeit von *Ὀχοζίας* und *Ὀζίας*, die auch den unabsichtlichen Ausfall dieser drei Namen herbeiführen konnte, unerklärbar. [2])

---

1) Der incorrecte Artikel vor dem Nomen proprium, dem eine articulirte Apposition folgt, kann nicht demonstrativisch auf v. 1 zurückweisen (Myr.), da der gleiche Fall sich bei *τὸν Ἰωσήφ* v. 16 wiederholt, sondern hat seinen Grund wohl darin, dafs die Gleichförmigkeit des stereotypen Ausdrucks, in dem der Name des Erzeugten immer artikulirt ist, nicht aufgegeben werden sollte. — Der blofse Artikel mit dem Genitiv bezeichnet sonst gewöhnlich den Vater oder die Mutter des im Gen. Genannten (Mrc. 1, 19. 15, 47), hier aber, wo bei der Bekanntheit der Verhältnisse kein Mifsverständnifs möglich war, sein Weib.

2) Gewöhnlich denkt man den Ausfall der drei Namen dadurch entstanden, dafs das Auge von *Ὀχοζίας* auf das ähnliche *Ὀζίας* abirrte; allein wenn die irrthümliche Auslassung bei der Benutzung der Chronik nach den LXX stattfand, so ist sie jedenfalls nicht auf diese Weise entstanden, da die LXX 1. Chron. 3, 12 עזריה nicht durch *Ὀζίας* sondern durch *Ἀζαρίας* wiedergeben. Auch geben sie 3, 11 אחזיהו nicht durch *Ὀχοζίας*, sondern durch *Ὀζίας*, wie nach Mai und der ed. Rom. von 1870 auch der Vat. liest. Eben diese Verwechslung aber, die schon unser Evangelist in den LXX vorfand, konnte für ihn sehr leicht der Anlafs werden, von dem hier *Ὀζίας* genannten Ahasja gleich auf den Sohn und Nachfolger des Usia (Asarja), der sonst *Ὀζίας* heifst (Vgl. Jes. 1, 1), überzugehen. Ganz unthunlich ist es natürlich, zur Erklärung der absichtlichen Auslassung die Aehnlichkeit der beiden Namen heranzuziehen (Fr. Bl.), wenn man dem Evangelisten nicht die ebenso thörichte wie betrügerische Absicht zutrauen will, dadurch seine willkührliche Auslassung „einigermafsen zu verdecken" (Hilg. a. a. O. S. 307). Völlig ungehörig ist aber auch die Berufung auf die Verschuldung Jorams, welche seine Nachkommen bis ins 4. Glied der theokratischen Thronfolge unwürdig machte (Ebr.), da es sich ja nach v. 17 hier lediglich um die Zahl des Geschlechtsfolgen oder Menschenalter und nicht der Thronfolgen handelte. Grade darum aber könnte man eher daran denken, dafs Ahasja, Joas und Amazia sämmtlich ermordet wurden (2. Reg. 9, 27. 12, 22. 14, 19) und so die *γενεά* des Ahasja (*Ὀζίας* nach 1. Chron. 3, 11 LXX) auf dem natürlichen Wege erst abgelöst wurde, als Usia mit seinen Vätern entschlief und ihm sein Sohn Jotham folgte (2. Reg. 15, 7). Dafs der Evangelist grade hier, wo Ahasja nach

(V. 11.) Die Königsreihe endet damit, dafs Josias den Jechonja und seine Brüder erzeugte zur Zeit der babylonischen Deportation.[1]) Damit ist natürlich nicht gemeint, dafs die Zeugung dieser Söhne gleichzeitig mit der Uebersiedlung erfolgte, sondern, wie sich nach der Bedeutung, welche die Erwähnung des Zeugungsacts in jeder Genealogie hat, von selbst versteht, dafs die Generation, welche durch Jechonja und seine Brüder bezeichnet wird, in die Zeitepoche fällt, welche durch die babylonische Deportation characterisirt wird. Dadurch erklärt sich aber auch ausreichend, weshalb hier auf Josias sofort Jechonja folgt. In der That nemlich reicht schon die auf Josias unmittelbar folgende Generation bis aufs Exil herab, da sein Sohn Zedekias grade den eigentlichen Untergang erlebte und bei der Wegführung mit deportirt wurde (2. Reg. 25, 7). Da nun aber sein älterer Bruder Jojakim, durch welchen der Stammbaum sich fortsetzt, das Exil noch nicht erreichte, so musste an dessen Statt sofort sein Sohn Jechonja, der also als Enkel nur mittelbar von Josias gezeugt war, genannt werden, da dieser wirklich mit der ersten grofsen Deportation ins Exil ging (2. Reg. 24, 14. 15). In der Erwähnung seiner Brüder sucht man vergebens eine Parallele zu v. 2 (Ebr. Bl.), wo die Brüder Judas aus ganz andern Gründen genannt sind und von einer Umsiedlung derselben gar nichts erwähnt ist; dieselbe soll aber hervorheben, dafs nicht nur Jechonja, sondern auch Zedekia und etwa noch andre den Jojakim überlebende Söhne des Josias die Deportation erlebten. Deswegen hat aber der Evangelist nicht etwa diese Oheime des Jechonja für seine Brüder gehalten; denn grade weil in ihnen schon die unmittelbar auf Josias folgende Generation das Exil erreicht, sind sie neben Jechonja genannt, der zwar das ihnen gleichzeitige Glied des messianischen Stammbaums bildet, aber doch eigentlich zur zweiten Generation nach Josias gehört, als deren Repräsentant er auch v. 17 ausdrücklich gezählt wird. Ebensowenig aber hat er etwa ἀδελφός im Sinne von Oheim genommen; sondern er konnte, nachdem er einmal den Jechonja aus dem angegebenen Grunde als einen von Josias (mittelbar) Gezeugten bezeichnet hatte, — was überall geschieht, wo in Stammbäumen aus irgend einem Grunde die

---

nur einjähriger Regierung ermordet wurde und sein Sohn und Enkel das gleiche Schicksal theilten, auf diesen Umstand aufmerksam wurde, während er ihn bei Amon (2. Reg. 21, 23) übersah, ist leicht begreiflich. Dagegen liefse sich auf demselben Wege die Auslassung Jojakim's (v. 11) erklären, da Josias an den Wunden, die er in der Schlacht bei Megiddo erhalten, starb (2. Reg. 23, 29. 30. 2. Chron. 35, 23. 24) und erst wieder Jechonja, der dem eines natürlichen Todes gestorbenen Jojakim folgte (2. Reg. 24, 6) in der gewöhnlichen Weise eine neue γενεά begann. Da aber, wie wir sehen werden, die Uebergehung des Jojakim sich aus ganz andern Gründen erklärt, so wird dies hier ebenso unwahrscheinlich, wie dort wegen des sonst rein zufälligen Zusammentreffens mit der Aehnlichkeit zweier Namen und ihrer Verwechslung bei den LXX.

1) Das ἐπί c. gen., das sonst bei Angabe der Lebens- oder Regierungszeit einflufsreicher Männer gebraucht wird (Vgl. Marc. 2, 26), steht hier von dem entscheidenden Ereignifs, das der Epoche jener Generation ihren Character aufdrückte. Mit μετοικεσία übersetzen die LXX das hebr. גלות (2. Reg. 24, 16), das die gewaltsame Wegführung des Volkes in ein fremdes Land bezeichnet. Der Genit. drückt aus, dafs es sich um die Babylon (als Ziel) betreffende Umsiedlung oder Wegführung handelt. Nicht ganz analog sind die Genitive bei ὁδός 4, 15. 10, 5.

die Ahnenreihe zusammengezogen wird — die unmittelbar von Josias gezeugten Söhne mit demselben Recht als seine Brüder bezeichnen, wie ihn als Sohn des Josias. [1])

(V. 12.) Nach der babylonischen Deportation beginnt das Geschlechtsregister mit der Zeugung des Salathiel durch Jechonja. Diese ist noch 1. Chron. 3, 17 bezeugt; aber für diesen dritten Theil des Stammbaums mufs der Evangelist eine andre genealogische Urkunde benutzt haben; denn während 1. Chron. 3, 19 Serubabel als ein Sohn Phadaja's erscheint, der ein Bruder Salathiels war, und also als Neffe des letzteren, wird er hier nach einer andern Tradition, die sich ebenfalls im A. T. findet (Esr. 3, 2. 5, 2. Hagg. 1, 1) von Salathiel selbst gezeugt. Ebenso findet sich unter den 1. Chron. 3, 19. 20 genannten Söhnen des Serubabel der Abiud nicht, durch welchen hier v. 13—16 bis auf Joseph herab das davidische Geschlecht fortgeführt wird. Dagegen liegt gar kein Grund vor, anzunehmen, dafs der Evangelist den ganzen Stammbaum vorgefunden habe, der noch von der Annahme der natürlichen Erzeugung Jesu ausging, und erst seinen einfachen Abschlufs (*Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν*) zu Gunsten der im Folgenden erzählten wunderbaren Geburt Jesu umgebogen habe (Vgl. z. B. Holtzmann, S. 171). Vielmehr zeigen die überall eingeflochtenen bedeutungsvollen Züge, dafs der Stammbaum von der Hand des Evangelisten herrührt, der diese Züge für die lehrhaften Zwecke seines Evangeliums verwerthen will. [2]) Allerdings aber wird nun der

---

1) Nur in demselben Sinne kann Zedekia 2. Chron. 36, 10 der Bruder Jechonja's genannt werden, da die Chronik nach I, 3, 15. 16 das richtige Verwandtschaftsverhältnifs (Jerem. 37, 1. 2. Reg. 24, 17) genau kennt. Der v. 16 als Jechonjas (Myr. deW.) oder richtiger wohl als Sohn Jojakims und Bruder Jechonjas (Bl.) genannte צדקיהו ist jedenfalls ein andrer, als der v. 15 schon durch die Namensform unterschiedene צדקיהו (Vgl. Bertheau z. d. St.). Wollte man annehmen, dafs der Evangelist, durch diese Stelle verleitet, irrig Zedekias für einen Bruder Jechonja's gehalten habe, so wäre damit immer die Auslassung des Jojakim nicht erklärt. Die gangbare Annahme einer Namensverwechslung von Jojakim und Jojachin, die dann die Auslassnng des ersteren herbeigeführt habe (Myr. Bl.), übersieht, dafs der Name *Ἰωαχίμ* wohl 2. Reg. 24, 6 ff. vorkommt, aber in der Chronik, der unser Evangelist folgt, nur der Name *Ἰεχονίας* (I, 3, 16. 17. II, 36, 8 9), der ja mit *Ἰωαχίμ* gar keine Aehnlichkeit hat. Schon in unsern Unicalhandschriften finden wir die Conjectur: *τον Ιωακειμ· Ιωακειμ δε εγεννησε τον Ιεχονιαν*, die natürlich nichts hilft, wenn man nicht mit Ew. zugleich *και τους αδελφους αυτου* zu *τον Ιωακειμ* heraufnimmt, und dabei bleibt wieder unerklärt, woher der Evangelist hier die Brüder des Jojakim mit erwähnte und wie dieselben bei einem zufälligen Ausfall des ersten Gliedes ins zweite Glied hinein sich retten konnten. Dafs der Evangelist den Jojakim ausgelassen, um 14 Glieder herauszubekommen, ist hier natürlich noch unwahrscheinlicher als v. 8, da man dann vollends, nachdem er zu demselben Zwecke schon mehrere zusammenhängende Glieder ausgelassen, die Auswahl dieses vereinzelten Gliedes nicht erklären kann; es wird aber ganz unmöglich dadurch, dafs die Einschiebung des Jojakim die Zählung sogar scheinbar erleichtern würde. Die Reflexion auf das Erlöschen des theokratischen Königsrechts mit Eintritt der Fremdherrschaft ist dem Gesichtspunkt der Genealogie ebenso fremd, wie die Deutung der *ἀδελφοί* von den Volksgenossen (Ebr.) in ihrem Context geradezu unmöglich ist.

2) Freilich nimmt man dann gewöhnlich diese Züge bereits als Zusätze des Bearbeiters, und von diesem Standpunkte aus läfst Hilg. a. a. O. S. 308 ihn sogar durch die Erwähnung der vier Stammmütter v. 3. 5. 6 dem Stammbaum ausdrücklich arge Flecken anhängen, um dem Leser den Gedanken nahe zu legen, dafs aus einem so befleckten Stammbaum der Messias nicht hervorgegangen sein könne. Allein abgesehen davon, dafs die Erwähnung der Stammmütter contextmäfsig einen andern Sinn hat (Vgl. zu v. 3), wie reimt sich diese angebliche

letzte Davidide Joseph v. 16. ausdrücklich nicht als Vater Jesu, sondern als der Ehemann der Maria bezeichnet, aus welcher Jesus geboren ward. Denn wenn selbst ἀνήρ proleptisch den Verlobten bezeichnen könnte (Olsh.), so ist es doch hier jedenfalls nicht so gemeint, nicht zwar weil der Evangelist von seinem Standpunkte aus schreibt (Myr.); sondern weil er von dem Zeitpunkt redet, wo Jesus geboren ward. Damals war aber Joseph bereits der Ehemann der Maria (v. 24. 25), und da der Sohn, den sie als sein Weib gebar, rechtlich angesehen, jedenfalls sein legitimer Sohn war, so erhellt nun, wie sein Stammbaum für denselben von Bedeutung sein konnte. Nur darin, daſs es nicht, wie v. 3. 5. 6., einfach heiſst, er habe Jesum aus der Maria erzeugt, liegt leise angedeutet, wie es mit der Geburt desselben eine eigne Bewandniſs hatte, über welche erst im Folgenden nähere Auskunft gegeben werden soll. Jedenfalls erhellt nun, wie dieser Jesus, der von Andern gleichen Namens dadurch unterschieden wird, daſs er den Namen Χριστός führt (Vgl. v. 1), jenen messianischen Würdenamen führen konnte; denn daſs es ihm dazu an der Vorbedingung nicht fehlte, ein Abrahamide aus dem königlichen Geschlechte Davids zu sein, das hat eben die Genealogie seines legitimen Vaters nachgewiesen. Wenn die Art, wie seine Geburt erwähnt wurde, andeutete, daſs es mit dem Verhältniſs seiner Mutter zu demselben eine eigne Bewandniſs hatte, so war ja schon in der Genealogie wiederholt darauf hingewiesen, wie grade in diesem Stammbaum so manche Fälle vorkommen, wo auf ganz ungewöhnlichen Wegen Frauen zu der Ehre gelangten, die Gattinnen der Vorväter und somit die Stammmütter des Messias zu werden (Vgl. zu v. 3).

(V. 17.) Noch einmal auf die Genealogie zurückblickend (οὖν), bemerkt der Evangelist, daſs sämmtliche Geschlechter von Abraham bis David vierzehn sind. Mag immerhin die Bedeutsamkeit dieser Zahl (2 × 7) ihn dazu angeregt haben, auf die Zahl der Glieder in den andern Theilen der Genealogie zu reflectiren, jedenfalls war ihm diese Zahl durch die alttestamentlichen Urkunden (Vgl. zu v. 4. 5) gegeben, deren Geschlechtsreihe er für vollständig hielt (πᾶσαι); und jedenfalls hat nicht er die Zahl der Geschlechtsfolgen in den beiden andern Perioden gleichgemacht, sondern er hat in der Thatsache, daſs die Zahl der Glieder in der aus seinen Quellen sich ihm ergebenden Genealogie bis zum Exil und wieder bis auf Jesum herab die gleiche war, eine höhere Bedeutung gefunden. Da nun in der ersten Reihe Abraham und David mitgezählt werden müssen, um die Zahl 14 zu ergeben, und da in der dritten Reihe wegen des ἕως τοῦ Χριστοῦ unbedingt Jesus mitgezählt werden muſs, während die Maria (Ebr.), die als Weib des Joseph bezeichnet ist, selbstverständlich nicht als besondere γενεά

Verschimpfirung des Stammbaums mit der ebenfalls von Hilg. dem Bearbeiter zugeschriebenen „künstlichen Eintheilung“ desselben in drei gleichgliedrige Reihen, die doch offenbar ein besonderes göttliches Walten in demselben hervorheben soll? Und wenn der Evangelist, statt den Stammbaum einfach, wie spätere Bearbeitungen des Evangeliums thaten, zu unterdrücken, in irgend einem Sinne denselben für seine Zwecke verwerthen konnte, warum soll er nicht in demselben Sinne ihn componirt haben?

gezählt sein kann, so muſs das ἀπὸ τῆς μετοικεσίας τ. B. so gefaſst werden, daſs damit Jechonja als die erste Generation seit der Deportation, also als die zweite nach Josias (s. zu v. 11) gezählt ist. Es bleibt somit nur die Frage übrig, wie die zweite Reihe von David bis zum Exil gezählt ist. Obwohl nun das ἀπὸ Δαυὶδ naturgemäſs bei der Rekapitulation an ἕως Δαυὶδ anknüpft, so ist es doch ganz unmöglich, David doppelt zu zählen (deW. Bl.), da dieselbe Person nicht zwei Generationen repräsentiren kann und da dann ja die zweite Reihe mit Josias schlieſst, der noch gar nicht bis zum Exil reicht. Es muſs vielmehr die zweite Reihe mit Salomo beginnen, aber unmöglich kann auch hier Jechonja an sich doppelt gezählt sein, etwa als gezeugter und als zeugender (Myr.), was ebenfalls dem Gesichtspunkt einer Zählung der Geschlechter schlechthin widerstrebt, sondern es ist absichtlich als zweite Zeitscheide nicht eine Person, sondern die μετοικεσία genannt, welche schon die erste Generation nach Josias, die in der Genealogie direct nur durch die Brüder des Jechonja (genauer durch seine Oheime, vgl. S. 77) repräsentirt werden konnte, erreicht. Diese muſs also als die vierzehnte Generation vor dem Exil gezählt werden. [1]) Aus dieser Abgrenzung der drei Perioden ergiebt sich aber auch zugleich, welche Bedeutung der Evangelist der Gleichzahl der Geschlechter in denselben beilegt. Vierzehn Geschlechtsfolgen hatten sich abgelöst, als der Abrahamide David (v. 1) das Königthum in Israel empfing; denn Isai zeugte nach v. 6 Δαυὶδ τὸν βασιλέα. Wieder vierzehn Geschlechtsfolgen hatten sich abgelöst, als das Exil dem Königthum in Israel ein Ende machte. In dieser Gleichzahl sieht der Evangelist ein Zeichen der höheren Ordnung, die in der Geschichte dieses Stammes waltet. Wenn nun mit dem entthronten Jechonja die dritte Periode beginnt, welche das Geschlecht Davids in tiefer Niedrigkeit, zur Unbekanntheit und Unbedeutendheit seiner Glieder herabgesunken zeigt, so wird mit dem vierzehnten Gliede der Zeitpunkt gekommen sein, wo an dem letzten Davididen sich die Verheiſsung des davidischen Hauses erfüllt und sein Thron wieder aufgerichtet wird in dem messianischen Königthum. Daher das ἕως τοῦ Χριστοῦ, das nun zum ersten Male den Träger dieser Verheiſsung nicht nach seinem Namen bezeichnet, sondern als den Gesalbten schlechthin d. h. den Messias. So führt schon die Genealogie den Beweis, daſs Jesus der Erbe des davidischen Hauses ist, mit dem dasselbe nach der in seiner Geschichte waltenden wunderbaren Ordnung am Ziele seiner Bestimmung angelangt ist, d. h. der Messias.

---

1) Hier wird also ganz klar, daſs Jojakim nicht ausgelassen ist, um die 14 Glieder heraus zu bringen, da seine Einschaltung dieselben scheinbar erst vervollständigen würde, daſs er vielmehr absichtlich ausgelassen ist, weil er das Exil noch nicht erreicht, und daſs mit den Brüdern des Jechonja nicht Brüder im eigentlichen Sinne gemeint sein können, in welchem Falle wirklich eine Generation fehlen würde. Man kann also höchstens sagen, daſs Jechonja, sofern er mit seinen Oheimen, d. h. mit der ersten Generation nach Josias das Exil erlebt, die letzte Generation vor demselben repräsentirt, sofern er aber selbst der zweiten nach Josias angehört, die erste Generation der dritten Reihe bildet.

2. 1, 18—25. Die Geburt des Messias.

V. 18: *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.* v. 19: *Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν.* v. 20: *ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων· Ἰωσὴφ υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.* v. 21: *τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.* v. 22: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·* v. 23: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.* v. 24: *ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου, καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ·* v. 25: *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν, καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.*

V. 18: Wahrscheinlich ursprünglich ist *Χριστου Ιησου* (B. Orig. int.), das, unverstanden, entweder in das einfache *Χριστου* der Lateiner oder nach 1, 1. 16 in *Ιησου Χριστου* verwandelt ward. Die Rcpt. hat *γεννησις* (L) mit Beziehung auf das *εγεννηθη* v. 16 und den üblichen Verbindungszusatz nach *μνηστευθεισης* (*γαρ*: LΔ). — **v. 19:** Die Emendatoren lieben die Composita, daher die Rcpt. *παραδειγματισαι* (ℵCLΔ), wie v. 24 *διεγερθεις* (DLΔ). — **v. 20:** BL lesen *Μαριαν*. Das in der Geburtsgeschichte bei Luc. stehende *Μαριαμ* (auch im Acc. 2, 16. 34) kann leicht hier eingekommen sein. — **v. 22:** Rcpt. *τοῦ κυρίου* (L). — **v. 24:** Das *O*, das Ti nach ℵZΔ streicht, ist nach dem ähnlichen *Є* in *δε* weggefallen, wie 9, 28 nach *C* und in B nach *τοτε* 4, 1. 16, 24. 20, 32. 21, 1. 23, 1. — **v. 25:** B hat das bloſse *εως*, das nach 2, 9 wohl ursprünglich sein dürfte. Matth. hat, wo er selbstständig schreibt, überall *ἕως οὗ* c. Conj. 14, 22. 17, 9. 18, 34. 26, 36. Das *ἕως οὗ* c. Aor. ind. in 13, 33 ist aus der apostol. Quelle (Luc. 13, 21). Auch 18, 30. 24, 39 fügen die Emendatoren *οὗ* hinzu. 26, 36 ist es nach Marc. weggelassen. Wenn B es 18, 34 wegläſst, so geschieht es, weil er auch sonst den Ausdruck nach v. 30 conformirt. — Der Zusatz *τον υιον αυτης τον πρωτοτοκον* (CDLΔ Rcpt.) ist aus Luc. 2, 7.

(V. 18) Nachdem am Schlusse des Geschlechtsregisters klar geworden, daſs Jesus nicht von Joseph, wie dieser von seinen Vorfahren, gezeugt, sondern nur von der Ehefrau desselben geboren war (v. 16), verspricht der Evangelist nun darzulegen, wie es sich denn mit dem Ursprunge Jesu verhielt, weil das Ursprungsbuch (v. 1) denselben noch nicht, wie doch zu erwarten stand, hinlänglich klargestellt hatte. Daher knüpft diese Erklärung mit *δέ* sichtlich an die Ueberschrift des durch dieselbe als eine besondre Urkunde bezeichneten Stammbaums an und leitet zu der Erzählung selbst über, die nun ohne jede Verknüpfung nach diesen überschriftartigen Worten anhebt. [1]) Dieselbe versetzt uns mit dem unserm Evangelisten so geläufigen gen. abs. (Vgl. S. 47) in die Zeit, da die Mutter Jesu

1) Nach der schwierigeren Lesart von B knüpft der Ausdruck zugleich an die Bezeichnung des Messias in v. 17 an; denn *ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς* ist ganz wie *ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης* 2, 3 oder *ὁ προφήτης Ἰησοῦς* 21, 11 zu fassen. Mit der Geburt des Messias Jesus d.-h. Jesu, der im Vorigen als der Messias erwiesen ist, verhielt es sich also. So allein erklärt sich auch einfach das nachdrückliche Voranstehen des an das Vorige anknüpfenden Genitiv. Das *οὕτως εἶναι* der apostolischen Quelle (Vgl. S. 23) bildet der Evangelist auch sonst nach (13, 40. 49. 19, 10).

Maria zwar bereits dem Joseph, der v. 16 als ihr Ehemann bezeichnet war, verlobt worden war (Bem. den Aor. und das Voranstehen des Verbi), hebt aber ausdrücklich hervor, dafs es war, ehe noch die Verlobten zum häuslichen Beisammenleben zusammengekommen, also verheirathet waren. Nur von diesem, um das es sich ja v. 20. 24 erst noch handelt, und nicht von der ehelichen Beiwohnung im engeren Sinne, die ja die Heimholung zur Ehe und nicht die Verlobung voraussetzen würde, kann das *συνελθεῖν* gemeint sein. Denn nicht darauf kommt es dem Evangelisten an, den Gedanken an eine Empfängnifs, die auf natürlichem Wege erfolgt war, auszuschliefsen, sondern hervorzuheben, dafs die Ehe noch nicht geschlossen war, es also noch bei Joseph stand, ob er die, welche auf wunderbarem Wege die Mutter Jesu werden sollte, zur Ehe nehmen und so ihren Sohn als seinen Sohn in die Rechte eines legitimen Davididen, die ihm der Stammbaum beigelegt hatte, einsetzen wollte. Schon damals nemlich fand es sich, dafs sie schwanger war, und zwar, wie der Erzähler von seinem Standpunkte aus hinzufügt, auf Grund einer Wirkung (*ἐκ*) heiligen Geistes. Dieser ist also als die schöpferische Gotteskraft gedacht, welche ein Menschenleben in ihrem Schoofse erzeugte (*ἐν γαστρὶ ἔχουσα*) mit Ausschlufs jeder natürlichen Vermittlung, und als heiliger nur bezeichnet, wie Alles, was von Gott stammt und ihm ausschliefslich angehört.[1]) (v. 19) Joseph aber, der um diese Ursache ihrer Schwangerschaft natürlich nicht wusste, musste, da er ein gerechter d. h. gesetzesstrenger Mann war und demnach unmöglich eine scheinbar offenkundig der Untreue Ueberführte zum Weibe nehmen konnte, daran denken sein Verhältnifs zu ihr zu lösen. Eben weil das Verlöbnifs schon als rechtlich bindend galt und in dieser Beziehung gleich der Ehe nur durch eine förmliche Scheidung gelöst werden konnte, wird hier Joseph bereits proleptisch als ihr Mann, wie sie v. 20. 24 als sein Weib, bezeichnet (Vgl. Gen. 29, 21) und nicht blofs vom Standpunkte des Schriftstellers aus (Myr.). Es entspricht aber dem Begriff des *δίκαιος* durchaus nicht, dabei an eine Rechtschaffenheit zu denken, welche sich in der Liebe und Milde gegen die Maria bewies, wie sie der mit *καί* angefügte Partizipialsatz erläutert (deW. Bl.); denn hier ist ausdrücklich die Rede von dem, wozu seine Neigung (*θέλων*) ihn trieb, also grade von seiner subjectiven Stellung zur Sache im Gegensatz zu der objectiven Forderung des Gesetzes, der gemäfs er sich als *δίκαιος* verhalten musste. Er wünschte nemlich nicht, sie, die ihm als Ver-

---

1) Dafs der Hauptsatz dasselbe Subject hat, wie der gen. abs., ist eine Incorrectheit, die aber durch das Dazwischentreten des Zeitsatzes *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς*, der ein anderes Subject hat, gemildert wird. Doch schwebte dem Schriftsteller wohl ursprünglich eine andre Fassung des Hauptsatzes vor, zumal in ihm Maria nur dadurch Subject wird, dafs die impersonelle Aussage über das, was sich zeigte, durch das passivische *εὑρέθη* direct auf sie bezogen wird. Das *εὑρέθη* (נמצא, vgl. Deut. 22, 20 LXX) steht natürlich im eigentlichen Sinne von dem, was sich fand, indem es sichtbar ward, und ist nur gewählt, um das Unerwartete dieser Erscheinung zu markiren. Das *ἐν γαστρὶ ἔχειν* ist die den LXX geläufige Umschreibung des hebr. הרה (Vgl. Gen. 16, 11 Exod. 21, 22). Das *ἐκ* bezeichnet die Ursache, aus der das *ἐν γαστρὶ ἔχειν* hervorgeht. Die Beziehung des *ἅγιος* auf den Geist als Princip eines neuen sittlichen Lebens hat hier so wenig, wie irgendwo im Evangel., einen Anhalt.

lobte so theuer gewesen war (Bem. das Voranstehen des Acc.), öffentlich zur Schau zu stellen (Vgl. Col. 2, 15), d. h. sie als Ehebrecherin, als welche schon die Verlobte, die sich vergangen hat, galt (Deut. 22, 24), zu prostituiren, und wollte daher die seiner Gesetzesstrenge wegen unvermeidliche Entlassung wenigstens heimlich vornehmen.[1]) (v. 20) Als er dies aber erwog, ward ihm eine göttliche Offenbarung zu Theil, die ihn nicht nur über die Ursache der Schwangerschaft seiner Verlobten aufklärte, sondern ihn auch ausdrücklich anwies, die Maria zum Weibe zu nehmen, so dafs es als ein durch göttliche Fügung veranlasster Umstand erscheint, wenn nun Jesus, obwohl er nicht von Joseph gezeugt war, doch als sein legitimer Sohn geboren wurde. Dergleichen göttliche Offenbarungen denkt der Evangelist gewöhnlich durch einen Engel Jehova's (מַלְאַךְ יי׳) vermittelt (Vgl. 28, 2), der dem Empfänger im Traume erscheint und dem er nun die Worte in den Mund legt, welche diese Gottesoffenbarung enthalten.[2]) Er lässt ihn den Joseph als Sohn Davids anreden, nicht blofs weil der Engel messianische Kunde bringt (Myr.), die ihm als solchem von besonderm Interesse sein musste (Bl.), sondern weil er als solcher eben bewogen werden soll, die Maria zu ehelichen, damit ihr Sohn der rechtmäfsige Erbe des davidischen Hauses werde. Er soll sich nicht fürchten, das ihm verlobte und so ihm nach göttlicher Ordnung schon gehörige Weib (Vgl. v. 19: ὁ ἀνὴρ αὐτῆς) nun auch zu sich zu nehmen d. h. in sein Haus zum ehelichen Zusammenleben; denn das in ihr (d. h. in ihrem Leibe) Erzeugte, das in ihrer Schwangerschaft nach v. 18 bereits sichtbar geworden war, rührt nicht aus der Sünde her, so dafs er fürchten müsste, seine Gerechtigkeit durch Heimführung einer Verführten zu compromittiren, sondern aus heiligem Geiste, wie der Evangelist v. 18 auf Grund solcher Kunde bereits gesagt hat. (v. 21.) In Folge dessen aber wird sie gebären einen Sohn und rufen soll er seinen Namen (wörtlich, wie Gen. 17, 19) Jesus. Das Futurum drückt den

---

1) Ob er damit auf das Geben eines Scheidebriefes völlig verzichten wollte (Myr.), was seiner Gesetzesstrenge kaum entsprach, da die Vorschrift Deut. 24, 1 wenigstens traditionell auch auf Verlobte angewandt wurde, oder ob er nur die Scheidung ohne Aufsehen vollziehen wollte (deW.), welches ja mit dem Scheidebriefe als „öffentliches Document" an sich noch nicht gegeben war, mufs dahingestellt bleiben. Gewifs ist nur, dafs er an Anklage vor Gericht und Antrag auf Bestrafung gar nicht dachte und dafs dieses auch nicht erst durch das μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι ausgeschlossen werden soll. Bem. noch das ἐβουλήθη vom Willensbeschlufs im Unterschiede von θέλειν. Das ἀπολῦσαι ist das hebr. שִׁלַּח, wofür die LXX ἐξαποστέλλειν brauchen (Deut. 21, 14. 22, 19. 29). Zu λάθρα vgl. 2, 7.

2) Wir begegnen hier zum ersten Male dem unserm Evangelisten so beliebten ἰδού (הִנֵּה) nach voraufgegangenem gen. abs. (Vgl. S. 47), wodurch ein neues bedeutungsvolles Moment in der Erzählung als solches hervorgehoben wird. Besonders häufig steht auch wie hier der gen. abs. statt des dativ. part., sqt. αὐτῷ (5, 1. 8, 1. 5. 28. 17, 9. 18, 24. 25. 21, 23. 22. 41. 24, 3. 27, 17), was aber auch im Klassischen gar nicht so selten. Das dem Evang. ganz eigenthümliche κατ' ὄναρ (Vgl. auch 27, 19) wird wegen letztrer Stelle wohl besser zeitlich genommen (deW.), wie das καθ' ὕπνον (Gen. 20, 6: בְּחֹלֶם), und nicht von der Art und Weise (Myr.: traumweise). Es bezeichnet, dafs die Erscheinung sich durch den Traum hin erstreckte. Zu φαίνεσθαι vgl. 24, 30. Bem. im Folgenden den Nom. statt Voc., den Matth. bei der Anrede υἱὸς Δαυίδ stehend hat (9, 27. 15, 22. 20, 30. 31), während es 8, 29 υἱὲ τοῦ θεοῦ heifst. Das λέγων (לֵאמֹר), das in unserm Evang. gegen 90 Mal vorkommt, schliefst sich ebenso oft an jedes andre Hauptverb. an, wie an ein verb. dicendi. Vgl. 2, 2. 13. 20.

göttlichen Befehl noch apodictischer aus, sofern es die zweifellose Befolgung desselben voraussetzt. Als Grund aber dieses göttlichen Befehls wird angegeben, daſs Er und kein andrer (αὐτός) sein Volk erretten wird von ihren Sünden. Schon in dem Namen, mit dem er gerufen wird und dessen Bedeutung (יְהוֹשֻׁעַ Exod. 24, 13 LXX = Jehova ist Hülfe) den Lesern hinlänglich bekannt ist (Vgl. S. 43), soll sich ausdrücken, daſs er es ist, in welchem Jehova kommt, um seinem Volke, das hier bereits mit Nachdruck als dasjenige bezeichnet wird, dem das messianische Heil bestimmt ist, die verheiſsene und erwartete Hilfe zu bringen. Diese ist aber nicht als politische Errettung von dem Elend gedacht, das ihre Sünden über sie gebracht (deW.), sondern als Errettung von den Sünden selbst, sofern die begangenen durch Vergebung getilgt und fernere durch die wahre Bekehrung des Volks verhütet werden (Bem. den Plur. αὐτῶν mit Beziehung auf das Collectiv λαός, wie Mrc. 2, 13). Schlieſslich verweist der Engel darauf, daſs in dem Allen sich nur die (messianische) Weissagung erfüllen musste (v. 22), um auch von dieser Seite zu zeigen, daſs der Sohn der Maria der verheiſsene Helfer d. h. der Messias sein wird.[1]) Geschehen ist freilich bisher nur, daſs eine Jungfrau auf wunderbare Weise schwanger geworden; aber das von dem Engel weiter Verkündete, die Geburt eines Sohnes und sein Gerufenwerden mit dem heilverkündenden Namen, ist in seinem Eintreten so unmittelbar gewiſs, daſs es mit der Ankündigung bereits als vollzogen gedacht ist. Dies Ganze aber geschah, und zwar so daſs es als vollendete Thatsache in seiner bleibenden Bedeutung dem Engel vor Augen steht (Bem. das Perf.), damit erfüllt würde (1. Reg. 2, 27: לְמַלֹּאת), was von Jehova, der, wie bei den LXX, κύριος schlechthin heiſst (v. 20), gesagt ist durch den Propheten als sein Organ, wenn derselbe spricht, wie Jes. 7, 14 geschrieben steht. Das ἵνα hat durchaus keine Schwierigkeit; denn in dem Weissagungswort des Propheten ist ja nur der vorgefasste göttliche Rathschluſs verkündet, dessen Vollzug die göttliche Leitung in den Ereignissen der Gegenwart beabsichtigt. (v. 23.) Unstreitig nemlich hat der Evangelist die ein Ereigniſs der Zukunft verkündende Jesajastelle ihrem Wortlaute nach und ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung in der geschichtlichen Situation, in der die Worte gesprochen, als directe Weissagung des göttlichen Rathschlusses gefasst, wonach der Messias von einer Jungfrau, die als solche und darum wunderbarer Weise schwanger geworden, geboren werden soll, und nicht etwa das Kind, um dessen Geburt es sich dort handelt, als einen Typus des Messias (Myr.). Indem er sagt, daſs der Name עִמָּנוּאֵל, der dem Jungfrausohn verheiſsungsgemäſs beigelegt werden soll, wenn er verdollmetscht wird, „Gott mit

1) Es ist durchaus willkürlich, dies als eine pragmatisirende Bemerkung des Evangelisten zu nehmen (deW. Bl. Myr.), die dann nicht so ungeschickt zwischen dem Befehl des Engels und seiner Ausführung stehen würde, sondern nach v. 25, zumal dort erst wirklich vollständig die Weissagung erfüllt ist. Daſs die Nachweisung der Weissagungserfüllung die Sprachfarbe des Evangelisten trägt (Vgl. 21, 4. 26, 56), zeigt ja nur, was sich ohnehin von selbst versteht, daſs er die Worte der an Joseph ergangenen Gottesoffenbarung formulirt und dem Engel in den Mund legt, was von v. 20. 21 nicht weniger gilt, als von v. 22. 23.

uns" bedeutet, erhellt, dafs kein andrer dort gemeint ist, als der, welchen nach v. 21 der Name Jesus bezeichnet, nemlich der Messias, in welchem Jehova rettend und segnend unter seinem Volke weilt. [1])

(V. 24) Nun erst berichtet der Evangelist, dafs Joseph, vom Schlafe aufgestanden (Vgl. Prov. 6, 9 LXX: קוּם מִשְּׁנָתְךָ), that, wie ihm der v. 20 erwähnte Engel Jehova's (Bem. den Art.) befohlen hatte (Vgl. 21, 6. 26, 19), und sein Weib zu sich nahm (Bem. die Wiederaufnahme des Ausdrucks aus v. 20). Doch fügt er ausdrücklich hinzu (v. 25), dafs er sie die ganze Zeit über (Bem. das Imp.) nicht erkannte (יָדַע von der ehelichen Beiwohnung), bis sie der ihm v. 21 gewordenen Verheifsung gemäfs, an die wieder der gleiche Ausdruck erinnert, einen Sohn gebar. Damit soll freilich nicht erst die Vaterschaft des Joseph ausgeschlossen werden (deW.), an die ja bei der bereits sichtbaren Schwangerschaft der Maria (v. 18) ohnehin nicht zu denken war, sondern nur aufs Neue hervorgehoben werden, dafs er sie nicht, um das eheliche Leben im vollen Sinne zu beginnen, zu sich nahm, sondern um den Befehl Gottes zu erfüllen, der auf diesem Wege den Sohn der Maria in dem davidischen Hause wollte geboren werden lassen, damit er der Erbe der Verheifsungen desselben sei. Das ἕως schliefst an sich natürlich nicht die Möglichkeit aus, dafs die Enthaltsamkeit des Joseph auch über den angegebenen Zeitpunkt hinaus fortdauerte (Vgl. z. B. 28, 20), wohl aber entschieden in diesem Zusammenhange, wo die eheliche Gemeinschaft, zu der er sie heimgeführt, das γινώσκειν forderte und die Markirung des Zeitpunkts, bis zu dem er sich desselben enthielt, keinen Sinn hätte, wenn seine Ehe ein solches überhaupt ausschlofs. Endlich erfüllte Joseph, der darum nothwendig Subject sein mufs, auch darin den Befehl des Engels (v. 21), dafs er den ihm gebornen Sohn Jesus nannte. So ist Jesus, der von Maria geboren ward (v. 16), ein Sohn Josephs geworden und heifst darum mit Recht Χριστός, weil er nicht nur der letzte Nachkomme Davids war, in dem die Geschicke seines Hauses sich erfüllen mussten (v. 17), sondern weil er auch in der Weise geboren worden, welche die Weissagung ausdrücklich für den Messias in Aussicht genommen hatte (v. 22. 23).

---

1) Wenn wir von unsrer geschichtlichen Auffassung des A. T's aus die messianische Weissagung desselben anders auffassen müssen, so liegt darin weder ein Grund, den neutestamentlichen Schriftstellern, die das A. T. nur in der Weise ihrer Zeit lesen und auffassen konnten, die unsre aufzuzwingen, noch die ihre als eine willkührliche zu verwerfen. Der Glaube an die Gottesoffenbarung im A. T., welche bereits die Weissagung der Heilszukunft in sich trug, bleibt ganz derselbe, auf welchem Wege man sich die Beziehung seiner einzelnen Stellen auf dieselbe exegetisch vermittle. Von der Voraussetzung aus, dafs das A. T. recht eigentlich für die geschrieben sei, welche die Heilszukunft erleben, um ihnen die Heilsthatsachen ihrer Gegenwart als im Rathschlusse Gottes begründet und längst vorherverkündigt zu erweisen (Vgl. m. Lehrb. d. bibl. Theol. d. N. T. 2. Aufl. § 73, a), konnte die Auffassung seiner Weissagung keine andere sein, als sie im N. T. vorliegt. Uebrigens folgt der Evangelist im Citat wörtlich den LXX, nur dafs er das λήψεται wegen v. 18 in ἕξει. und das auf den im Context Angeredeten bezügliche καλέσεις (womit die LXX das hebr. קרא wiedergeben) der Deutung wegen in das impersonelle καλέσουσιν umsetzt (man wird rufen).

3. 2, 1—12. Die Messiashuldigung.

V. 1: *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα* v. 2: *λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ, καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.* v. 3: *ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη, καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ,* v. 4: *καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται.* v. 5: *οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου·* v. 6: *καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῇ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.* v. 7: *τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος,* v. 8: *καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλεὲμ εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὕρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.* v. 9: *οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν· καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.* v. 10: *ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.* v. 11: *καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.* v. 12: *καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδην, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.*

V. 3: Die Stellung *Ηρωδης ο βασιλευς* (CLΔ Rcpt.) ist nach v. 1 conformirt. — **v. 5:** Das *ειπαν* scheint im ältesten Texte stehend gewesen zu sein, da es unter 22 Stellen nur in fünf keine unsrer Mjsc. erhalten hat. Ich habe es daher überall restituirt, auch da, wo nur ℵ oder B, und selbst 27, 4. 21, wo nur L und DL es erhalten haben. — **v. 8:** Die Emendatoren haben *ακριβως* des Nachdrucks wegen vorangestellt (LΔ Rcpt.) gegen die stehende Wortstellung bei Matth. — **v. 9:** Das nach 27, 11 ursprüngliche *εσταθη* ward in das gewöhnliche *εστη* verwandelt (LΔ Rcpt.) — **v. 11:** Die Rcpt. *ευρον* findet sich nur in min. und it. edd.

(V. 1.) Indem der Evangelist zu einer Erzählung aus der Kindheit des Messias übergeht (*δέ*), bezeichet er, ganz wie 1, 18, zuerst durch den gen. abs. die Zeit, in welcher dieselbe spielt, als die Zeit, nachdem Jesus bereits geboren war. Daſs jetzt erst Ort und Zeit der Geburt bestimmt werden, liegt einfach daran, daſs beide erst für die folgende Geschichte in Betracht kommen, während es sich 1, 18—25 nur zur Erklärung von 1, 16 um die eigenthümlichen Umstände dieser Geburt handelte, so daſs daraus Myr. ganz mit Unrecht schloſs, es sei 1, 18—25 ursprünglich ein selbstständiges Dokument gewesen. Jesus ward nemlich geboren in dem judäischen Bethlehem (zum Unterschiede von dem galiläischen im Stamme Sebulon, vgl. Jos. 19, 15) zu Zeiten (בִּימֵי 2 Sam. 21, 1) des König Herodes d. h. Herodes des Groſsen, der bereits 40 v. Chr. die Königswürde erlangt hatte, wenn er auch erst drei Jahre später in den vollen Besitz seines Reiches gelangte. In dieser Zeit also kamen Magier, die aus den Morgengegenden

her waren d. h. orientalische Weise, die sich mit Astrologie und andern Wissenschaften beschäftigten, an nach Jerusalem [1]) und frugen nach dem neugeborenen Könige der Juden. (v. 2.) Ihre Frage zeigt unzweifelhaft, dafs sie Heiden waren, und erklärt, weshalb sie nach Jerusalem kamen. In der Königsstadt suchen sie natürlich das Königskind, das die ausdrückliche Erwähnung seiner Geburt von selbst als ein erst unlängst geborenes erscheinen läfst. Die folgende Motivirung ihrer Frage (γάρ) aber zeigt, dafs es sich nicht um irgend einen König der Juden handelte, sondern um den verheifsenen, der seinem Volke die Heilsvollendung bringen soll. Denn der ihn und keinen andern ankündigende Stern (Bem. das nachdrücklich voranstehende αὐτοῦ) kann nach dem astrologischen Glauben, nach welchem die Geburt besonders hervorragender Männer durch besondere Himmelserscheinungen angekündigt wird, nur auf den grofsen König der Juden sich beziehen, der auf Grund der Verheifsung erwartet wurde. Die Weisen des Morgenlandes, welche die dort längst verbreiteten messianischen Hoffnungen der Juden kennen und mit dem denselben verheifsenen König auf eine neue Zeit hoffen, die allen Völkern Heil und Segen bringen soll, haben längst nach dem Himmelszeichen ausgeschaut, das sein Kommen verkündige, und indem sie in dem Aufgehen eines besondern Sterns seine Geburt angezeigt glauben, hat ihnen Gott auf dem ihrem Vorstellungskreise und ihrem Forschen entsprechenden Wege die Erfüllung ihres Hoffens kundgethan. Denn dafs sie von diesem Könige auch das Heil der Völker erwarten, erhellt daraus, dafs sie sich sofort aufgemacht haben, um demselben zu huldigen. [2])

(V. 3.) Den Gegensatz gegen die Magier, die voll Verlangen ihm zu huldigen nach dem Messiaskinde suchen, bildet der König Herodes, der bei der Kunde

---

1) Der Genit. τῆς Ἰουδαίας, welcher die Zugehörigkeit der Stadt zur Provinz bezeichnet, findet sich ganz so beim Evangelisten 21, 11 (Vgl. auch Marc. 1, 9). Das ἀπό verbindet sich mit dem artikellosen Hauptwort, wie 27, 57, da es, zum Verbum gezogen, durch die Voranstellung einen unmotivirten Nachdruck erhielte. Jede nähere Bestimmung des unbestimmten ἀνατολαί, das ganz so in der Quelle gebraucht wird (Vgl. 8, 11. 24, 27), ist willkührlich. Das παραγίνεσθαι kommt nur noch 3, 1. 13 von der Hand des Evangelisten vor.

2) Von einem eigentlichen Wunderstern (Myr.) d. h. einem aufserhalb der Naturordnung erscheinenden wunderbaren Phänomen, wie es die spätere Sage beschreibt (Vgl. Ign. ad Eph. 19), sagt unsre Erzählung nichts, vielmehr liegt umgekehrt in ihr die Voraussetzung, dafs die sternkundigen Magier einem ihnen bekannten und von ihnen erwarteten Phänomen diese bestimmte Bedeutung beigelegt haben. Dem entspräche es am natürlichsten, an eine bestimmte Constellation zu denken, obwohl ebenso gut an die Erscheinung eines Kometen oder eines unter besondern Constellationen neu aufleuchtenden Sterns gedacht sein kann. Die Verweisung darauf, dafs eine Constellation ἄστρον heifse (Myr. deW.), ist für den populären Sprachgebrauch ganz ungehörig (Vgl. Luc. 21, 25. Act. 27, 20. Hbr. 11, 12). Ebensowenig hat unser Evangelist in dem Stern eine Beziehung auf den Stern, der aus Jacob aufgeht (Num. 24, 17), gesehen. Das ἐν τῇ ἀνατολῇ kann nach v. 1 nicht heifsen: im Morgenlande (deW. Bl.), sondern nur besagen, dafs sie den Stern bei seinem Aufgehen beobachteten, da eben das Erscheinen desselben ihnen die Geburt des Königs bedeutete und sie zur Reise bewog. Das προσκυνεῖν (הִשְׁתַּחֲוָה, vgl. Gen. 19, 1) bezeichnet den im ganzen Morgenlande üblichen Gestus der tiefsten Ehrfurcht und Unterwürfigkeit, der im Niederwerfen zur Erde bestand und durch den sie schon dem Königskinde ihre Huldigung bezeugen wollen. Matth. hat die im Attischen gangbare Verbindung mit dem Acc. nur in dem Citat 4, 10, wo von eigentlicher Anbetung die Rede (Vgl. Marc. 5, 6), sonst stehend die bei den Späteren gewöhnliche mit dem Dat. (Vgl. schon Marc. 15, 19).

von der Geburt desselben erschrak. Gewifs nicht absichtslos steht, abweichend von 1, 6. 2, 1, ὁ βασιλεύς voran; denn nicht die Würde des Herodes, die ja schon v. 1 genannt, soll angegeben werden, sondern es soll gesagt werden, dafs der damals herrschende König erschrak, als er von der Geburt des verheifsenen Königs hörte, da ja derselbe nur durch Entthronung seines Hauses zur Herrschaft gelangen konnte. Wenn nun vor der Fortführung des Satzes mit demselben Subjecte (καὶ συναγαγών) halb parenthetisch eingeschaltet wird, dafs mit ihm ganz Jerusalem erschrak, so kann damit nicht ein ganz andersartiges (freudiges) Erschrecken gemeint sein. Aber auch die ältere Erklärung, wonach man die dem Anbruch der messianischen Zeit vorhergehenden Drangsale fürchtete, wie die jetzt gangbare, wonach die Umgebung des Tyrannen vor seiner Grausamkeit zitterte, wenn er einmal für seinen Thron fürchtete (deW. Myr.), bürdet dem Erzähler ganz fernliegende Reflexionen auf. Vielmehr ist die Bevölkerung der Hauptstadt, die natürlich ebenfalls vernahm, dafs orientalische Weise in der Königsburg nach dem neugeborenen König der Verheifsung gefragt hätten, dem Herodes ergeben gedacht (Bl. Ew.), weshalb sie, statt sich der Kunde zu freuen, mit ihm erschrickt, weil auch sie für seine Herrschaft fürchtet. Denn so gerade stehen den Heiden, die von ferne kommen um dem Messias zu huldigen, der gegenwärtige König Israels nicht nur, sondern auch die in der Hauptstadt repräsentirten mafsgebenden Kreise des Volkes gegenüber, welche von dem Messias so wenig wissen wollen, dafs sie nur mit Schrecken an den Umsturz des ihren Interessen zusagenden gegenwärtigen Regimentes denken.[1]) (v. 4.) Dafs aber auch Herodes sofort an den verheifsenen König denkt, zeigt die Frage, die er an die Sachkundigen im Volke richtet, wo der Messias (der Weissagung gemäfs) geboren wird. Denn nicht um eine Berufung des grofsen Sanhedrin (deW. Bl.) kann es sich handeln, sondern nur um eine Versammlung Aller, die an dieser Frage das höchste Interesse haben, wie die Hohepriester, die eigentlichen Würdenträger der Theokratie, deren Vollendung der Messias bringen soll, und die über sie die beste Auskunft geben können, wie die Schriftgelehrten, weil sie wissen müssen, was die Schrift darüber sagt.[2]) Indem nun der Evangelist zeigt,

1) Der Name Ἱεροσόλυμα ist, wie v. 1 zeigt, nicht als Femininform genommen (Myr.), sondern nur ad syn. mit dem Femin. construirt, weil die Bevölkerung der Stadt als feminines Collectivum gedacht ist. Weil das Nom. propr. als solches schon bestimmt ist auch ohne Art., kann derselbe auch nach πᾶς im Sinne von: ganz fehlen. Zu der populären Hyperbel vgl. Marc. 1, 5.

2) Der dem Evangelisten eigenthümliche Ausdruck für das Synedrium als solches ist οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι mit und ohne τοῦ λαοῦ (Vgl. S. 45), und 27, 41 hat er, wo an die Synedristen gedacht werden soll, zu den ἀρχιερεῖς und γραμματεῖς des Marc. (15, 31) ausdrücklich die πρεσβύτεροι hinzugefügt. Das blofse οἱ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς (20, 18) hat er nur einmal aus Marc. 10, 33; wo er es selbstständig schreibt, und zwar, wie immer in dem ihm eigenthümlichen Ausdruck, mit wiederholtem Artikel (21, 15), ist an das Synedrium als solches gar nicht zu denken Nirgends verbindet er selbstständig die verschiedenen Theile des Synedrium durch einen Artikel, wie er hier thut, um die ἀρχ. und γραμμ. zu der einen Kategorie der Experten zusammenzufassen, nirgend steht τοῦ λαοῦ bei einem andern Theil der Synedristen als den πρεσβύτεροι. Das Präsens γενν̃ᾶται ist durchaus correct. da ja die Frage, ob er wirklich schon geboren sei oder erst noch geboren werden soll, ganz

wie Herodes durch die Erkundigung, die er von ihnen einzog (Bem. das Imp.), sich zunächst des Orts vergewisserte, wo das ihm so gefährliche Kind geboren sein müsse, gewinnt er eine Gelegenheit, in der Antwort (v. 5.), die sie ihm geben, darauf hinzuweisen, dafs auch die v. 1 berichtete Geburt in dem judäischen Bethlehem der messianischen Weissagung entsprochen habe. Denn sie begründen ihre Antwort dadurch, dafs Mich. 5, 1 durch den Propheten ein Wort geschrieben steht, welches nach ihrer, wie nach seiner Auffassung Bethlehem als die Geburtsstadt des Messias anredet und feiert. Der Evangelist giebt die Stelle, da die Fassung der LXX seiner eigenthümlichen Auffassung der Stelle zu wenig entgegenkam, ganz selbstständig und sehr frei nach dem Urtext wieder. (v. 6.) Statt nemlich mit dem letzteren das hier gemeinte Bethlehem durch seinen ursprünglichen Namen אֶפְרָתָה (Vgl. Gen. 35, 19) zu characterisiren, bezeichnet er die Stadt, die hier mit dem zu ihr gehörigen Landgebiet in Betracht kommt, mit Bezug auf das wiederholt gebrauchte *Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας* (v. 1. 5) als einen Landstrich Juda's, wobei der abweichende Ausdruck (*Ἰούδα*) dadurch bedingt ist, dass die Stadt in der Prophetenstelle nachher dem Stammgebiete Juda's (יְהוּדָה) zugezählt wird. Statt sodann ihre (und ihres Gebietes) räumliche Kleinheit, wie im Urtext geschieht, in den Gegensatz zu stellen zu ihrer hohen Bestimmung, erklärt er sofort, dafs sie keineswegs die kleinste (an Bedeutung) sei unter den Stammfürsten Juda's, weil aus ihr hervorgehen solle (d. h. geboren werden, vgl. Gen. 17, 6 LXX) ein Herrscher über das ganze Volk. Auch hier aber verlässt er den Urtext, indem er, wahrscheinlich durch das Mich. 5, 3 folgende וְעָמַד וְרָעָה auf 2. Sam. 5, 2 (Vgl. 1. Chron. 11, 2) geführt, das לִהְיוֹת מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל mit dem Ausdruck dieser Stelle dahin erläutert, dafs der aus Bethlehem hervorgehende *ἡγούμενος*, der alle *ἡγεμόνες* überragt, weiden (d. h. als Völkerhirte beherrschen) wird das Volk Jehovah's (der durch des Propheten Mund Bethlehem anredet), Israel, womit natürlich in einer als messianisch gefassten Stelle nur der messianische König gemeint sein kann. Dagegen ist das *ἐν τοῖς ἡγεμόσιν* keine Abweichung vom Urtexte, in dem der Evangelist wohl ohne Zweifel בְּאַלְפֵי (Vgl. Gen. 36, 15. 16) statt בְּאַלְפֵי las. [1])

---

aufser Betracht bleibt. Zu v. 5 bem. das *οἱ δέ*, das im Evang. etwa 24 mal, wie das *ὁ δέ* etwa 48 Mal vorkommt. Das einfache *γέγραπται* fand der Evangelist in seinen beiden Quellen als ständige Citationsformel (Vgl. 4, 4. 6. 7. 10. 11, 10 und 21, 13. 26, 24. 31), das ihm so besonders geläufige *οὕτως* (Vgl. 1, 18) ist seine Zuthat. Das *διὰ τοῦ προφήτου* weist, wie 1, 22, ohne Nennung des Namens auf den bestimmten Propheten hin, von dem die folgende Weissagung herrührt.

1) Das *γῇ Ἰούδα* kann nur Apposition zu *Βηθλεέμ* sein, und dafs „Landschaft" für „Stadt" steht (deW.), ist natürlich eine Unmöglichkeit, die durch 1. Macc. 5, 68 keineswegs belegt wird. Nur mit ihrem Stadtgebiet zusammen kann ja die Stadt als Repräsentantin des Familienhaupts gedacht werden, das in ihr seinen Stammsitz und sein Gebiet hat; als solche aber mufs sie gedacht werden, weil sie nach der Lesart des Evangelisten mit den Familienhäuptern selbst verglichen wird, in welche sich der Stamm (Juda) gliederte und deren jedes eine Stadt mit ihrem Gebiete besafs. Da nun trotzdem die Stadt selbst für die messianische Deutung der Stelle als die Lokalität, in der der Messias geboren werden sollte, in Betracht kam, so konnte beiden Beziehungen nur durch diese Apposition Rechnung getragen werden.

(V. 7.) Mit dem ihm in der Erzählung so characteristischen τότε (Vgl. S. 45) schreitet der Evangelist zu den weiteren Maſsnahmen des Herodes fort, durch welche derselbe sich nun auch über das ungefähre Alter des Kindes informiren will. Erst damals nemlich, als er seinen muthmaſslichen Geburtsort ermittelt, rief er heimlich die Magier und erhielt genaue Kunde von ihnen hinsichtlich der Zeit, seit welcher der Stern, dessen Aufgehen ihnen die Geburt des Kindes verkündigt hatte, scheine, woraus er denn das Alter desselben abnehmen zu können meinte. Daſs er sich den Magiern anvertraut, die er als Fremde leicht über seine Absichten täuschen konnte, und daſs er es heimlich thut, weil sie sonst leicht eines Besseren belehrt werden mochten, ist so natürlich, daſs es gewiſs nicht der Erinnerung bedarf, wie die Schlechtigkeit die Heimlichkeit liebt (Myr.) und der Arglistige sich durch Unvorsichtigkeit verräth (deW.). Auch denkt der Argwöhnische sicher noch nicht daran, die Magier vielleicht nicht wiederzusehen (Myr.), sondern er will nur das Alter des Kindes wissen, weil ja danach jedenfalls zunächst sich bemiſst, welche weiteren Maſsregeln er zu treffen hat.[1]) Dazu gehört denn aber endlich noch (v. 8.), daſs er die Person des Kindes, an welches sich die ihm so verhängniſsvollen Hoffnungen knüpfen, ermittelt, und dazu war niemand geeigneter als die arglosen Pilger, die ohnehin das Kind zu begrüſsen gekommen waren und deren Forschen nach ihm nicht auffallen konnte, wie sie denn auch kein Arg darin finden konnten, dem Könige näheren Bericht zu bringen, wenn er selbst das Verlangen aussprach, dem Kinde zu huldigen. Das πέμψας ist weder dem εἶπεν vorgängig (Myr.), noch eigentlich gleichzeitig (deW.); denn ihre Sendung nach Bethlehem vollzog sich eben dadurch, daſs er zu ihnen sprach (Vgl. Act. 1, 24: προσευξάμενοι εἶπον): Gehet hin und forschet genau nach (Vgl. Deut. 19, 18 LXX für דָּרַשׁ הֵיטֵב) in Betreff des Kindleins d. h. sucht es zu ermitteln, aber hütet Euch, daſs ihr nicht in Betreff der richtigen Person irre geführt wer-

1) Das ἀκριβοῦν c. Acc. darf gewiſs nicht mit dem ἀκριβῶς ἐξετάζειν περί v. 8. identificirt werden (Vgl. noch Bl.), sondern bezeichnet, daſs er die Zeit genau feststellte, und verbindet sich darum nur durch eine gewisse Prägnanz mit dem παρ' αὐτῶν, welches besagt, daſs dies durch das geschah, was er von ihnen erfuhr. Das Part. prs. φαινομένου braucht man nicht imperfectisch aufzulösen (deW. Bl.), da das φαίνεσθαι nicht auf das erste Erscheinen des Sterns geht (wie 24, 30), sondern bezeichnet, daſs der Stern sich sehen läſst (Vgl. Phil. 2, 15). Herodes setzt offenbar voraus, daſs der Stern noch scheint, und constatirt die Zeit des scheinenden Sterns d. h. die Dauer seines Scheinens, da diese nach der ihm mit den Magiern gemeinsamen Voraussetzung, daſs sein Aufgehen die Geburt angezeigt habe, der bisherigen Lebensdauer d. h. dem Alter des Kindes unmittelbar entsprechen muſste, während aus dem Zeitpunkt seines Erscheinens dieselbe erst mittelbar folgen würde. Zu v. 8 bem. das πέμψας, das 14, 10. 22, 7 noch von der Hand des Evangelisten steht, und das ihm so beliebte πορευθέντες (9, 13. 28, 7. 19), und wie beides schon die apostol. Quelle braucht (Vgl. 11, 2 = Luc. 7, 19. 11, 4 = Luc. 7, 22). Das ἐπάν ist das temporale ἐπεί mit ἄν, welches ausdrückt, daſs das εὑρεῖν noch von Umständen abhängig sei. Das ὅπως, das der Evangelist übrigens nicht selten gebraucht, steht hier noch deutlich in seinem ursprünglichen Unterschiede von ἵνα, wonach es zugleich auf die Art hinweist, wie das Beabsichtigte erreicht werden soll; denn indem sie ihm verkündigen, wo das Kind zu finden sei, geben sie ihm zugleich das Mittel an, auch seinerseits hinzukommen und ihm zu huldigen. Da ein Object zu ἀπαγγείλατε fehlt, könnte man geradezu übersetzen: wie auch ich hinkommen und ihm huldigen soll. Das ἀπαγγέλλειν, das 8, 33. 11, 4 aus der apostol. Quelle, 14, 12 aus Marc. stammt, hat der Evangelist selbstständig 28, 8. 9. 10. 11.

det. Denn daſs es sich um die Ermittlung des Messiaskindes handelt, zeigt das Folgende: Sobald ihr es aber gefunden habt, verkündigt es mir, damit auch ich hinkomme und ihm huldige (v. 2).

(V. 9.) Die Erzählung wendet sich nun von dem Könige zu den Magiern zurück, von denen sie ausgegangen war. Sie aber, nachdem sie den König angehört (zu ἀκούειν c. gen. vgl. Mrc. 6, 11), worin liegt, daſs sie geneigt waren seiner Aufforderung zu folgen, reisten ab (ἐπορεύθησαν, entsprechend dem πορευθέντες v. 8), und zwar, wie man im Morgenlande gewöhnlich reist, bei Nacht. Mit dem der apostol. Quelle nachgeahmten וְהִנֵּה (Vgl. S. 23) wird nun ein neues Moment der Erzählung eingeführt, das dem Evangelisten von besonderer Bedeutung ist. Aber nicht, daſs ihnen der Stern wieder erschien, wird erzählt; nur wenn man das ἐν τῇ ἀνατολῇ fälschlich „im Morgenlande“ übersetzt (Vgl. zu v. 2), entsteht der Schein, als ob der Stern inzwischen nicht geschienen hätte, was mit dem φαινομένου v. 7 ganz unverträglich ist. Die Hinweisung darauf, daſs sie ihn bei seinem Aufgehen beobachtet hatten, soll nur daran erinnern, daſs der Stern gemeint ist, der ihnen die Geburt des Messias verkündigt hatte (v. 2), weil darauf die Bedeutung beruht, die ihm im Folgenden beigelegt wird. Es wird nemlich geschildert, wie während der Reise (Bem. das Imp.) der Stern dauernd vor ihnen herging (προῆγεν, wie Mrc. 10, 32), bis er, (mit ihnen) angekommen, stillstand über dem Orte, wo das Kindlein sich befand. Gemeint ist damit nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Wohnung des Kindleins; denn das ἐλθών in seiner Correlation zu ἐπορεύθησαν kann contextgemäſs nur ihr Reiseziel sein, und dieses war nach v. 8 Bethlehem, wo sich, wie man ihnen gesagt, das Messiaskind befinden musste. Eben so contextwidrig ist aber die an die Sagen von wegweisenden Sternen anknüpfende Vorstellung, als habe der Stern ihnen den Weg nach Bethlehem gezeigt. Denn abgesehen davon, daſs dieser doch wohl auch ohne göttliche Wunderhilfe zu finden war, wird ja ihre Abreise berichtet, ohne daſs irgend einer Verlegenheit über den Weg, den sie einzuschlagen hätten, gedacht wäre. Dann aber wird auch kein wunderbares Gehen und Stillstehen des Sterns gemeint sein (Vgl. noch Myr.), sondern die einfache Thatsache, daſs der Stern in der Himmelsrichtung, nach welcher sie ihr Weg führte, und also, als sie in Bethlehem anlangten, über diesem Orte stand, wird als eine göttliche Fügung aufgefasst und darum als ein Vorangehen und Stillstehen dargestellt, wie es dem selbst Wandernden und endlich Stillstehenden erscheint. Offenbar nemlich sieht der Evangelist darin ein Zeichen für sie, daſs sie, indem sie nach Bethlehem pilgerten, auf dem richtigen Wege seien zu dem Kinde, dessen Geburt ihnen der Stern verkündet hatte. So allein erklärt sich auch der Eindruck (v. 10.), den dieser Umstand nach dem Evangelisten auf die Magier machte. Gewiſs mit Recht lehnt Myr. die Beschränkung des ἐχάρησαν auf das Stillstehen des Sterns (Olsh. Bl.) ab, übersieht aber, daſs damit der Vorstellung, als habe derselbe ihnen das Finden des Kindes ermöglicht, jeder Boden entzogen wird; denn nur dieses, und nicht zugleich, daſs er ihnen den so leicht zu erfra-

genden Weg nach Bethlehem wies, hätte ihnen so grofse Freude erregen können. Nun weist aber allerdings das ἰδόντες ausdrücklich auf den Anfang der Reise hin, da ja der Stern nach v. 9 auf dem ganzen Wege ihnen voranging. Dann kann aber ihre sehr grofse Freude über den Anblick des Sterns ihren Grund nur darin gehabt haben, dafs sie, die, um das gesuchte Messiaskind zu finden, nach Bethlehem gewiesen waren, in dem scheinbar auf dem ganzen Wege vor ihnen hergehenden und schliefslich grade über Bethlehem stehenden Stern die Bürgschaft dafür sahen, dafs dies wirklich der Ort sein, wo das Kind, dessen Geburt ihnen das Aufgehen des Sterns verkündigt hatte, sich befinde und wo sie es also finden würden.[1]) Eben darum wird auch dieses Finden im Folgenden (v. 11.) als etwas völlig selbstverständliches vorausgesetzt und nur berichtet, wie sie, ins Haus gekommen, das Kindlein mit Maria seiner Mutter erblickten und ihm ihre Huldigung darbrachten. Es ist klar, wie nur die Rcpt. εὗρον sagen würde, was man hier gewöhnlich sucht, dafs sie nemlich in dem Hause, über welchem sie den Stern stillstehen sahen, wirklich das Kindlein auffanden. So aber kann die durch den Art. als hinlänglich bekannt markirte οἰκία nicht das ihnen vom Stern gewiesene Haus sein, sondern nur das Haus, welches sie selbstverständlich in Bethlehem aufsuchen mussten, wenn sie hingekommen waren, um das Messiaskind zu suchen, also die Wohnung seiner Eltern. Der Erzähler fühlt aber gar nicht das Bedürfnifs zu erklären, wie sie dies Haus aufgefunden, nachdem so sichtlich constatirt war, dafs sie es dort finden würden. Höchstens könnte man in der Erwähnung der Maria, die sehr ungenügend dadurch erklärt wird, dafs man ein Kind am natürlichsten mit seiner Mutter zusammendenkt (Myr.), da es sich ja um ein neugeborenes (deW.) nach v. 16 keineswegs handelt, eine Andeutung finden, dafs sie eben bei ihren Nachforschungen im Orte erfahren hatten, wie der dort wohnhaften Maria Kind es sei, von dem man auf Grund göttlicher Offenbarungen annahm, dafs es zum Messias bestimmt sei. Denn jedenfalls wird nicht erzählt, dafs oder wie sie es fanden, sondern ausdrücklich hervorgehoben, wie das blofse Sehen des Kindleins genügte, um sie des gewifs zu machen, dafs sie hier am Ziele angelangt seien, weshalb sie nun niederfielen und ihm huldigten, wie sie es beabsichtigten, als sie auszogen um das Kind zu suchen (v. 2). Nach der Sitte des Morgenlandes (Vgl. 1. Reg. 10, 2) gaben sie aber ihrer Verehrung vor dem Königskinde noch einen bezeichnenden Ausdruck, indem sie ihre Schatzbehälter aufthaten (פָּתַח אוֹצָר, vgl. Deut. 28, 12 LXX) und ihm Gaben darbrachten, Gold und Weihrauch und Myrrhe.

---

1) Das ἐστάθη v. 9 ist wohl gewählt, um stärker zu markiren, dafs sein Stehen der Abschlufs seines bisherigen Gehens, also ein Stehenbleiben war; der Aor. pass. steht medial, wie Marc. 3, 24. Das bei dem Evangelisten häufige locale ἐπάνω ist unmittelbar mit dem relativen Ortsadverbium οὗ verbunden, welches ein τοῦ τόπου, ἐν ᾧ vertritt. Zu der Verbindung des verb. intr. χαίρειν mit dem Acc. des Verbalsubstantivs, das durch ein Adj. näher bestimmt ist, vgl. Marc. 4, 41. Das σφόδρα, ein Lieblingswort unsers Evang. (Vgl. 17, 6. 23. 18, 31. 19, 25. 26, 22. 27, 54), steht, wie das λίαν (v. 16), dem Adj. oder Verb. regelmäfsig nach, während sonst die Adv. voranzustehen pflegen.

Da Gold und Weihrauch nach Jes. 60, 6 aus Saba kommen, wie nach Ezech. 27, 22 auch Spezereien, hat man am häufigsten Arabien als das Vaterland der Magier gedacht. Aber abgesehen davon, daſs Arabien keineswegs der einzige Fundort jener Kostbarkeiten ist, erhellt durchaus nicht, daſs sie diese im ganzen Orient üblichen Weihgeschenke grade aus ihrer Heimath mitgebracht. Je näher übrigens durch diese Geschenke dem Evangelisten eine Beziehung auf Weissagungen, wie die in Jesaj. 60, gelegt war, um so klarer erhellt, daſs er bei der Erscheinung der Magier nicht an ihre Erfüllung gedacht hat, da er sonst sicher nicht unterlassen hätte, hier dieselbe aufzuzeigen.

(V. 12.) Die Erzählung, die sichtlich in dieser königlichen Huldigung gipfelt, welche dem Messiaskinde von den ersten Gläubigen aus der Heidenwelt dargebracht ward, erwähnt nur noch zum Abschluſs und zur Vorbereitung für das Folgende, wie die Magier im Traume angewiesen wurden, daſs sie nicht zu Herodes zurücklenken sollten, wie dieser sie geheiſsen (v. 8). Vielmehr entwichen sie auf einem andern Wege, als dem, auf welchem sie gekommen waren, also nicht wieder über Jerusalem (v. 1), in ihr Land, so daſs sie dem Herodes nicht wieder vor Augen kamen und ihm unbekannt blieb, wohin sie gezogen. Jene göttliche Weisung bezweckte aber nicht die Sicherstellung des Kindes (Myr.), die doch auf andern Wegen erreicht werden musste, sondern sie sollte die frommen Magier bewahren, daſs sie auch nicht unverschuldetermaſsen in die gottlosen Pläne des Königs verwickelt würden, an welche so der Schluſs der Erzählung noch einmal erinnert, weil sie das Gegenbild zu der frommen Huldigung der Magier bilden.[1])

4. 2, 13—23. Verfolgung und Rettung des Messiaskindes.

V. 13. *Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἴσθι ἐκεῖ ἕως ἂν εἴπω σοι· μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.* v. 14: *ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτός, καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον,* v. 15: *καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου.* v. 16: *τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων, ἐθυμώθη λίαν,*

1) Das lediglich amplificirende, weil mit dem *προσκυνεῖν* schon gegebene Niederfallen (*πεσόντες* v. 11) hat der Evangelist auch 4, 9. 18, 26 dem *προσκυνεῖν* seiner Quelle hinzugefügt. Das *χρηματίζειν* (Bem. die passivische Wendung des im Act. mit dem Dat. verbundenen Wortes und dazu Act. 10, 22) steht von der Ertheilung göttlicher Willenserklärungen (Vgl. Jerem. 25, 30. 30, 2 LXX) auch ohne jede Beziehung auf vorhergegangene Anfrage, die Myr. ohne jeden Anhalt im Contexte voraussetzt. Die göttliche Offenbarung erfolgt wie 1, 20 im Traume, aber bei den Heiden, die von einem Engel Jehova's nichts wissen, ohne Engelvermittlung. Zu dem *ἀναχάμπτειν* vgl. Act. 18, 21. Das *διά* behält seine instrumentale Bedeutung, da es ihnen mittelst eines andern Weges gelang, so zu entweichen, daſs Herodes von ihrem Verbleiben keine Kunde bekam. Das *ἀναχωρεῖν*, ein Lieblingswort des Evangelisten (Vgl. S. 46), steht nirgends von der bloſsen Rückkehr.

καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων. v. 17: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· v. 18: φωνὴ ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμὸς πολύς, Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν. v. 19: τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου, ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ ἐν Αἰγύπτῳ v. 20: λέγων· ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. v. 21: ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ. v. 22: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρῴδου, ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν· χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας, v. 23: καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ, ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

V. 13: Von der Conformation nach 1, 20: *κατ οναρ εφανη* (B) haben it. vg. die Tempusform, C die Wortstellung erhalten. — **v. 15:** L Rcpt. haben *του κυρ.* wie 1, 22. — **v. 17:** Die Emendatoren ändern das *δια* nach v. 15 in *υπο* (LΔ Rcpt.). Vgl. C in v. 23. — **v. 18:** Das *θρηνος και* vor *κλαυθμος* (CDLΔ Rcpt) ist aus den LXX. — **v. 19:** Das *κατ οναρ* ist in Reminiscenz an 1, 20 voran gestellt (CLΔ Rcpt.). — **v. 21:** Das *ηλθεν* statt *εισηλθεν* (DLΔ Rcpt.) ist aus D, der häufig Simpl. statt Comp. hat (9, 25), insbesondere *ελθειν* statt *εισελθ.* (19, 17. 22, 12. 27, 53), *εξελθ.* (26, 55), *προσελθ.* (26, 60), während der andre Zweig der Emendatoren eher das Comp. einführte (Vgl. 1, 19. 24). — **v. 22:** Die Construction des *βασιλευειν* mit *επι* (CDLΔ Rcpt.) ist die bei den LXX herrschende, die Umstellung *Ηρωδου του πατρος αυτου* (DLΔ Rcpt.), wie v. 3. — **v. 23:** Ti. schreibt nach C *Ναζαρεθ* (*Δ*: -*αθ*). Welche Form bei Matth. ursprünglich, läfst sich bei dem Schwanken der Codd. nicht mehr ermitteln.

(V. 13.) Wieder beginnt die Erzählung von dem, was sich nach dem Entweichen der Magier zutrug, mit dem Zeitsatz im gen. abs. (1, 18. 2, 1), in welchem das an das Vorige anknüpfende Verbum voransteht und nach welchem das *ἰδού*, wie 1, 20. 2, 1, das neue Erzählungsmoment einführt. Mit dem Aorist wechselt das praes. hist., und das bei der ersten derartigen Engelerscheinung betonte *κατ' ὄναρ* (1, 20) tritt hier an die gewöhnliche Stelle der Präpositionen hinter dem Verbum. Der Engel heifst den Joseph aufstehen (*ἐγερθείς*, wie 1, 24) und das Kindlein, auf das es vor Allem ankommt, sammt seiner Mutter zu sich nehmen (1, 20), um mit ihnen nach Aegypten zu fliehen, der römischen Provinz, wo viele Juden wohnten. Daselbst sollen sie sich aufhalten (Vgl. Gen. 29, 14, wo *καὶ ἦν* für das hebr. וַיֵּשֶׁב steht), bis er ihm gesagt haben werde. Dafs es sich um die Rückkehr ins Vaterland handelt, deren noch von Umständen abhängigen Zeitpunkt (daher *ἕως ἄν*) er ihm sagen will, versteht sich nach dem Zusammenhange von selbst. Die Angabe des Grundes aber für diese Weisung markirt die Thatsache, die schon v. 4—8, sowie v. 12, ahnen liefs und die nun das eigentliche Thema der Erzählung bildet: Es steht Herodes im Begriff aufzusuchen das Kindlein, um es umzubringen. (v. 14. 15.) Noch sorgfältiger als 1, 24 wird nun mit wörtlicher Genauigkeit die sofortige Ausführung des Befehls berichtet. Er aber nahm, sobald er aufgestanden, das Kindlein sammt seiner Mutter zu

sich bei Nachtzeit, ohne also den Anbruch des Tages abzuwarten, und entwich nach Aegypten (v. 12) und hielt sich daselbst auf bis zum (1, 17) Ende d. h. Lebensende des Herodes.[1]) Da dies aber auf ausdrückliche göttliche Weisung erfolgt war, so kann nun als das beabsichtigte Ziel der dadurch herbeigeführten Umstände wörtlich wie 1, 22 angegeben werden, dafs erfüllt würde, was von Jehova gesagt ist durch den Propheten, wenn er spricht: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen. Die Worte bei Hos. 11, 1, die ganz selbstständig nach dem Urtext citirt sind, beziehen sich auf das Volk Israel, das als der Gegenstand seiner Liebe und väterlichen Fürsorge der Sohn Jehova's ist, und sicher hat sie auch der Evangelist nicht anders verstanden, da schon die ihm so wohlbekannte Uebersetzung der LXX, die er absichtlich verlässt (*τὰ τέκνα αὐτοῦ*), ihn darauf führen musste. Denn es handelt sich hier nicht um ein Weissagungswort, wie 1, 23, sondern um eine geschichtliche Thatsache, und diese kann nur als Typus (Vgl. m. bibl. Th. § 73, c) auf die Geschicke des Messias geweissagt haben. In dem langen Aufenthalt Israels im Diensthause Aegyptens war bereits typisch vorgebildet, dafs auch der Sohn Gottes *κατ' ἐξοχήν* erst aus dem Lande der Fremdlingschaft in die Heimath werde zurückkehren müssen, und um diesen in der typischen Weissagung vorangedeuteten Rathschlufs zu erfüllen, wies Gott den Joseph an, das Messiaskind vor den Verfolgungen des Herodes in Aegypten zu bergen.

(V. 16.) Wie aber durch diese Flucht das Messiaskind vor dem ihm sicher drohenden Verderben bewahrt wurde, zeigt das Folgende. Damals nemlich, als Joseph auf göttlichen Befehl nach Aegypten geflohen war, sah Herodes, dafs er von den Magiern zum Besten gehalten (eig. verspottet, vgl. Mrc. 10, 34) war; nur so konnte er ihr Benehmen deuten, da sie scheinbar auf sein Geheifs nach Bethlehem gezogen waren (v. 9) und doch nicht daran gedacht hatten, seinen Auftrag (v. 8) auszuführen. Da ward er sehr ergrimmt und liefs durch seine Sendlinge (*ἀποστείλας*, wie Mrc. 6, 27) aus dem Wege räumen alle Knaben in Bethlehem und seinem ganzen Gebiete (כָּל־גְּבוּל Exod. 10, 14 LXX) vom zweijährigen an, also alle, die das zweite Jahr noch nicht vollendet hatten, eingeschlossen, und was noch mehr, als die noch nicht voll zweijährigen, unter diesem Alter war.[2]) Die Wuth über die erfahrene Täuschung liefs ihn davor nicht zurück-

1) Das *μέλλειν* v. 13, das hier noch ganz seine ursprüngliche Bedeutung hat, steht von der Hand des Evangelisten auch 16, 27. 17, 12. 20, 22. 24, 6. Zu *ζητεῖν* vgl. Marc. 1, 37. 3, 32, zu *ἀπολέσαι* Marc. 3, 6. Der in der sinkenden Gräcität immer häufiger werdende Gen. des Inf. zur Bezeichnung der Absicht steht bei Marc., wie und auch bei Matth. selten, hier offenbar, weil schon ein Infinitiv vorangeht. Zum gen. temp. (*νυκτός* v. 14) vgl. Marc. 5, 5. Während die Adv. bei Matth. der Regel nach voranstehen, stehen die Ortsadverbia, wo nicht ein besondrer Nachdruck darauf ruht, regelmäfsig nach, daher *ἦν ἐκεῖ* v. 15.

2) So wird das comparative *κατωτέρω* zu erläutern sein. Da das *ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ κάτω* (1 Chron. 27, 23, vgl. Num. 1, 3. 20: *καὶ ἐπάνω*) der LXX dem hebr. מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּלְמַטָּה, resp. וּמִבֶּן־חֹדֶשׁ entspricht, so ist das *διετοῦς* masc. und nicht neutrisch (Myr.) zu nehmen, wogegen der distributive Singular natürlich nicht beweisen kann. Das *λίαν*, obwohl bei Marc. ebenso häufig, steht nur noch von der Hand des Evang. 4, 8. 8, 28. 27, 14, und überall dem Wort, zu dem es gehört, nach (Vgl. zu 2, 10).

schrecken; seine Absicht doch durchzuführen, musste er nun auch die Unschuldigen mit dem Schuldigen treffen. Uebrigens war diese Maſsregel weder überflüssig, noch unklug (Myr. deW.); denn daſs das Kind entflohen war, konnte er nicht ahnen und darum nicht erfragen, jedem möglichen Fluchtversuch aber konnte er durch schleunige und heimliche Ausführung seines Plans besser zuvorkommen, als durch Nachforschungen nach dem von den Fremden besuchten Kinde, welche nothwendig Verdacht erwecken muſsten. Das Alter der zu tödtenden Kinder bestimmte er gemäſs der Zeit, die er nach der Aussage der Magier festgestellt hatte (Vgl. zu v. 7), woraus nun klar wird, wie diese ihm berichtet hatten, dass der Stern seit mehr als Jahresfrist scheine. Da ja aber nicht sicher war, daſs der Stern gleichzeitig mit der Geburt erschienen und dieselbe nicht etwa erst angekündigt hatte, so musste er auch die einjährigen mit ermorden lassen. (v. 17.) Damals nun erfüllte sich, was gesagt ist durch Jeremias den Propheten. Nicht um eine Weissagung handelt es sich, wie 1, 22, auch nicht um ein Gotteswort, wie 2, 15, sondern der Prophet, der darum auch ausdrücklich genannt wird, schildert 31, 15 die Klage einer Mutter über die ihr entrissenen Kinder, und weil jedes Prophetenwort kraft des Gottesgeistes, der es eingegeben, eine Beziehung auf die messianische Gegenwart hat (Vgl. S. 85 Anm.), so muſs auch dieses den göttlichen Rathschluſs enthüllen, wonach man zur messianischen Zeit die Klage von Müttern über ihre Kinder hören wird, und dieser erfüllte sich in dem Jammer, den der Kindermord unter den Müttern Bethlehems hervorrufen musste. Weder ist die Rahel als Typus der bethlehemitischen Mütter (Fr.), noch sind die Kinder in Bethlehem, das ja gar nicht im Stamme Benjamin lag, als ihre Kinder (deW.) gedacht; weder reflectirt der Evangelist darauf, daſs die Rahel bei Bethlehem (nach Gen. 35, 19) oder bei Rama (nach 1. Sam. 10, 2) begraben lag, noch ist ihm Rama ein Typus Bethlehem's (Myr.), da alles dies eine Reflexion auf die geschichtlichen Beziehungen der Stelle voraussetzt, welche völlig fernliegt, sobald gefragt wird, was das Prophetenwort als solches für die messianische Gegenwart zu bedeuten habe. Die frei nach dem Grundtext, aber nicht ohne sichtbare Anlehnung an die LXX wiedergegebene Stelle lautet v. 18: Eine Stimme ward gehört zu Rama, Weinen und Jammerns viel! Und nun erst kommt die Erläuterung dieser effectvollen Apostrophe, die ihr erst ihre Beziehung auf den vorliegenden Fall giebt: Rahel nemlich (ward gehört), beweinend ihre Kinder, und sie wollte sich nicht trösten lassen; denn sie sind nicht mehr. [1]) Um ihrer

1) Es ist also nicht nur nicht nöthig, das Part. in hebr. Weise pro temp. fin. zu nehmen (deW. Bl), sondern offenbar ungehörig, da erst durch diese Apposition die vorigen Substantive ihre beziehungsvolle Bedeutung erhalten. Zu dem *ἀκούειν* c. Part. vgl. Marc. 5, 36. Das *κλαυθμὸς καὶ ὀδυρμός* ist aus den LXX, da im Urtext בכי נהי steht, dagegen schien es dem Evangelisten nachdrucksvoller, dasselbe mit dem Grundtext als Apposition zu *φωνή* zu geben, während es die LXX im Gen. davon abhängig machen, und das von בכי abhängige תמרורים nicht durch ein drittes Synonymon zu geben, wie sie, sondern durch das verstärkende *πολύς*. Für *ἀποκλαιομένη* wählte er das einfachere *κλαίουσα*, und das *καί* vor *οὐκ ἤθελεν* (LXX für מאנה), das weder der Urtext noch die LXX haben, ist sein Zusatz,

Anwendung willen ist das עַל בָּנֶיהָ der Stelle nicht, wie von den LXX, durch *υἱοί*, sondern durch *τέκνα* gegeben, und da der Evang. es, wie jene, nur in einem Gliede setzt, gleich beim ersten und nicht erst beim zweiten.

(V. 19. 20.) Die Erzählung kehrt nun zu dem Messiaskinde zurück, das diesem Blutbade durch Gottes Fügung glücklich entronnen war, und versetzt uns in die Zeit, wo der v. 15 in Aussicht genommene Fall eingetreten war und Herodes (sein Leben) geendet hatte, weshalb das *τελευτήσαντος* an der Spitze steht, wie v. 13. Dann folgt, wörtlich wie v. 13, die göttliche Weisung, die Joseph in Aegypten empfängt, ins Land Israel zu reisen, also zurückzukehren. Begründet wird dieselbe dadurch, dafs gestorben seien die die Seele des Kindes Suchenden d. h. die, welche es zu tödten trachteten. Es entspricht ganz der Weise unsers den Ton der altheiligen Geschichtsschreibung nachahmenden Verfassers, dafs er hier dem Engel unmittelbar die Worte in den Mund legt, mit welchen in ähnlicher Situation Gott den Moses nach Aegypten zurückkehren hiefs (Exod. 4, 19 LXX), ohne dafs damit eine typische Parallele angedeutet ist.[1]) (v. 21. 22.) Ganz wie v. 14, wird dann die wörtliche Befolgung des Befehls gemeldet, in Folge derer Joseph wieder hineinkam ins Land Israel. Nun sollte man meinen, er wäre, von Aegypten kommend, in die Provinz Judäa gegangen, wo wir ihn ja v. 11. 13 wohnhaft fanden. Als er aber hörte, dafs Archelaus (der nach dem Tode des Herodes von Augustus Judäa, Idumäa und Samaria erhalten hatte) über Judäa herrscht, fürchtete er sich dorthin zu gehen; denn er wusste, dafs dieser an Argwohn und Grausamkeit seinem Vater, an dessen Stelle (*ἀντί* = תַּחַת) er getreten, nur zu ähnlich war. Er wählte sich aber nicht selbst einen andern Zufluchtsort, sondern, nachdem er eine göttliche Weisung empfangen (v. 12) im Traum, entwich er (v. 12. 14) in das Gebiet Galiläas, wo der menschenfreundlichere Herodes Antipas als Tetrarch herrschte.[2]) (v. 23.) Dort aber angekommen

---

der vollends deutlich zeigt, dafs er *ἠκούσθη* zu *Ῥαχήλ* ergänzt haben wollte. Während er das לְהֹנָחֵם genauer durch *παρακληθῆναι* (statt *παύσασθαι*) wiedergiebt, ist die Uebersetzung des כִּי אֵינֶנּוּ wieder aus den LXX.

1) Das *τελευτᾶν*, das Marc. nur in Citaten aus den LXX hat, braucht Matth. auch selbstständig 9, 18. 22, 25. Der aus Exod. 4, 19 beibehaltene Plural *οἱ ζητοῦντες* wird hier zum reinen Plural der Kategorie und drückt nur die Vorstellung allgemeiner aus, dafs dem Kinde keine Verfolgung mehr drohte, obwohl sie ihm factisch nur von Herodes gedroht hatte. Das Part. praes. mit dem Art. steht ganz substantivisch und ist daher zeitlos. In dem בקשׁ את נפשׁ heifst נפשׁ nichts anders als Seele; aber der Mörder sucht die Seele zu treffen, indem dieselbe mit dem vergossenen Blut dem Leibe entflieht und so das Leben aufhört (Vgl. m. bibl. Th. § 27, b).

2) Da Archelaus nur den Titel eines Ethnarchen erhalten hatte, ist das *βασιλεύειν* ungenau gebraucht (Vgl. Marc. 6, 14); es kam dem Erzähler eben nur auf die Nachfolge in der Herrschaft des Herodes und nicht auf die genauere Angabe seines Herrschertitels an. Das *βασιλεύειν* c. gen. ist gut griechisch, sonst wird es im N. T. vielfach mit *ἐπί* c. acc. verbunden (Luc. 1, 33. 19, 14. 27). Das *τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* steht, ähnlich wie v. 3, voran, weil es nicht darauf ankam, zu bemerken, dafs Herodes sein Vater war, sondern auf die Aehnlichkeit mit seinem Vater hinzuweisen. Das *ἀπελθεῖν* zeigt, dafs v. 22 nicht etwas enthält, was auf das *εἰσῆλθεν* v. 21 folgt, sondern dafs näher erläutert werden soll, woher seine Abreise aus

nahm er nicht nur vorübergehenden Aufenthalt, sondern verlegte völlig seinen Wohnsitz (seine οἰκία) von Bethlehem nach einer Stadt, welche genannt wird Nazaret. Das εἰς nach κατῴκησεν gehört also weder zu ἐλθών (Olsh.), noch involvirt es eine Prägnanz (deW. Myr.), sondern es ist durch die Fassung des Verbalbegriffs bedingt (Vgl. 4, 13). Sichtlich ist dem Erzähler unbekannt, dafs Nazaret der ursprüngliche Wohnsitz der Familie war; denn dafs die Wahl des Joseph grade auf dieses Städtchen fiel, nachdem die eigentliche Heimath (v. 5), wie die gegenwärtige Königsstadt (v. 1), dem Königskinde verschlossen (v. 22), erklärt er daraus, dafs dadurch erfüllt werden sollte (ὅπως, wie v. 8), was durch die Propheten gesagt war (Vgl. v. 17), woraus folgt, dafs Joseph auch in dieser Wahl durch eine Weisung Gottes (v. 22) bestimmt war und so dieselbe der Erfüllung seiner Rathschlüsse dienen musste. Der Plural διὰ τῶν προφητῶν, wie das ὅτι, das keinesfalls recit. genommen werden darf (Bl.), schliessen unzweideutig aus, dafs dem Evangelisten eine bestimmte Prophetenstelle vorschwebt; vielmehr mufs ihm auf Grund verschiedener prophetischer Aussagen festgestanden haben, dafs der Messias ein Ναζωραῖος (Vgl. 26, 71) genannt werden soll. Dies ist aber nur möglich, wenn er als Kenner des Hebr. auf das dem Namen der Stadt zu Grunde liegende Wort reflectirte und so den נֵצֶר aus Jes. 11, 1 mit dem צֶמַח Jerem. 23, 5. 33, 15. Schrj. 3, 8. 6, 12 combinirte.[1]) Es entspricht ganz der schriftgelehrten Weise unsers Evangelisten, in der Bezeichnung Jesu nach seiner Jugendheimath eine bedeutungsvolle Anspielung darauf zu sehen, dafs er der von den Propheten verheifsene Sprofs war, mit dem die Erfüllung aller Verheifsung kommen sollte. Ist hienach die ganze Kindheitsgeschichte mit ihren beziehungsvollen Winken auf die Erfüllung der Weissagung in der Geburt und den ersten Schicksalen des Jesuskindes, sowie auf die gläubige Verehrung, die der von dem Machthaber in Israel verfolgte Messias bei Heiden fand, recht eigentlich ein Programm für das ganze Evangelium und trägt sie, wie an zahlreichen Beispielen gezeigt, durchweg den Sprachcharacter des Evangelisten, so kann von den früheren Zweifeln an der Echtheit der beiden ersten Capitel (Vgl. Myr. S. 70) keine Rede mehr sein.

Aegypten nicht nach Judäa ging, sondern mit absichtlicher Vermeidung desselben (ἀνεχώρησεν) nach Galiläa. Mit dem Verb. der Bewegung verbindet sich das Adverb der Ruhe (ἐκεῖ statt ἐκεῖσε), doch wohl ohne Bewufstsein dieser Prägnanz, da bei den Späteren die beiden Adv. gradezu verwechselt werden. Das τὰ μέρη (eigentlich: Gebietstheile, vgl. Marc. 8, 10) kehrt auch 15, 21. 16, 13 von der Hand des Evangelisten wieder.

1) Damit erledigen sich die immer erneuten Versuche, eine einzelne Stelle nachzuweisen, die dem Evangelisten vorgeschwebt haben soll, sowie die offenbar wortwidrige Annahme, dafs er nur auf die vielfältig geweissagte traurige und verachtete Lage des Messias hinweise, an welche seine Niederlassung in dem verachteten (Vgl. Joh. 1, 47) Nazaret erinnere (Olsh. Ebr.). Vollends an eine apokryphische Schrift zu denken, welche den Messias als Nasiräer auftreten liefs (Ew.), den Hilg. (Ztschrift 1867, S. 313) sogar aus Gen. 49, 26. Deut. 33, 16 gewinnen wollte, ist eben so willkührlich, wie wenn Bl. in einer solchen geweissagt sein liefs, der Messias werde נצר genannt werden.

5. 3, 1—12. Der Vorläufer des Messias.

(Mrc. 1, 1—8. Luc. 3, 1—6).

V. 1: Ἐν [δὲ] ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας, v. 2: λέγων· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. v. 3: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ. v. 4: αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ· ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον. v. 5: τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, v. 6: καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

(Luc. 3, 7—17).

v. 7: Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς·

v. 7: ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ·

γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;

γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;

v. 8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας, v. 9: καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.

v. 8: ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας, καὶ μὴ ἄρξησθε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.

v. 10: ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

v. 9: ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

v. 10—15.

v. 11: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετανοίαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

v. 16: — — ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.

v. 12: οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

v. 17: οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ διακαθᾶραι τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ συναγαγεῖν τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

V. 1: Sehr zweifelhaft ist das δε (Ti. Rcpt. nach ℵBC verss.), das B auch 18, 1, D 14, 1 und CDLΔ 13, 1 hinzufügen, während bei Matth. überall, wo der Satz mit einer solchen Zeitbestimmung beginnt, die Verbindungspartikel zu fehlen scheint (Vgl. noch 11, 25. 12, 1. 22, 23. 26, 55). Ein Grund zur Weglassung ist kaum ersichtlich. — **v. 2:** Rcpt. verbindet λεγων durch και (CDLΔ). — **v. 3:** Rcpt. υπο (LΔ), wie 2, 17. — **v. 4:** Die Verbindung zusammengehöriger Worte, die irgend wie getrennt erscheinen, lieben die Emendatoren; daher η δε τροφη αυτου (LΔ Rcpt.), wie 1, 20 εκ πνευμ. αγ. (DL). — **v. 6:** Das ποταμω ist nicht aus Marc. (Myr.), sondern dort, wie hier, von D als überflüssig weggelassen, nur dafs hier L Mjsc. Rcpt. das einfache εν τω Ιορδ. rezipirt haben. — **v. 7:** Die Hinzufügung des αυτου nach βαπτισμα ist einer der Lieblingszusätze der Emendatoren (CDLΔ Rcpt.). — **v. 8:** Aus Luc. ist das καρπους αξιους (L Rcpt.), wie das ηδη δε και **v. 10** (L Rcpt.) und das βαπτιζω υμας **v. 11** (CLΔ Rcpt.), vielleicht auch **v. 12** die Weglassung des αυτου nach τον σιτον, entsprechend dem το αχυρον im Parallelgliede, und die Hinzufügung desselben nach την αποθηκην, entsprechend dem αυτου nach την αλωνα in L. B hat nur das letztere, wohl selbstständig die Parallelglieder conformirend, wie er es liebt, so dafs das Zusammentreffen mit L zufällig.

(V. 1.) Von der Kindheitsgeschichte Jesu geht der Evangelist zu dem Auftreten seines Vorläufers über, und zwar mit der ganz allgemeinen Zeitbestimmung: בַּיָּמִים הָהֵם (Exod. 2, 11. Jud. 19, 1. Jes. 38, 1 LXX). Diese kann nicht auf 2, 23 zurückweisen (Myr.), da dort gar nicht von dem Aufenthalt Jesu in Nazaret, sondern von der Uebersiedlung des Joseph dorthin erzählt war. Wollte man darauf reflectiren, dafs die Nachweisung der Weissagungserfüllung indirect ein dauerndes Wohnen Jesu in Nazaret voraussetzt, so erhellt ja aus 26, 71, dafs Jesus auch Ναζωραῖος genannt wurde, als er längst nicht mehr in Nazaret wohnte (Vgl. 4, 13). Auch ergiebt das Wohnen Jesu in Nazaret für unsern Evangelisten um so weniger eine bedeutungsvolle Zeitbestimmung, als er v. 13 nicht einmal hervorhebt, dafs Jesus von Nazaret kam.[1]) So kann der Evangelist nur von seiner Gegenwart aus auf die Zeit zurückblicken, in der die evangelische Geschichte spielt, weil er sich nun von der voraufgeschickten Kindheitsgeschichte zu der Erzählung dieser Geschichte selbst wendet, wie sie seit der Darstellung des Mrc. mit dem Auftreten des Täufers begann. Ist das δέ echt, so sollte dadurch dieser Uebergang ausdrücklich markirt werden.

Es ist von vornherein wahrscheinlich, dafs die apostolische Quelle die von ihr zweifellos mitgetheilten Täuferreden durch eine Notiz über das Auftreten des Täufers einleitete, und dies wird bestätigt durch Mrc. 1, 3, woraus erhellt, dafs dieselbe jenes Auftreten bereits durch das Citat aus Jesaj. 40, 3 characterisirte (Vgl. Mrc. S. 39). Dafs hiebei eine allgemeine Zeitbestimmung stand, wird höchst wahrscheinlich durch die Art, wie Luc. dieselbe durch seine ausführlichen Synchronismen (3, 1. 2) näher bestimmt hat, sowie daraus, dafs, wie aus der sonst unerklärlichen Uebereinstimmung von Mtth. 3, 5 und Luc. 3, 3 in dem πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου erhellt, auch die Oertlichkeit seines Auftretens dort näher bestimmt war. Wir werden also nicht irren, wenn wir annehmen, dafs die Quelle mit ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις begann. Läge nun

1) Auf die Zeitferne, in welcher der Evangelist schreibt (Bl.), kann man doch nicht reflectiren, wenn derselbe einen Zeitraum überspringt, der wenig kleiner ist, wie der, welcher ihn selbst von den Ereignissen trennt. Die Stelle Exod. 2, 11 aber beweist nichts für die angebliche „Einfalt unstudirter Geschichtsschreibung" (Myr.), da dort wirklich die Tage gemeint sind, in denen Mose als Sohn der Tochter Pharaos aufwuchs, und das folgende וַיִּגְדַּל ausreichend erklärt, in welcher Ausdehnung diese Tage genommen werden sollen.

irgend eine Wahrscheinlichkeit vor, dafs dieselbe bereits das Geschlechtsregister enthielt, so könnte man mit Hilg. (Ztschr. 1867, S. 318) annehmen, dafs das בִּימֵי דָוִד in ihr an die durch die Geburt Jesu characterisirte *γενεά* 1, 16 anknüpfte. Allein dies ist nicht der Fall, und in der Quelle machte es vollends keine Schwierigkeit, wenn der Erzähler damit auf die jedem Leser vorschwebenden denkwürdigen Tage zurückwies, deren Erinnerungen er zuerst sammelte. Erst in unserm Evangelium ist die Formel dadurch, dafs der Verf. sie beibehielt, obwohl er die Kindheitsgeschichte voraufgeschickt hatte, mifsverständlich geworden. Unwahrscheinlicher erscheint mir jetzt eine Voraufnahme aus Mrc. 1, 9 (Hltzm. S. 172), die doch ein kaum erklärliches schriftstellerisches Ungeschick involviren würde, zumal bei Mrc. *ἐκείναις* voransteht, wie in den analogen Formeln bei unserm Evangelisten, während die Quelle, vielleicht ausnahmslos, *ἐκεῖνος* nachstellte. Eher möchte auch bei Mrc. jene Formel ein Nachklang aus dem Beginn der apostol. Quelle sein.

In jenen Tagen also kommt Johannes der Täufer an, predigend in der Wüste Judäas. Das *παραγίνεται* (2, 1) zeigt, dafs dem Erzähler eine bestimmte Localität vorschwebt, in welcher Johannes auftrat, und als solche bezeichnete nach Luc. 3, 3 die apostolische Quelle die Jordanaue. Da es aber unserm Evangelisten auf die Erfüllung der v. 3 folgenden Weissagung in dem Auftreten des Täufers ankommt, so greift er zu der Darstellung in Mrc. 1, 4, welche dieselbe absichtsvoller hervortreten liefs, nur dafs er den Johannes gleich mit seinem technisch gewordenen Berufsnamen (*ὁ βαπτιστής*, vgl. Jos. Ant. XVIII, 5, 2) bezeichnet und das *ἐν τῇ ἐρήμῳ* zu *κηρύσσων* zieht, weil in dem Prophetenwort eben die *φωνὴ βοῶντος* in der Wüste erschallt. Im Uebrigen klingt, auch abgesehen von dem dem Mrc. so characteristischen *κηρύσσειν*, selbst die ganze Satzgestalt desselben nach, da Mtth. in den beiden ersten Kapiteln, wo er ganz selbstständig schreibt, wenn nicht besondre Gründe für die Voranstellung des Verbi vorliegen, überall in griechischer Weise das Subject voranstellt. Indem nun der Evangelist die Wüste, in der Johannes predigte, nach Mrc. 1, 5 näher als die zu Judäa gehörige bestimmt, wird sein Ausdruck allerdings missverständlich, da die eigentlich sogenannte מִדְבַּר יְהוּדָה (Jud. 1, 16 LXX: *ἡ ἔρημος Ἰούδα*) sich nicht bis an den Jordan erstreckte. (v. 2.) Statt dann mit Mrc. einfach zu sagen, dafs Johannes die Bufstaufe gepredigt habe, formulirt er, da sein Taufen ja bereits in seinem Beinamen (*ὁ βαπτιστής*) angedeutet war, das Thema seiner Verkündigung (*λέγων*, wie 1, 20. 2, 13. 20) nach Mrc. 1, 15, nur dafs er die dort vorangeschickte Verheifsung des nahen Gottesreichs reflectirender zur Begründung des Bufsrufes verwendet (Bem. wieder das Voranstehen des Verbi). Nur unser Evangelist ist es, der an Stelle der in seinen Quellen üblichen Bezeichnung für die vollendete Theokratie, in welcher sich alle Heilsverheifsung erfüllt (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*), den Ausdruck: Reich der Himmel (nach der Vorstellung von mehreren Himmeln, vgl. m. bibl. Th. § 120, a Anm. 1) gebraucht. Es ist eben schlechterdings undenkbar, dafs ein Begriff, der, obwohl ihn hier schon Johannes gebraucht, gradezu der Fundamentalbegriff Jesu gewesen und von der ältesten Quelle so reichlich wiedergegeben sein soll, wie noch Keim (Gesch. Jes. II,

S. 40. 41) für möglich hält, in allen späteren Evangelien und bei allen Aposteln spurlos verloren gegangen ist. Daſs derselbe nicht Danielischen Ursprungs ist, zeigt die Beweisführung dafür, die Keim S. 37 versucht, jedem Unbefangenen aufs Deutlichste, und ebenso wenig ist er rabbinischen Ursprungs. Er kann aber auch unmöglich bezeichnen, daſs dies Reich vom Himmel herab erscheint (Myr.), sondern involvirt die Vorstellung, daſs die Heilsvollendung ausschlieſslich im Himmel verwirklicht wird (Vgl. a. a. O. § 138, c. Anm. 8) in dem erst dort vollendeten Gottesreich. Daraus folgt denn freilich klar, daſs diese Bezeichnung des Gottesreichs nicht ursprünglich sein kann, da die ihr zu Grunde liegende Vorstellung sich erst bildete, als die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie in Israel bereits aufgegeben war (Vgl. S. 39). Unser Evangelist läſst schon den Täufer auf diese letzte Vollendung als eine nahe bevorstehende hinweisen und begründet dies v. 3 dadurch, daſs derselbe der von der Weissagung in Aussicht genommene Wegbereiter des Messias war, der diese Vollendung herbeiführen sollte, indem er mit der apostolischen Quelle (s. o.) auf Jes. 40, 3 hinweist. Denn grade aus seiner von Mrc. entlehnten Darstellung wird nun klar, daſs die dort geweissagte Stimme eines in der Wüste Rufenden keine andre war, als die Stimme des in der Wüste predigenden Täufers, und dessen Ruf zur Sinnesänderung Angesichts der messianischen Heilsvollendung nichts anders, als die dort in Aussicht genommene Aufforderung, dem Messias den Weg zu bereiten und seine Pfade eben zu machen.[1])

(V. 4.) Mit dem *αὐτὸς δέ*, das noch einmal auf die Bedeutung zurückweist, welche das eben angeführte Prophetenwort der Person dessen, in dem es sich erfüllt, beilegt, geht nun der Evangelist fort zu dem, was von diesem Johannes weiter zu berichten ist, und nimmt daher aus Mrc. 1, 6 zunächst herauf, was dort noch von seiner Person selbst gesagt war. Wenn aber Mrc. in seiner Weise schildernd vorführte, wie Johannes bekleidet war und sich zu nähren pflegte, so beschreibt unser Evangelist in mehr reflectirender Weise, aus welchem Stoff er seine Kleidung gewählt hatte und welches seine Nahrung war. Er aber, von dem in dieser Weissagung (v. 3) geredet, nemlich der v. 1 bereits in die Erzählung eingeführte Johannes, hatte sein (ihm eigenthümliches) Gewand von Kameelshaaren, womit zugleich das an sich nicht ganz deutliche *ἐνδεδυμένος τρίχας καμ.* bei Mrc. erklärt wird, und einen ledernen Gürtel um seine Hüfte, wie einst der Prophet Elias (2. Reg. 1, 8). Die Nahrung aber, die er sich erwählte

1) Das dem *παραγίνεται* v. 1 correspondirende *ἐστίν* ist natürlich nicht ein Wort des Täufers (Fr.), sondern des Evangelisten. Uebrigens dürfte nach Analogie von Matth. 11, 10 = Luc. 7, 27 die von der Weise des Evangelisten abweichende Einführung des Citats in ihrer Grundlage aus der Quelle herrühren, wo nach Mrc., S. 41 Anm. namentlich auch Jesajas schon genannt gewesen sein muſs; nur das *ῥηθὲις διά* (Vgl. 2, 17. 23) verräth die Hand des Evangelisten. Schon dort war das Citat nach den LXX gegeben, die במדבר gegen den Urtext zu קורא ziehen, daher das parallele בערבה weglassen und das מכלה pluralisch durch *τὰς τρίβους* wiedergeben. Nur das לאלהינו (LXX: *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) musste bei der durch die Anwendung der Stelle gebotenen Beziehung des *κυρίου* auf den Messias durch *αὐτοῦ* ersetzt werden, das aber noch durch den Genit. an die Fassung der LXX erinnert.

(Bem. das durch die gesperrte Stellung stark betonte αὐτοῦ), war Heuschrecken und wilder Honig (d. h. Baumhonig, vgl. Mrc. S. 44). Dann erst geht der Evang. v. 5 mit dem ihm so eigenthümlichen τότε zu der Schilderung seiner Erfolge aus Mrc. 1, 5 über, so dafs hier offenbar die scheinbar weniger passende Anordnung bei Mrc. absichtsvoll zurecht gestellt erscheint. Damals nemlich, als dieser Johannes predigte, wie v. 2 gesagt, ging heraus zu ihm Jerusalem, d. h., wie 2, 3, die Einwohnerschaft der Hauptstadt, und ganz Judäa, d. h. die Bevölkerung aus allen Theilen der Provinz, in der Johannes nach v. 1 auftrat. Er stellt also im Vergleich mit Mrc. die Hauptstadt der Provinz voran, hebt, indem er an das dem Mrc. ohnehin characteristische ἐξεπορεύετο (Vgl. S. 16) den singularen Collektivausdruck anknüpft, geschickt die Inconcinnität des Ausdrucks und mildert zugleich die darin enthaltene Hyperbel (Vgl. Mrc. S. 45). Wenn er dann noch den ganzen Umkreis des Jordan (כָּל־כִּכַּר הַיַּרְדֵּן Gen. 13, 10. 11 LXX) hinzufügt, so kann der Grund davon, zumal die Jordanaue ja in ihrer westlichen Hälfte ohnehin zu Judäa gehörte, nur der sein, dafs dieser Ausdruck in der apost. Quelle die Lokalität bezeichnete, in der Johannes auftrat (Vgl. zu v. 1), und so natürlich die Einwohnerschaft derselben am wenigsten zurückbleiben konnte. (v. 6.) Und sie (d. h. die Bewohner der genannten Orte) wurden getauft im Jordanfluſs (ἐν τῷ Ἰορδ. ποταμῷ, ganz wie ἡ Ἰουδαία χώρα Mrc. 1, 5 und τὸν Γολγ. τόπον 15, 22) von ihm, indem sie frei heraus bekannten (ἐξομολογούμ. aus Mrc., ganz anders gebraucht 11, 25) ihre Sünden.

(V. 7.) Damit hat der Evangelist Alles vorbereitet, um nun die Täuferworte mittheilen zu können, welche, wie Luc. 3, 7—17 zeigt, bereits die apostol. Quelle enthielt und aus welchen Mrc. (1, 7. 8) nur ein kurzes Wort aufgenommen hat (Vgl. Mrc. S. 45). Er denkt dieselben gesprochen, als Viele von den Pharisäern und Sadducäern zur Taufe kamen. Damit ist natürlich keine Feindseligkeit gegen sein Wirken ausgedrückt, wie Aeltere meinten, aber gewifs auch nicht blofs, dafs sie sein Taufen mit ansehen wollten (Bl.). Der Evangelist denkt vielmehr, dafs Viele von ihnen sich taufen lassen wollten, wenn auch ohne den ernsten Entschluſs Buſse zu thun (Vgl. 21, 32), und das wird durch Luc. 7, 30, wo nur von der Pharisäerpartei im Groſsen und Ganzen die Rede, keineswegs ausgeschlossen, so dafs man nicht darauf zu reflectiren braucht, dafs die folgende strenge Strafpredigt sie von ihrem Entschluſs abschreckte (Myr.). Aber schon die Art, wie der Evangelist die Pharisäer und Sadducäer zu einer Kategorie zusammenfasst (Vgl. 16, 6. 11. 12), weil sie nachmals sich beide als Gegner Jesu und seiner Gemeinde erwiesen, zeigt klar genug, wie er sagen will, dafs der Prophet bereits das böse Wesen dieser beiden Hauptrichtungen im Volke erkannte, obwohl er sah, wie sie zur Taufe kamen.

In der Quelle war die Rede nach Luc. 3, 7 wahrscheinlich mit einem blofsen ἔλεγεν οὖν (וַיֹּאמֶר), wie Luc. 13, 18. 19, 12, oder ἔλεγεν οὖν τοῖς ὄχλοις (Vgl. Luc. 12, 54) eingeleitet, zumal Luc. das copulative οὖν nach dem berichtigten Texte selbstständig nie hat und dasselbe auch bei

Mtth. nur in einer Parabel aus derselben Quelle (18, 26. 29) vorkommt. Es ist also weder Luc. (Bl.), noch Mtth. (deW.) hier ursprünglich, sondern jeder hat in seiner Weise das Publicum, an welches die Rede gerichtet, näher zu bestimmen gesucht. Da nun die folgende Rede nichts enthält, was auf die Eigenthümlichkeit jener beiden Sonderrichtungen hinweist, deren Zusammenfassung ohnehin den Schein erweckt, als seien die einander feindlichen Parteien friedlich miteinander zur Taufe gekommen, und da nirgends in der Rede angedeutet wird, daſs sie in unrichtigem Sinne die Taufe begehrten, so kann die Combination des Mtth. nicht für richtig gehalten werden. Aber auch die Combination des Luc. ist wenigstens insofern unrichtig, als die strenge Strafpredigt gegenüber dem offenbar aus Mrc. 1, 5 entlehnten *ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ* voraussetzen würde, daſs die Volksmassen es mit ihrem Verlangen, getauft zu werden, nicht aufrichtig meinten, was wieder die Täuferworte durchaus nicht andeuten. Dieselben wollten also ursprünglich nichts Anders, als ein Resumé der furchtbaren Buſspredigt des Täufers geben, wie sie das Volk im Groſsen und Ganzen aus seiner falschen Sicherheit aufgeschreckt und bewogen hatte, sich auf das Geheiſs des Propheten der Buſstaufe zu unterziehen.

Entsprechend der Art, wie der Evangelist die ganze Rede als Strafpredigt wider die herrschenden Richtungen fasst, die nachmals das Volk gegen den Messias und sein Werk verstockten, und sie von vornherein in ihrem bösen Wesen entlarvt werden lässt, bezieht er wohl die Anrede als Otterngezücht auf ihre hinter einer glatten Aufsenseite (nemlich der äuſserlichen Gesetzesstrenge der Pharisäer und der weltmännischen Ehrbarkeit der Sadducäer) verborgene Bosheit und Tücke (Vgl. 12, 34. 23, 33). Das ist aber schwerlich der ursprüngliche Sinn dieser Thiersymbolik; denn die Otter gilt im A. T. nur als eine besonders gefährliche Schlangenart (Psalm 58, 5. 91, 13. Jes. 11, 8. 14, 29. 59, 5) und zwar wegen ihres bösartigen Giftes, das Gift aber ist Bild der Sünde überhaupt, und darum Otternbrut eine Menschenart, welche von der schlimmsten Sünde durch und durch verderbt ist. Die Anrede bezeichnet also im alttestamentlichen Bilde das ganze Volk als ein durch und durch sündhaftes. Da nun das messianische Gericht, welches nach altprophetischer Vorstellung der Aufrichtung des messianischen Reiches vorhergeht, unmittelbar bevorsteht, so fragt der Täufer, wer sie unterwiesen habe, zu entfliehen vor (*φυγεῖν ἀπό* = בָּרַח מִן Jes. 48, 20 LXX) dem bevorstehenden Zorn, der bei diesem Gericht sich vergeltend entladen wird über allem Sündenwesen. Die Frage setzt voraus, daſs die groſse Masse des Volkes in Sicherheit und Unbuſsfertigkeit dahinlebt, als wüsste sie ein sichres Mittel, diesem Strafgericht zu entrinnen. In Wahrheit weiſs sie keines und kann keines wissen, und lebt nur so dahin, weil sie noch nicht weiſs, daſs das Gericht so nahe ist. (v. 8.) Darum erwartet der Prophet auch, daſs diese Frage, die sie rathlos stehen lässt, sie aufschrecken wird aus ihrer Sicherheit, und folgert daher aus derselben (*οὖν*) die Aufforderung, eine Frucht zu schaffen (עֲשֹׂה פְּרִי Gen. 1, 11 LXX), welche der Sinnesänderung würdig ist. Das der Quelle besonders geläufige Bild, welches die Handlung in dasselbe Verhältniſs zur Gesinnung stellt, in

welcher die Frucht zum Baume steht, will besagen, dafs ihre Handlungsweise von nun an gut genug sein mufs, um als Erzeugnifs der völligen Sinnesänderung zu gelten, ohne die sie in dem nahenden Gerichte nicht bestehen können. (v. 9.) Nun erst wendet sich die Rede zu dem Einzigen, womit die Hörer wähnen könnten, sich Angesichts dieses Gerichts zu beruhigen und damit sich die ernstliche Buſse zu ersparen, wenn sie nemlich in ihrem Innern (bei sich selbst) sprechen: Zum Vater haben wir den Abraham! Darin liegt offenbar, dafs sie meinen könnten, als Kinder Abrahams, der für sich und seinen Samen die Verheifsung des messianischen Heils empfangen hatte, dieses Heils gewifs zu sein und vom Gericht überall verschont zu bleiben. Da diese Hoffnung nun keineswegs etwas den Pharisäern und Sadducäern Eigenthümliches war, so erhellt, dafs die Rede an die grofse Masse gerichtet ist, die im Vertrauen auf ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volke sorglos und sicher dahin lebte. Der Täufer ermahnt sie nicht zu wähnen, dafs sie sich solches einreden werden [1]); denn er hat ihnen sofort ein Wort zu sagen, das all dergleichen Gedanken als völlig eitel und nichtig erscheinen lässt: Es vermag Gott aus diesen Steinen, die hier am Jordanufer umherliegen, Kinder zu erwecken (Vgl. Gen. 38, 8: הָקִים זֶרַע) dem Abraham. Es liegt ebenso fern, hier an Heiden zu denken (Olsh.), wie die paulinische Lehre von den gläubigen Abrahamskindern zu vergleichen (deW. Myr.), wonach auch andre Menschen, die von Natur nicht Abrahamskinder sind, es werden können. Denn hier liegt der Nachdruck gerade darauf, dafs der Gott, der grofse Wunder thut, wenn die ganze gegenwärtige Generation wegen ihrer Unbufsfertigkeit von seinem Zorngericht dahin gerafft wird, auch aus dem rohesten Stoff, wie er sich dem Täufer in den Steinen der Wüste darbietet, durch seine Allmachtshand ein neues Israel zu erschaffen vermag, das er mit den Rechten der Abrahamskinder bekleidet. (v. 10.) Wenn er es aber im Eingange der Rede nur voraussetzte, dafs das Gericht nahe sei, so spricht er es jetzt direct aus, dafs dasselbe unmittelbar bevorstehe und somit die höchste Zeit zur Buſse sei. An das Bild vom Fruchtbaum anknüpfend, sagt er: Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt, was ja nur geschieht, wenn das Holzfällen beginnt, und darum eben (οὖν)-steht es sicher bevor, dafs jeder Baum, wenn er nicht treffliche Frucht bringt und also nur noch zum Brennholz taugt, abgehauen (Vgl. 5, 30. Luc. 13, 7. 9 in derselben Quelle) und ins Feuer geworfen wird. So unmittelbar und sicher droht den unbufsfertigen Abrahamskindern das Gericht, in welchem sie ausgerottet und vom Zorne Gottes verzehrt werden; denn wenn auch nicht der edelste Baum von dem Geschick, das die Unfruchtbaren trifft, ver-

1) Es ist weder nothwendig, das δοκεῖν im Sinne von: sich bedünken lassen (Myr. Bl. nach 1. Cor. 11, 16), noch den Inf. im Sinne von: denken dürfen (deW.) zu nehmen. Das λέγειν ἐν ἑαυτοῖς (Vgl. das hebr. אמר בלבו: Psalm 10, 6) ist eben nicht blosse Umschreibung unsers: Denken, sondern bezeichnet, dafs einer gleichsam mit sich selber Raths pflegt, und aus dem Zusammenhange erhellt, dafs es sich dabei um ein Mittel handelt, sich Angesichts des Gerichts zu beruhigen. Ein solches sollen sie nicht wähnen sich mit jener Berufung auf ihre Abrahamidenschaft anzugeben.

schont bleibt (Bem. das πᾶν), so kann auch kein Adel der Abkunft sie vor dem Fluch der Unbufsfertigkeit schützen.

(V. 11.) Bei so nachdrücklicher Betonung der unmittelbaren Nähe des Gerichts konnte man leicht erwarten, dafs der Prophet selbst von Gott berufen sei, die messianische Zeit, die mit diesem Gerichte begann, herbeizuführen. Dem tritt er entgegen, indem er sagt, er zwar bringe dem sündenbefleckten Volke (wie sie nach v. 7 eines sind, daher das betonte ὑμᾶς) noch nicht die richterliche Entscheidung, sondern taufe sie im Wasser (Bem. das ἐν, das der ursprünglichen Form des Taufritus entspricht). Das Wasser aber ist das Symbol der Reinigung und deutet darauf hin, dafs es sich noch nicht um die Bestrafung, sondern um das Abthun der das Gericht provozirenden Sündhaftigkeit handelt. Die Wassertaufe versinnbildet und besiegelt daher den Akt der μετάνοια, in welchem der Einzelne sein böses Wesen völlig ablegt, um in einer neuen Gott wohlgefälligen Gesinnung der messianischen Zeit entgegen zu gehen. [1]) Dagegen verweist er auf den nach ihm kommenden, der so viel stärker ist als er, d. h. so viel gröfseres zu wirken vermag, dafs er sich nicht tauglich dünkt, ihm einen Sklavendienst, wie das Nachtragen der Sandalen, zu leisten. Dafs einer nach ihm kommt, dem er nur Vorläufer gewesen, wird dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, da ohne die Sendung des letzten und höchsten Gottesboten die messianische Zeit nicht kommen kann. Was Er und kein Andrer (αὐτός) thun wird, das zeigt eben, wie viel gröfseres er zu wirken vermag, und aus dem aufs Neue betonten ὑμᾶς erhellt nun vollends, dafs die Rede nicht an irgend welche Parteien im Volk, sondern an das Volk selbst gerichtet ist, dem ja die Sendung des Messias, wie seines Vorläufers gilt. Es ist dies aber in Analogie mit dem Wassertaufen als ein Taufen in heiligem Geist und in Feuer bezeichnet, sofern nur der Messias vermag, die spezifische Gottesgabe der messianischen Zeit, den Geist Jehova's, und zwar in so reicher Fülle über sie auszugiefsen, dafs sie wie darin eingetaucht erscheinen. Ihm, wie keinem Andern, kommt es aber auch zu, die Gerichtsentscheidung zu bringen, indem er, wie über die Bufsfertigen die Segensfülle der messianischen Zeit, so über die Unbufsfertigen das Feuer des göttlichen Zornes im messianischen Gericht ausströmen lässt. [2]) (v. 12.) Seine Bereitschaft zu die-

---

1) Eben darum kann das εἰς μετάνοιαν, das die parallelen Texte nicht haben, nur ein Zusatz des Evangelisten sein; denn es kann nur bezeichnen, dass die Wassertaufe zur Sinnesänderung veranlassen (Bl.) oder verpflichten soll (Myr.), während doch das Untertauchen nur das Verschwinden des alten Wesens d. h. den Vollzug der μετάνοια symbolisiren kann und nur noch zur Beschaffung des καρπὸς ἄξιος τῆς μετανοίας (v. 8) verpflichten. Mrc. hat diese Bedeutung der Taufe mit seinem βάπτισμα μετανοίας (1, 4, vgl. Mrc. S. 42) offenbar correcter ausgedrückt.

2) Jede andre Deutung des πῦρ widerspricht dem klaren Zusammenhange mit dem Vorigen (Vgl. das πῦρ in v. 10), wie mit dem Folgenden. Es ist daher weder an die feurigen Zungen des Pfingstfestes (Ebr.), noch an eine entflammende und reinigende Geisteswirkung (Olsh. Ew.) zu denken, aber auch nicht an eine Läuterung des Volks durch Ausscheidung seiner unwürdigen Mitglieder (Bl.). Ja, es ist nicht einmal correct, wenn man an das Höllenfeuer (Myr.) denkt, da die Hölle nur darum als die Feuerhölle gedacht wird, weil in ihr die dem Feuer des göttlichen Zorns Verfallenen leben (Vgl. zu Mrc. 9, 43).

ser Gerichtshandlung malt im parabolischen Bilde der Schluſs der Rede. Wie ein Feldbauer steht er da, der auf der Tenne den Ertrag seiner Erndte gedroschen hat und nun seine Wurfschaufel in der Hand hat, um durch Worfeln die Spreu vom Weizen zu sondern. Ist dies geschehen und jedes gesondert in Haufen zusammengefegt, so ist die Tenne, welche durch das beim Dreschen zermalmte Stroh, das mit den Körnern und allerlei Abgang in ungeschiedner Menge umherlag, verunreinigt erschien, durch und durch gesäubert (Bem. das Comp.). Es steht also weder die Tenne für das darauf liegende Getreide (deW.), noch das Reinigen derselben für das Fortschaffen des Getreides (Fr.), das nun erst folgt. Denn erst nach erfolgter Sonderung wird er seinen Weizen in die Scheuer sammeln, die Spreu aber, d. h. allen Abgang, der auſser den reinen Körnern zurückbleibt, wird er verbrennen mit unauslöschlichem Feuer. Obwohl der letztere Ausdruck, der noch Mrc. 9, 43 nachklingt, keineswegs bloſs bedeutet, daſs das Feuer nicht erlischt, bis alle Spreu verbrannt ist (Bl.), sondern, aus dem Bilde in die Sache übergehend, darauf hinweist, daſs das göttliche Zorngericht, als definitives, keine Wandlung mehr für die davon betroffenen in Aussicht stellt, so ist es doch völlig dem Character des Bildes zuwider, die einzelnen Züge desselben auszudeuten und zu fragen, was die Tenne, die Scheuer und dergleichen sei. Wie der Feldbauer bereit steht, die Spreu vom Weizen zu sondern, um danach ein jedes seiner Bestimmung zu übergeben, so steht der Messias bereit, im Gericht die Buſsfertigen von den Unbuſsfertigen zu sondern, um danach einem jeden sein definitives Schicksal zu bestimmen, wie er es verdient.

Luc. hat diese erste Rede seiner Quelle überaus wörtlich reproducirt; nur nennt er v. 8 statt des collectiven καρπός die einzelnen Handlungen, in denen sich die Besserung beweist (Vgl. dagegen v. 9, wo der Sing. beibehalten), und bezeichnet sie, vielleicht mit Voranstellung des ἀξίους (B. Orig.), als würdige Früchte der Buſse. Dem δόξητε, an dem schon er Anstoſs genommen zu haben scheint, substituirt er das ziemlich farblose, ihm so geläufige (Ev. 31, Act. 10 mal) ἄρξησθε (Hebet nicht an etc.), und dem einfachen δέ v. 9 das ihm so beliebte (im Ev. allein gegen 30 mal) δὲ καί. Da er v. 10—14 eine eigene Exemplificirung der Buſsmahnung einschaltet, so hat er die Ankündigung seines Nachfolgers von der Buſspredigt losgetrennt und, wie Mrc., als ein besondres Wort gegeben, zu dem er eine besondre Motivirung componirt (v. 15). Dieselbe enthält aber nichts andres, als eine ausdrückliche Aussage über die Vermuthung, welche die Rede selbst durch den Uebergang in Mtth. v. 11 abwehren will. Trotzdem hält er im Eingange von v. 16 den Wortlaut der Quelle fest, nur daſs er das ungriechische ἐν vor ὕδατι weglässt und dieses statt des ὑμᾶς voranstellt, weil die Betonung des letzteren bei Mtth. nur durch den Zusammenhang mit der Buſspredigt veranlasst ist. Dagegen bringt er nach Mrc. die directe Ankündigung des Stärkeren, nur ohne mit ihm das ὀπίσω μου folgen zu lassen, und ebenso das Bild vom Schuhriemenauflösen, nur ohne das wesentlich dazu gehörige κύψας, aus dem erst das eigentliche Motiv dieser Abwandlung bei Mrc. erhellt (Vgl. Mrc. S. 46). Am Schlusse von v. 16 lenkt er wieder in den Wortlaut der Quelle zurück, obwohl nun das καὶ πυρί am Schlusse und der ganze v. 17 sein contextmäſsiges Motiv verloren hat. In letz-

terem vermeidet er das wiederholte *καί*, indem er beide Worte im Infinitiv an das erste Glied anschliefst, was offenbar sachlich weniger passend ist und durch das mit *δέ* entgegengestellte Fut. als nicht ursprünglich sich erweist, und stellt das *αὐτοῦ* um, wie die Emendatoren bei Mtth.

6. 3, 13—4, 11. Die Messiasweihe und Messiasprobe.

(Mrc. 1, 9—13. Luc. 3, 21. 22.)

V. 13: *Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.* v. 14: *ὁ δὲ διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς μέ;* v. 15: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἄφες ἄρτι· οὕτω γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφίησιν αὐτόν.* v. 16: *βαπισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος. καὶ ἰδοὺ ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν, ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν.* v. 17: *καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.*

4, 1: *Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.* v. 2: *καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας ὕστερον ἐπείνασεν.*

v. 3: *καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.*

v. 4: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐν παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.*

v. 5: *τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ,* v. 6: *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.*

v. 7: *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.*

(Luc. 4, 1—13.)

4, 1: *Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ* v. 2: *ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν.* v. 3: *εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.*

v. 4: *καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.* — — —

v. 9: *ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, καὶ εἶπεν αὐτῷ·*

εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω· v. 10: *γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε,* v. 11: *καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.* v. 12: *καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι εἴρηται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.* — — —

v. 8: *πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,* v. 9: *καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.*

v. 10: *τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε σατανᾶ· γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.*

v. 11: *τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.*

v. 5: *καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου.* v. 6: *καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος· σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν.* v. 7: *σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σου πᾶσα.* v. 8: *καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.* — — —

v. 13: *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.*

V. 14: Die Emendatoren lieben die Ergänzung des Namens bei *ο δε* (*Ιωαννης*: CLΔ Rcpt). — **v. 15:** Das *προς αυτον* (ℵCLΔ Rcpt. Ti) ist ganz gegen den Sprachgebrauch des Matth. und nach dem zweimal vorhergehenden *προς* conformirt. B (cop. it. vg: *αυτω*) ändert das *προς αυτον* bei Luc. nie. — **v. 16:** Die Emend. ändern gern *δε* in *και* (L Rcpt), das hier auch bei Mrc. steht. Die Stellung des *ευθυς* vor dem Verb. (ℵB) ist die bei Matth. gewöhnliche, und gewifs nicht aus Mrc., wo der Wortlaut nicht gleich genug, um zur Conformation der Stellung aufzufordern. Vielleicht sollte die Stellung nach *ανεβη* (CLΔ Rcpt.) nur die Verbindung mit diesem Verbum sichern. — Der Dativ des Pron. (Rcpt. CLΔ: *αυτω* p. *ηνεωχ.*) ist ein eben so häufiger Zusatz, wie der Gen. (v. 7), besonders nach verb. dic. — Zu dem Art. vor *πνευμα* und *θεου* (CLΔ Rcpt.) vgl. den Art. vor *κυριου* 1, 22, zu dem *και* vor *ερχομενον* (CDLΔ Rcpt.) vgl. v. 2. — Die Form *ηνεωχθησαν* (B) mit dreifachem Augment ist 9, 30 durch BD (Vgl. C), 27, 52 durch CL bezeugt; das *ευδοκησα* **v. 17** ist bei B constant und mufs rezipirt werden (Vgl. *ευρεθη* 1, 18, *ευλογησεν* 14, 19). — **4, 2:** Die Rcpt. schreibt *τεσσαρακοντα* und stellt das zweite dem Parallelgliede conform nach (BCLΔ). Solche Conf. sind schon in B nicht selten; it. vg. cop. conformiren umgekehrt das erste Glied nach dem zweiten. — **v. 3:** Das *αυτω* ist von *ειπεν* zu *προσελθων* heraufgenommen (CLΔ Rcpt.), wo es z. B. C auch 8, 25. 13, 10 ergänzt, und von D dort aufgenommen, ohne es bei *ειπεν* zu streichen. — **v. 4:** Die Rcpt. lässt den Art. vor *ανθρωπος* fort, und conformirt das *επι* nach dem Parallelgliede. Es ist gegen ℵBLΔ Ti das inconforme *εν* (CD) festzuhalten, zu dessen Einbringung gar kein Grund ersichtlich. — **v. 5:** Das *ιστησιν* (LΔ Rcpt.) ist dem *παραλαμβανει* conf., wie das *λέγει* **v. 9.** Zu der Verbindung von *ταυτα παντα* (DLΔ Rcpt.) vgl. 3, 4.

(V. 13.) Damals, d. h. zur Zeit der Taufwirksamkeit des Johannes, erschien nun auch Jesus zuerst auf dem Schauplatz der Geschichte. Er kommt an (v. 1) von Galiläa her, wo er seine Jugend verlebt hatte (2, 22), an den Jordan (*ἐπί*, wie v. 7) zu Johannes, der dort taufte (v. 6), um getauft zu werden (Bem. den Gen. d. Inf., wie 2, 13.) von ihm. Zu Grunde liegt die Darstellung Mrc. 1, 9, die noch fast in jedem Worte wiederklingt, selbst in dem *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*, das bei unserm Evangelisten ebenso überflüssig (nach 2, 22), wie bei Mrc., wo Jesus zum ersten Mal genannt wird, nothwendig, und in der hebräischartigen Wortstellung (Vgl. zu v. 1). Alle Abweichungen davon erklären sich sofort, wenn wir annehmen, dafs der Evangelist in seiner andern Quelle eine ausführlichere Darstellung dieser Geschichte fand, in welcher der Taufe selbst erst eine Verhandlung mit dem Täufer vorherging und welche grade in dem dabei gesprochenen Worte, mit

welchem Jesus seine Bereitwilligkeit, sich der Taufe zu unterziehen aussprach, nach der einen Seite hin ihre Pointe hatte, wie in dem Gottesworte des v. 17 von der andern. (V. 14.) Nach diesem Berichte nemlich verhinderte Johannes Jesum, als er sich taufen lassen wollte, durchaus (Bem. das Comp. und vgl. Judith 4, 7. 12, 7), indem er sprach: Ich habe nöthig von Dir getauft zu werden und Du kommst zu mir? Das Imp., das die unvollendete Handlung bezeichnet, schildert, wie der Täufer durch dies Wort die Taufe Jesu zu hindern bestrebt war, als dieser durch seine Antwort ihn davon zurückbrachte (Vgl. zu Mrc. 5, 8). In der befremdeten Frage liegt nothwendig, dafs er Jesum als einen erkennt, der seiner Taufe, d. h. nach v. 11 der Bufstaufe, nicht bedarf, was jedenfalls einen durch sein Amt als Bufsprediger geschärften Blick in das innerste Wesen des Täuflings oder gradezu ein prophetisches Wissen um die Sündenreinheit Jesu voraussetzt. Dann aber kann das Bedürfnifs, das er ausspricht, von dem Sündenreinen getauft zu werden, nicht auf die Einweihung zum Gottesreiche gehen (deW. Bl.), zu welchem die Wassertaufe ohnehin nirgends in directe Beziehung gesetzt wird, aber auch nicht auf die messianische Geistestaufe (v. 11), da der ganze Context nur von der Wassertaufe redet und ohnehin der Prophet bereits mit dem Geiste Gottes für seinen Beruf ausgerüstet sein muss. Es kann also nur der Ausdruck des Sündenbewusstseins sein, das ihn, der natürlich als der gottgesandte Täufer die auch von ihm geforderte Sinnesänderung noch nicht hatte in der Taufe besiegeln können, dazu treibt, vor dem einzig Sündenreinen seine Beichte abzulegen (v. 5) und die Taufe von ihm zu erbitten. Sehr nahe lag solcher Erkenntnifs von der Sündenreinheit Jesu die Erwartung, dafs dieser sein grofser Nachfolger (v. 11) sein werde, aber erst eine neue Gottesoffenbarung konnte ihm die Gewifsheit geben, dafs Jesus wirklich von Gott dazu berufen sei.

(V. 15.) Jesus aber sprach zu ihm, indem er auf seine Frage antwortete: Lass für jetzt! Das ἄρτι hebt scharf die Beschränkung auf die Gegenwart im Gegensatz zur Zukunft hervor und darf nicht in ein „lass einmal“ (deW.) abgeschwächt werden. Es ist aus dem Bewusstsein gesprochen, dafs die Unterordnung unter den Täufer, welche darin liegt, dafs er sich von ihm taufen lassen will, seinem eigentlichen Verhältnifs zu ihm nicht entspricht; denn nur das ἔρχεσθαι (sc. τοῦ βαπτισθῆναι) soll ja Johannes gewähren lassen, von einem späteren Getauftwerden des Johannes durch ihn ist keine Rede. Jesus kommt also in dieser Darstellung bereits mit dem vollen Bewusstsein seines messianischen Berufs zur Taufe, er weifs bereits besser als der Täufer es weifs, warum sein jetziges Verlangen der ihm von Gott bestimmten Stellung scheinbar nicht entspricht. Aber er will es gewährt wissen; denn so ist es uns geziemend — sagt er —, jede Gerechtigkeit zu erfüllen. Die Gerechtigkeit ist also hier der Inbegriff alles Gott Wohlgefälligen, seinem Willen Entsprechenden, das dem Menschen als Forderung gegenüber tritt und daher erfüllt werden muss. Und zwar bezieht sich das ἡμῖν keineswegs nur auf Jesum (deW. Bl.); denn der durch den Gottgesandten der Gegenwart an Israel ergangene Taufbefehl fordert ebenso vom Täufer, dafs er

taufe, wie von allem Volk, dafs es sich taufen lasse. Grade dem Täufer, der sich ja Jesum zu taufen weigert, geziemt es, auch in diesem Falle seine Pflicht zu thun, den er als Ausnahmefall betrachten möchte, und ebenso Jesus, an den als Israeliten der ausnahmslose Ruf zur Taufe mit ergangen war. Allerdings aber liegt für ihn selbst der Hauptnachdruck auf der Art, wie er sich jeder gottgeordneten Pflicht unterwirft.

Soweit allein darf die Worterklärung gehen, und es ist klar, dafs damit über die Frage, in welchem Sinne der Sündenreine, der zum Messias sich berufen wusste, die Uebernahme der von Gott geforderten Taufe auffassen konnte, noch gar nichts ausgesagt ist. Damit fällt aber die gangbare kritische Ansicht, welche dies Gespräch, das ohnehin nicht die Sprachfarbe des Evangelisten (Holtzm. S. 173), sondern eher der Quelle trägt (Vgl. besonders das ἄφες, ganz wie 7, 4. 13, 30, zu dem πληρῶσαι τὴν δικαιοσύνην 5, 17—20, zu dem ἔρχεσθαι πρός 7, 15. 21, 32. 25, 36. 39, selbst zu dem ἄρτι 9, 18.), als eine spätere Einschaltung in die Taufgeschichte ansieht, wodurch man den Anstofs, den man daran nehmen konnte, heben wollte, unrettbar dahin. Erst das Nazarenerevangel. hat wirklich die Frage gestellt und zu lösen versucht, wie der Sündlose zur Busstaufe gehen konnte (Vgl. Hier. contr. Pelag. III, 2), und die spätere Gestalt des Ebjonitenevang. bei Epiph. haer. XXX, 13 weifs mit unserm Gespräch so wenig anzufangen, dass sie es hinter die Taufe setzt, was Bl. nur aus ganz ungehörigen harmonistischen Seitenblicken auf Johannes passend finden konnte. Es erklärt nun freilich auch nicht, in welchem Sinne Gott von dem Sündlosen die Busstaufe fordern konnte, wenn man von einer idealen Gemeinschaft Jesu mit der Sünde des Volks oder gar von einem Tragen seiner Schuld und Strafe redet, da sich Jesus ja von dieser Gemeinschaft weder lossagen wollte noch konnte, während die Taufsymbolik durchaus auf ein solches Sichlossagen führt (Vgl. zu v. 11). Es ignorirt aber diese Symbolik völlig, wenn man den ganz andersartigen Begriff einer Weihe für das Messiasreich unterschiebt. Man übersieht gewöhnlich, dafs wohl die Taufe, an einem sündigen Volke vollzogen, nothwendig die Vorstellung einer Reinigung von allem Sündenwesen mit sich führt, dafs sie aber an sich nur das Verschwinden des ganzen bisherigen Lebens und den Beginn eines völlig neuen versinnbildet. Auch Jesus aber mufs sich von seinem ganzen bisherigen Leben, das, wenn auch sündenrein, doch den natürlich menschlichen Lebensbeziehungen gewidmet war, lossagen und ein ganz neues, nur seinem höheren Berufe gewidmetes Leben beginnen (Vgl. Ew., S. 191). In diesem Sinne konnte Jesus in dem Befehle Gottes, der auch ihn zur Taufe rief, den Wink erkennen, dafs er sein messianisches Wirken beginnen solle; aber ob die Quelle seine Berufung auf die ihm mit dem ganzen Volk gemeinsame Pflicht der Gerechtigkeitserfüllung so verstand, ist durchaus nicht angedeutet; ihr genügte es, dafs er mit diesem Wort seine unbedingte Unterwerfung unter den Willen Gottes aussprach, die ihm nach der Taufe das Zeugnifs vollkommener Gottwohlgefälligkeit (v. 17) erwarb.

(V. 16.) Unzweifelhaft schlofs die Quelle an die Bemerkung, dafs der Täufer ihn gewähren liefs (d. h. ihn taufte), sofort die Schilderung des Gesichtes an, das demselben bei dieser Gelegenheit zu Theil ward und ihm bestätigte, was er in Jesu geahnt hatte. Das Ganze war dort eben noch wesentlich ein Erlebnifs des Täufers, während Marcus das Erlebnifs Jesu erzählte, wie bei ihm sich mit

der Wassertaufe unmittelbar die Geistestaufe verband und er dabei seines messianischen Berufes von Gott selbst gewifs gemacht wurde. Darum fixirte Marc. auch in seiner malerisch plastischen Weise den Moment, wo Jesus aus dem Wasser heraufstieg und nun sofort den Himmel zerreifsen sah, um ihm seine höchste Gabe zu senden (1, 10). Unser Evangelist hat sich diesen Zug nicht entgehen lassen (Bem. das εὐθύς des Mrc., selbst in der unserm Evang. sonst fremden Wortform, und die Verwandlung des ἐκ in ἀπό); da er aber wegen der Aufnahme von v. 14. 15 nun erst das βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς voranschicken musste, ist das bei Mrc. so characteristische ἀναβαίνων nun zu einem ziemlich bedeutungslosen Hauptsatz geworden, welcher besagt, dafs er sofort nach seiner Taufe vom Wasser her wieder heraufstieg. Vor Allem aber ist durch diese Einschaltung nun ὁ Ἰησοῦς Subject des Folgenden geworden; denn es ist eben so unzulässig, in unserm Context εἶδεν auf das entferntere Subject zu beziehen (deW. Bl.), wie es sich von selbst versteht, dafs in der Quelle εἶδεν dasselbe Subject hatte wie ἀφίησιν v. 15, also von einem Gesichte des Täufers erzählt war, an den ja auch v. 17 die Himmelsstimme sich wendet. Sachlich liegt darin für den Evangelisten keine Schwierigkeit, da er vielleicht schon das Ganze, wie Luc., als einen objectiven Hergang dachte, jedenfalls mit Mrc. annehmen konnte, dafs der übersinnliche Vorgang, um den es sich handelt, dem nächstbetheiligten Jesus natürlich ebenso im Gesichte kund werden musste, wie dem Täufer. Er konnte daher auch nach der Einschaltung wörtlich in den Tenor der Urrelation wieder einlenken.[1]) Und siehe, es öffneten sich die Himmel (נִפְתְּחוּ הַשָּׁמַיִם, Ezech. 1, 1 LXX), und er sah den Geist herabsteigend wie eine Taube auf ihn. Was der Evangelist sich bei einem „wirklichen Aufgehen des Himmels, aus dessen Oeffnung der Geist herabkommt“ (Myr.) gedacht haben sollte, begreife ich nicht; dagegen zeigt Ezech. 1, 1, dafs, wenn der Prophet Gesichte sieht, die ihm von Gott gesandt werden, sich der Himmel aufzuthun scheint, weil von dorther die Gestalten kommen, die vor seinem Auge vorüberziehen. Ueber die Gestalt freilich, in der der Geist sich ihm sichtbar gemacht, sagt unser Text nichts, und alle Versuche nachzuweisen, wiefern die Taube ihm ein Symbol des Geistes sein konnte, sind darum ebenso unnöthig als vergeblich geblieben. Die Wortstellung zeigt zweifellos, dafs das Herabsteigen des Geistes mit dem Herabschweben einer Taube verglichen wird (Bl.), und das tert. comp. kann nur darin liegen, dafs der Geist nicht auf

---

1) Nur das erläuternde θεοῦ bei πνεῦμα, sowie das hinzugefügte ἐρχόμενον wird von ihm herrühren, da beides keine der Parallelen hat und das πνεῦμα bei Luc. durch ἅγιον näher bestimmt wird; auch das λέγουσα v. 17 bedurfte die Quelle nicht, in der das וְהִנֵּה echt hebr. die Copula einschlofs, die Mrc. und Luc. durch γίνεσθαι umschreiben. Bei der Kürze, mit welcher Luc. lediglich erwähnt, wodurch sich die Taufe Jesu von der Taufe aller Andern im Volke unterschied (3, 21. 22), begreift sichs leicht, woher er die Verhandlung zwischen dem Täufer und Jesu wegliess und die Himmelsstimme mit Mrc. an Jesum selbst gerichtet sein liefs, wie auch die Vorstellung von der Taubengestalt des Geistes (σωματικῷ εἴδει) sich bei der Darstellung eines objectiven Vorgangs von selbst ergab; dagegen zeigt noch das von Mrc. abweichende ἀνεῳχθῆναι, wie das ἐπ' αὐτόν, dafs er die Darstellung der Urrelation sehr wohl kennt.

Jesum herniederzuckte, wie ein Blitz, oder ihn sturmartig ergriff, wie die Propheten, sondern sanft sich auf ihn herabsenkte, wie die Taube, welche den Ort gefunden hat, wo ihr Fuſs ruhen kann (Vgl. Gen. 8, 9); denn auf dem נֵצֶר aus Davids Stamm (Vgl. 2, 23) sollte der Geist Jehova's ruhen (Jes. 11, 2), um ihn zum Messias zu salben. Und als solchen bezeichnet ihn deutlich die Gottesstimme, die hier, wie in der Quelle, noch an den Täufer selbst gerichtet ist. (v. 17.) Und siehe, eine Stimme aus den Himmeln her sprach: Dieser ist mein Sohn, der Geliebte, an dem ich Wohlgefallen gefasst habe (Vgl. Jes. 42, 1). So proklamirt Gott selbst den Sündenreinen, der sich zur Erfüllung aller Gerechtigkeit bereit erklärt (v. 14. 15), als den, auf welchem sein volles Wohlgefallen ruht und den er darum zum Gegenstande seiner Liebe erwählt hat. So empfängt der Täufer durch eine Gottesoffenbarung die Gewifsheit der Messianität Jesu und so erfährt der Leser, dafs der Sohn Davids, der durch seine Geburt (Cp. 1), wie durch die Schicksale seiner Kindheit (Cp. 2) als der Messias bezeugt, nun auch dem letzten der Propheten als der Gottessohn kundgethan ist, dem Jehova Psalm 2, 7 ff. die messianische Weltherrschaft versprochen hat.

(4, 1.) Mit seinem τότε (3, 13. 15) leitet der Evangelist von der Taufe zu der eng damit verbundenen Versuchungsgeschichte über. Damals, als Jesus in der Taufe mit dem Geiste gesalbt war, wurde er von diesem hinaufgeführt in die Wüste, um versucht zu werden vom Teufel. So wenig wie Marc. (Vgl. Mrc. S. 51), konnte Mtth., selbstständig schreibend, Jesum aus der Wüste Judäas, wo Johannes nach 3, 1. 5. 6 predigte und taufte, in die Wüste hinaufgeführt werden lassen, und, da er hier keine Abhängigkeit von Mrc. zeigt, wird schon die apostolische Quelle, die ja als Schauplatz der Täuferwirksamkeit die Jordanaue genannt hatte (Vgl. zu 3, 1. 5), in ähnlicher Weise die Versuchungsgeschichte eingeleitet haben. Nur durch das Comp. (ἀνήχθη) dürfte der Evangelist sich die Sache dahin zurechtgelegt haben, dafs Jesus aus dem in der Jordanniederung belegenen Theile der Wüste in den höhergelegenen hinaufgeführt ward, wofür aber der Ausdruck immer ungenau bleibt. Da der Geist, mit dem er zu seinem messianischen Berufe ausgerüstet war, ihn hinaufführt, so ist es offenbar als von Gott ihm auferlegt gedacht, dafs er vom Teufel versucht ward, um sich, ehe er sein Amt antritt, in der höchsten Probe zu bewähren. Es ist also ganz ungehörig daran zu erinnern, dafs man die Versuchung nicht aufsuchen soll (deW.); Jesus sucht sie auch gar nicht auf, sondern Gott heifst ihn durch den Geist, der ihm seinen Willen kundthut, in die Wüste gehen, und es ist Gottes nicht „unwürdig", den Menschen zur rechten Stunde in solche Lebenslagen zu bringen, in denen er auf die Probe gestellt wird. (v. 2.) Die erste Versuchung mufs schon in der Quelle dadurch eingeleitet worden sein, dafs Jesus, weil er in der Wüste aufs Fasten angewiesen war, schliefslich hungerte. Es ist gar kein Grund anzunehmen, dafs in derselben an völlige Enthaltung von aller Speise gedacht war, vielmehr ist es ganz natürlich, dafs bei der unzureichenden Nahrung, welche die Wüste darbot (Vgl. 3, 4), sich endlich der Hunger einstellte. Indem aber unser

Evangelist die vierzig Tage aus Mrc. 1, 13 ausdrücklich auf das Fasten bezieht und noch die vierzig Nächte hinzufügt, will er offenbar an das wunderbare Fasten des Moses und Elias (Exod. 34, 28. 1. Reg. 19, 8) erinnern. Er erst lässt also Jesum trotz völliger Speiseenthaltung wunderbar erhalten werden, bis am Schlusse der 40 Tage, offenbar ebenfalls auf göttliche Veranstaltung, das natürliche Speisebedürfnifs sich einstellt, an welches die erste Versuchung anknüpfen soll.

Mit Hülfe der Lucasparallele (4, 1. 2) lässt sich im Wesentlichen die Einleitung der Versuchungsgeschichte, wie sie die Quelle darbot, noch sicher herstellen. Nur, wenn er von einem *ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πνεύματος* in seiner Quelle las, konnte Luc. den einfachen Ausdruck bei Mrc. 1, 13 dahin umschreiben, dafs Jesus 40 Tage lang in der Wüste umhergetrieben wurde auf Anlafs des Geistes, ein Ausdruck, der trotz der Analogie von Luc. 2, 27 etwas seltsames hat und sich nur so erklärt, dafs er andeuten wollte, wie Jesus auch während seiner Wüstenwanderung der Leitung des Geistes nicht entbehrte, ohne doch — was ihm vielleicht schon anstöfsig schien — direct zu sagen, dafs derselbe ihn dorthin geführt. Wie er in die Wüste gekommen, sagt daher Luc. überhaupt nicht, sondern er schickt nur vorauf, dafs Jesus vom Jordan zurückkehrte (*ὑποστρέφειν*, nur bei Luc. 33 Mal), erfüllt mit heiligem Geiste (Vgl. Act. 7, 55. 11, 24 und das noch 7mal bei Luc. vorkommende *πλήρης*), wodurch er zugleich auf 3, 22 zurückweist und das *ἐν τῷ πνεύματι* vorbereitet. Ward aber schon in der Quelle Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, so wird auch das dortige Erlebnifs als Zweck dieser Führung bezeichnet gewesen sein, wofür das bei Mtth. und Luc. gegen Mrc. (*ὑπὸ τοῦ σατανᾶ*) übereinstimmende *ὑπὸ τοῦ διαβόλου* spricht. Luc. scheint aber auch an dieser Vorstellung Anstofs genommen zu haben und bleibt daher einfach bei dem *πειραζόμενος* des Mrc. stehen, das bei ihm so wenig wie dort besagt, dafs Jesus 40 Tage lang versucht wurde (Myr.), da ja die Zeitbestimmung zu *ἤγετο* gehört (deW. Bl.), sondern nur hervorhebt, dafs die im Folgenden zu erzählenden Versuchungen während dieses Wüstenaufenthalts stattfanden. Immer schliefst sich auch so das Folgende nicht ganz correct an, da Luc., durch den Ausdruck der Quelle veranlasst, die erste Einzelversuchung erst nach Ablauf der Tage des Wüstenaufenthalts eintreten lässt. Eben darum aber mufs es schon dort geheifsen haben: *καὶ οὐκ ἔφαγεν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ὕστερον ἐπείνασεν*. Nun sehen wir einerseits, dafs die Quelle wirklich keineswegs von völliger Speiseenthaltung redete, da ja in ihr das *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* (Mtth. 11, 18 = Luc. 7, 33) lediglich von dem ascetischen Leben des Täufers steht, andrerseits, wie leicht dieser Ausdruck beim ersten Evang. von wunderbarem Fasten gedeutet werden konnte, was wohl auch Luc. durch die Einschaltung des *οὐδέν* bezweckt. Das allgemeine *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* der Quelle (Vgl. zu 3, 1) zeigt noch deutlich, dafs dort die Dauer des Wüstenaufenthalts noch nicht auf 40 Tage bestimmt war; denn die gegen Mrc. bei Mtth. und Luc. übereinstimmende Nachstellung des Zahlworts lag auch ohne schriftliche Vorlage nahe genug, wie die Abschreiber bei Mrc. zeigen. Das *συντελεσθεισῶν αὐτῶν* (sc. *ἡμερῶν*) bei Luc. (Vgl. Act. 21, 27) ist lediglich Umschreibung des *ὕστερον*, das sich in der Quelle auch 21, 30. 37 findet.

(V. 3.) Es ist unser Evangelist, welcher mit dem ihm so geläufigen *προσελθών* den Versucher (Bem. das substantivirte Part., wie 2, 20) an Jesum herantreten lässt, ihn also wahrscheinlich in irgend einer leiblichen Erscheinungsform

denkt. Die Quelle weifs davon, wie der einfachere Text bei Luc. zeigt, noch nichts, sondern hat nur eine versucherische Ansprache des Teufels, die natürlich auch als innerliche gedacht werden kann. Wenn Du Sohn Gottes bist, so sprich, es sollen (εἰπὲ ἵνα, wie Mrc. 9, 18) diese Steine (ganz wie 3, 9: die hier in der Wüste umherliegen) Brodte werden. Gewifs will der Teufel nicht seinerseits einen Zweifel an der Messianität Jesu ausdrücken, aber er will diesen Zweifel in Jesu erregen, indem er ihm eine Probe stellt, an der sich ihm sein hoher Beruf bewähren soll. Ist er der Erwählte Gottes, der seinem Volke Hilfe und Heil in aller (auch der leiblichen) Noth bringen soll, so mufs er solche Hilfe vor Allem sich selber bringen können und durch ein göttliches Allmachtswunder sich Speise zur Stillung seines Hungers schaffen. Kann er das nicht, so soll er an der ihm in der Taufe neuversiegelten Gewifsheit seines Messiasberufes zweifelhaft werden, und er kann es nicht. Denn die Vorstellung von einem Missbrauch der Wundermacht zu rein persönlichen Zwecken, worin man gewöhnlich die Pointe dieser Versuchung findet (Vgl. noch Myr. Bl.), ist eine ganz unbiblische und sich selbst widersprechende. Wunder thun kann Jesus nur, soweit und soviel ihm Gott zu thun giebt, eine disponible Wunderkraft, die er wie jede natürliche Gabe auch mifsbrauchen könnte, kann es gar nicht geben; denn das Wunder im eigentlichen Sinne thut ja Gott allein, wenn auch durch Andrer Wort oder Hand. Besäfse er aber eine solche, wie will man beweisen, dafs ihre Anwendung hier eine eigenmächtige oder gar widergöttliche wäre? Dafs der Mensch sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften Mittel schafft seinen Hunger zu stillen, ist nicht nur erlaubt, sondern gebietet die Pflicht der Selbsterhaltung; dafs hier ihre Anwendung eine sündhafte, ist eine ganz willkührliche Unterstellung; denn nirgends sagt die Erzählung, dafs Gott Jesum fasten geheifsen. Nur wenn Jesus das Wunder nicht thun kann, zu dem ihn der Teufel provoziren will, kann seine Herausforderung ihm Anlafs zum Zweifel an seinem Messiasberuf und somit eine Versuchung werden. (v. 4.) Er aber hielt demselben entgegen das Schriftwort Deut. 8, 3: Nicht vom Brod allein wird leben der Mensch, sondern von jedem Wort, welches hervorgeht durch Gottes Mund.[1]) Jede Reflexion auf den Originalsinn des Wortes (Vgl. noch deW. Bl.) vernichtet die eigentliche Pointe seiner Anwendung; denn müsste Gott überall, wo die natürliche Nahrung nicht ausreicht, durch seinen Befehl auf wunderbare Weise Speise schaffen, wie das Manna in der Wüste, so würde er unfehlbar seinen Sohn heifsen, Steine in Brod zu verwandeln, um seinen Hunger zu stillen, und dann würde dieser es

1) Das Citat folgt ganz den LXX, mit denen es das ῥήματι hinzufügt, nur ist die Wiederholung des ζήσεται ὁ ἄνθρωπος am Schlusse weggelassen und statt des ἐπί im Parallelgliede ἐν gesetzt. In der Sache bleibt sichs gleich, ob das Leben auf dem göttlichen Befehl oder in ihm beruhend gedacht ist. Das Fut. drückt nicht aus, was geschehen soll (Bl.), sondern was, weil es allewege geschehen wird, ausnahmslose Ordnung der Dinge ist. Das ὁ ἄνθρωπος bezeichnet natürlich nicht den Messias (Fr.), sondern den Menschen als solchen; Jesus weifs sich eben als Mensch unter die allgemein menschliche Ordnung gestellt, wie nach 3, 15 unter die seinem Volke auferlegten Ordnungen.

können. Aber auch von einem Befehl Gottes, wodurch auf übernatürliche Weise (ohne ἄρτος) das Leben erhalten wird (Myr.), ist nicht die Rede, da ein solcher ja eben nicht vorliegt, auch keineswegs erhellt, daſs das Leben Jesu durch den Brodmangel bedroht war. Die Substituirung des Vertrauens auf das erhaltende Wort Gottes (Olsh.) oder der Erfüllung des göttlichen Willens (Fr.) alterirt den Wortsinn, abgesehen davon, daſs die Erwähnung der letzteren nur einen Zweck hätte, wenn Jesus auf göttlichen Befehl gefastet hätte. Eine geistige Sättigung aber durch das unerschöpfliche Gotteswort (Ew.) wäre ein Wortspiel und keine Lösung. So zeigt sich auch in der Antwort Jesu, daſs die gewöhnliche Fassung der Versuchung eine unrichtige ist, da sie zu derselben durchaus nicht passen will. Das Schriftwort, wie es in der Antwort Jesu gefasst wird, sagt gerade, daſs das menschliche Leben nicht bloſs auf den dasselbe erhaltenden Nahrungsmitteln beruht, mögen diese nun natürlicher Weise vorhanden oder durch göttliche Wunderhilfe beschafft sein, sondern auf Allem, was Gott den Menschen (scil. zur Erhaltung seines Lebens) thun heiſst. Dieser menschlichen Ordnung gemäſs hat auch der Sohn Gottes auf den Wink und Willen Gottes zu warten, ob er ihn heiſse, auf dem bisherigen unzureichenden Wege seinen Hunger stillen, oder auf übernatürliche Weise seinem Mangel abhelfen; ohne den göttlichen Befehl, an den das Menschenleben nun einmal gebunden ist, wie an die leibliche Nahrung, kann er es nicht. Daſs er es aber nicht thun kann, darf ihn an seinem Messiasberuf nicht irre machen, da nach derselben Ordnung der Erwählte Gottes keineswegs überall helfen muſs, wo irgend eine Noth nach Abhilfe ruft, sondern nur überall da, wo Gott ihn helfen heiſst.

Lucas, der den Eingang der Versuchung ursprünglicher erhalten, hat in offenbar reflectirterer Weise aus den Steinen, die zu Brod werden sollen, Einen Stein gemacht, da ja Ein Brod genügt, um Jesu Hunger zu stillen, und nun den Befehl direct an diesen Stein richten lassen (v. 3). Das πρὸς αὐτόν ist die ihm geläufige Formel nach verbis dicendi. Das Citat führt er mit dem ὅτι der Stelle ein, lässt aber bereits seine zweite Hälfte fort (v. 4), deren Beziehung auf den vorliegenden Fall ihm wohl nicht mehr durchsichtig war, obwohl sie zum Verständniſs des Sinnes, in welchem Jesus die Versuchung zurückweist, ganz unentbehrlich ist.

(V. 5.) Auch die Einleitung der zweiten Versuchung wird Luc. ursprünglicher erhalten haben; denn der dämonische Geist führt Jesum nach Jerusalem (Luc. 4, 9), wie der Gottesgeist ihn in die Wüste geführt hatte. Auch hier ist die Frage ganz ungehörig, wie der Gottessohn der Gewalt des Teufels preisgegeben sein oder sich preisgeben konnte, ohne bereits zu unterliegen (deW.), da Gottes Wille, der ihm die Versuchung geordnet, natürlich auch dem Teufel Macht giebt, ihn hinzuführen, wo er Behufs der Versuchung hinkommen muſs. Erst in unserm Evangelium entspricht dem προσελθών v. 3, daſs der Teufel ihn mit sich nimmt (παραλαμβάνει, wie 1, 20. 24. 2, 13. 14. 20. 21), wobei wieder bestimmter an eine wunderbare Entrückung gedacht ist, bei welcher der Teufel

Jesu leibhaftig zur Seite bleibt. Wie das τότε, so zeigt auch die Bezeichnung Jerusalems als עִיר הַקֹּדֶשׁ (Jes. 48, 2 LXX) die Hand des Evangelisten (Vgl. 27, 53); von ihr rührt wohl auch der hier beginnende regellose Wechsel des Praes. hist. mit dem Aor., des ἔφη mit dem εἶπεν, des καί mit dem Asyndeton her, der nur die Monotonie der Darstellung heben soll. Dort in Jerusalem also stellt ihn der Teufel auf den Flügel des Heiligthums d. h. auf das vorspringende äufserste Ende (Vgl. Exod. 28, 26: πτερύγια = קְצוֹת, Num. 15, 38: כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם) des mit einer Brustwehr versehenen Giebeldaches des Tempels.[1]) Gewählt ist die heilige Stätte (τὸ ἱερόν), weil hier die schützende Nähe Jehovas sich dem Frommen unmittelbar vergegenwärtigt, und der äufserste Dachrand, weil man von dort sich herabstürzen kann. (v. 6.) Dazu nemlich fordert der Teufel Jesum auf mit wiederholter Berufung auf seine Gottessohnschaft (Vgl. v. 3), aber diesmal nicht, um ihn an derselben irre zu machen, sondern um ihn zu tollkühnem Vertrauen auf den göttlichen Wunderschutz zu verleiten, wie er nach Psalm 91, 11. 12 jedem Frommen, also dem Erwählten Gottes ganz insbesondere, verheifsen ist. Das Citat ist sorgfältig nach den LXX gegeben, sogar mit dem anknüpfenden כִּי (ὅτι, das also nicht recitat. zu nehmen), nur sind die beiden Futt. durch καί verbunden, und die Worte τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου sind weggelassen, weil die Verheifsung sich ja hier auf einen concreten Fall beziehen soll: Denn seinen Engeln wird er Befehl thun deinetwegen und auf Händen werden sie dich tragen, dafs du nicht etwa stofsest an einen Stein deinen Fufs. Auch hier handelt es sich nicht um ein epideiktisches Wunder (Myr. Bl.), da ein so abentheuerliches Schaustück schwerlich für Jesum irgend einen Reiz gehabt hätte und die dafür unentbehrliche Volksmenge ohne jeden Anhalt im Contexte supplirt werden mufs. Vielmehr ist das tollkühne Herausfordern des göttlichen Wunderschutzes in selbsterwählten Wegen, das auf dem Bewufstsein des besonderen Berufes ruht, nur die Kehrseite jenes Zweifels an demselben, der eintritt, wenn in Noth und Mangel die erwünschte göttliche Wunderhilfe ausbleibt, und den Jesus in der ersten Versuchung überwand. Nur zu dieser Auffassung der Versuchung passt das abwehrende Wort Jesu. (v. 7.) Denn während, die Möglichkeit eines selbsterwählten Schauwunders einmal vorausgesetzt (wogegen zu v. 3), das Gottwidrige eines solchen doch sicher auf ganz andern Punkten liegt, weist Jesus die schlaue Berufung des Teufels auf das Schriftwort einfach damit zurück, dafs, ebenso wie diese Verheifsung, auch wieder (πάλιν) eine Warnung

1) Gemeint ist also nicht der flügelähnliche Giebel selbst (Bl.), aber auch gewifs nicht einer der beiden Tempelflügel (deW. Myr.). Letzteres macht der bestimmte Art. ganz unmöglich, da die einzige Stelle, wo der Ausdruck sonst noch vorkommt (Eus. hist. eccl. II, 23), zeigt, dafs derselbe nicht den aus dieser Erzählung bekannten Ort (Myr.), sondern diesen als einen bestimmten bezeichnet, der allein so genannt wurde. Das τοῦ ἱεροῦ kann dafür gar nichts beweisen, da ja das eigentliche Tempelhaus (ὁ ναός) mit zum Heiligthum (τὸ ἱερόν) gehört und letzterer Ausdruck offenbar gewählt ist, um den Ort zu characterisiren. Vollends dafs die spitzigen Stangen, mit denen das Dach nach Josephus κατὰ κορυφήν besetzt war, oder die Heiligkeit des Orts verhindern sollte, an das Tempeldach zu denken (Myr.), ist doch ein seltsamer Skrupel.

geschrieben steht, solche Verheifsung nicht zu misbrauchen, indem man sich tollkühn selbst in Gefahr stürzt. Nicht ohne Absicht aber wählt er wohl ein Wort, das, wie jenes erste (v. 4), mit Beziehung auf die Wüstenwanderung Israels gesprochen ist: Nicht versuchen sollst du Jehova, deinen Gott (Deut. 6, 16, wörtlich nach den LXX, die schon den Sing. haben). Auch hier wird freilich auf den Originalsinn des Wortes gar nicht reflectirt; denn während es sich dort darum handelt, dafs Israel durch sein Murren Gott auf die Probe stellt, ob er sich als den Heiligen erweisen werde, der die Sünde nicht ungestraft lässt, handelt es sich hier darum, dafs man Gott nicht auf die Probe stellen soll, ob er den von ihm verheifsenen Wunderschutz auch gewähren werde. Er wird es thun, wo sein Erwählter auf seinen Berufswegen in Noth geräth, aber nur, wo er selbst ihn gehen heifst, nicht wo derselbe eigne Wege geht und auf ihnen seinen Schutz herausfordert, wie er nach v. 4 ihm seine Wunderhülfe nur gewährt, wo er im Vertrauen auf sie ihn handeln heifst.

Während Mtth. die gewechselten Reden sehr genau widergiebt, aber den Rahmen der Geschichte hie und da etwas reicher ausführt (Vgl. v. 5. 8), hat Luc. grade letzteren sehr genau erhalten, vielleicht selbst bis auf das *ἀποκριθεὶς αὐτῷ εἶπεν ὁ Ἰησ.* v. 8 (nach B Mjsc. Rcpt.) und v. 12, da er sonst fast stehend (22 Mal) das Subj. gleich hinter *ἀποκριθείς* stellt. Dagegen erläutert er v. 9 das *βάλε σεαυτόν* durch *ἐντεῦθεν* und vervollständigt v. 10, ganz wie 3, 5. 6, das Citat durch das *τοῦ διαφυλάξαι σε* der LXX. Weil dadurch der Spruch ein selbstständigerer geworden und doch zwischen ihm und dem folgenden noch etwas fehlt, so fasst er das *καί* v. 11 als Verbindung zweier getrennter Sprüche, deren jeder mit *ὅτι* recit. eingeführt wird, wie in v. 12 auch die Antwort Jesu, die übrigens nicht als Schriftwort, sondern als (göttlicher) Befehl eingeführt wird. Vielleicht hängt dies mit der Umstellung der zweiten Versuchung hinter die dritte zusammen, die, wie schon die an die erste sich anschliefsende parallele Anknüpfung (*εἰ υἱὸς εἶ θεοῦ*) zeigt, jedenfalls eine secundäre ist; auch wird es schwerlich blofs der „Judenchrist" (Vlkm.) sein, dem die Versuchung zum Abfall von dem Einen Gott die höchste dünkt, wie auch dort allein vom Versucher der höchste Preis geboten wird. Freilich erscheint die seit Schleierm. gangbare Erklärung der Umstellung aus der kleinlichen Reflexion, dafs der Weg aus der Wüste nach Jerusalem übers Gebirge führt, wenig ansprechend; eher möchte Luc. mit Vlkm. die Versuchung für die gefährlichste gehalten haben, worin „der Teufel mit Bibelsprüchen ficht und demonstrirt". Fraglich bleibt immer, ob nicht der Heidenchrist Lucas, den alttestamentlichen Sinn des נַסֹּתְ יי nicht mehr verstehend, das Wort als directes Verbot den Messias (auf den ja oft alttestamentliche Worte, die von dem *Κύριος*-Jehovah handeln, bezogen werden, vgl. 3, 4) zu versuchen genommen hat, in welchem Sinn es jede weitere Versuchung abschnitt.

(V. 8.) Nach dem Zeugnifs der Lucasparallele hat die Quelle auch zur dritten Versuchung in der einfachsten Weise Jesum hinaufgeführt werden lassen d. h. natürlich nicht auf den „Wolkensitz" des Teufels (Vlkm.), sondern von der Stadt (v. 5) auf die sie umgebenden Berge, wo sich dem Blick eine weite Umschau darbietet und ihm der Teufel alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt.

Die Quelle nahm also noch durchaus keinen Anstofs daran, dafs man von den Bergen um Jerusalem her doch nicht alle Reiche der Welt sehen kann, weil sich ihr von selbst verstand, dafs, um einen mit dem Besitz der Weltherrschaft zu locken, es nicht darauf ankommt, ihm jedes einzelne Reich in seiner geographischen Lage und Beschaffenheit zur Ocularinspection vorzuführen, sondern ihn auf einen Standpunkt zu stellen, wo sich die weite Welt in ihrer Herrlichkeit vor einem ausbreitet und die Phantasie in die dem Blicke unermefsliche Weite alles hineinzaubern kann, was die Welt irgend noch ungesehen von Herrlichkeit besitzt. Daher der Ausdruck τοῦ κόσμου, der natürlich weder Palästina noch die Heidenländer (Vgl. noch Keim, I. S. 561) insbesondere bezeichnen kann, sondern nur die gesammte (natürlich irdische) Schöpfung; daher vor Allem die Betonung ihrer Herrlichkeit. Aber schon unser Evangelist, der wie v. 5 den Teufel Jesum noch einmal (πάλιν) mit sich nehmen läfst, meinte, dafs dazu ein sehr hoher Berg (Vgl. Mrc. 9, 2, mit λίαν, wie 2, 16) erforderlich sei, obwohl doch auch der höchste dazu nicht genügen würde. Ist es der Mangel (v. 3) und die Noth (v. 6) des Lebens, die den Messias entweder zum Zweifel an seinem Beruf oder zum Gottversuchen verleiten, so ist er jeder solcher Versuchung für immer enthoben, wenn er sofort in die ihm am Ziel seines gottgeordneten Berufslebens bestimmte Herrscherstellung eingesetzt wird. Dann mufs ihm Alles dienen und zu Gebote stehen, nichts kann ihm mehr mangeln oder ihn anfechten. Nichts Geringeres aber ist der Preis, den der Teufel ihm bei der letzten Versuchung bietet: (v. 9.) Dieses will ich dir Alles geben (Bem. die gewählte Wortstellung), wenn du niedergefallen mir huldigest. Er überschreitet keineswegs in prahlerischer Allgemeinheit die Grenzen seines verfügbaren Gebietes (Myr.); denn da er die Herzen der sündigen Menschen lenkt, kann er Alle (Juden wie Heiden) veranlassen, ihn als Herrn anzuerkennen, womit ja der Besitz der ganzen Welt gegeben ist. Aber zuvor soll Jesus ihn als seinen Oberherrn anerkennen, in dessen Namen und nach dessen Willen er regiert, und solches ihm durch seine Huldigung bezeugen. Das bei Luc. fehlende πεσών wird der Evangelist (wie 2, 11) hinzugefügt haben, da die Quelle nirgend einen Anlafs bietet, den Teufel leibhaftig Jesu gegenüberstehend zu denken. Auch war es schwerlich im Sinne der Quelle, den Teufel eigentlich göttliche Anbetung fordern zu lassen (deW. Bl.), eine Zumuthung, die jeder leidlich Fromme mit Abscheu zurückweisen würde. Aus der Antwort Jesu folgt dies keineswegs. (v. 10.) Nicht weil er den Teufel jetzt erst erkennt (deW.), sondern weil dieser jetzt erst eine Forderung ausspricht, die der Fromme nicht anhören darf, weil sie ein directer Eingriff in die Majestätsrechte Gottes ist, herrscht er ihn an: „Hinweg mit dir, Satan!“ und begründet dies durch das Schriftwort Deut. 6, 13: Jehova deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen! Denn das ist eben die Meinung Jesu, dafs die Anbetung und der Dienst, der Gott allein gebührt, auch fordert, dafs man ihm allein als seinem Oberherrn huldige, indem man jedes zu erstrebende Ziel nur auf den von ihm geordneten Wegen erreicht, dafs also das προσκυνεῖν Gottes

im engeren Sinne das προσκυνεῖν des Teufels im weiteren Sinne schlechthin ausschliefst. [1])

Auch Luc., der übrigens das τοῦ κόσμου durch das genauere τῆς οἰκουμένης (Vgl. 2, 1. 21, 26) erklärt, hebt v. 5 ausdrücklich hervor, dafs es sich hier nicht um ein natürliches Sehen, sondern um eine Zauberwirkung des Teufels handelt, welcher Jesum in Einem Zeitmoment, also mit Einem Blicke Alles erschauen lässt. Das ταῦτα πάντα erläutert er v. 6 treffend durch das ihm so beliebte ἐξουσία (Vgl. 20, 20. 23, 7), womit die Herrschervollmacht über alle Weltreiche gemeint ist und woran sich etwas ungefügig, weil lediglich ad syn. auf das contextmäfsige Object der ἐξουσία bezogen, das καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν aus Mtth. v. 8 anschliefst. Sodann aber begründet er dies Anerbieten dadurch, dafs dies Alles dem Teufel (von Gott, der die der Sünde verfallene Menschheit seiner Herrschaft dahingiebt) übergeben ist und er es also nach seinem Belieben weiter geben kann. Durch diese offenbare Reflexion des Schriftstellers ist das einfache Wortgefüge der Quelle zerrissen, und wird nun erst v. 7 mit dem nachdrücklichen σὺ οὖν die Bedingung eingefügt, unter der jene ganze (ἐξουσία) sein werden soll (Bem. das Nachklingen des πάντα aus Mtth. v. 9 in πᾶσα). Auch Luc. denkt wohl bereits an den Gestus der Anbetung, wie das von ihm hinzugefügte ἐνώπιον ἐμοῦ (21 mal im Ev., 15 mal in den Act.) zeigt. In der Antwort Jesu musste der Befehl zum Weichen (mit dem folgenden γάρ) natürlich fortfallen, wenn derselbe nicht etwa wirklich schon bei Mtth. aus Mrc. 8, 33 eingekommen (Vlkm.), und das προσκυνήσεις wird mit Nachdruck vorangestellt.

(V. 11.) Die Erzählung schliefst damit, wie der Teufel Jesum verlässt und die Engel zu ihm treten, um ihm dauernd (Bem. das Imp.) zu dienen. Ob die Quelle bereits an ein Bedienen mit Speise dachte (nach Analogie von 1. Reg. 19, 5), wie man gewöhnlich annimmt, ist ganz ungewifs, da in ihr keineswegs das Fasten so bedeutsam hervorgehoben war, dafs seine Beendigung den nothwendigen Abschlufs der Erzählung bilden müsste. Jedenfalls ist der Sinn dieses Schlusses nur der, dafs Gott selbst die Bewährung seines Sohnes in der Versuchung thatsächlich anerkannte und belohnte, indem er ihm seine Diener zum Dienste sandte. Damit hatte er denn die Gewifsheit der göttlichen Wunderhilfe, die jedem Mangel abhelfen kann, wo Gott es will (v. 4), und die Gewifsheit des göttlichen Wunderschutzes in jeder Gefahr (v. 6); sofern er aber über sie gebieten durfte, eine Herrschaft, die über die Herrschaft aller Weltreiche (v. 8) weit hinausgeht und weit mehr noch, wie diese, ihn vor aller Noth und Gefahr sicher stellte. Er hatte also als Lohn seiner Bewährung viel mehr erlangt, als er in der Versuchung auf falschem Wege zu erstreben abgelehnt hatte.

Das τότε ἀφίησιν αὐτόν ὁ διάβολος mufs, wie das τότε παραλαμβάνει αὐτόν v. 5. 8, Zusatz des Evangelisten sein, zumal ἀφιέναι eben noch (3, 15) in der Quelle in ganz anderm Sinne stand und für das einfache Verlassen nie

1) Eben darum ist in dem sonst wörtlich nach den LXX (auch mit dem von ihnen eingefügten μόνῳ) gegebenen Citat das προσκυνήσεις statt φοβηθήσῃ (תִּירָא) gesetzt, aber der Acc. beibehalten (Vgl. S. 87 Anm. 2 zu 2, 2). Bem. noch, wie die Quelle in der Erzählung überall vom Teufel redet, aber ihn σατανᾶ anreden lässt, das in den Reden Jesu nach der ältesten Ueberlieferung (auch bei Mrc.) ausschliefslich vorkommt.

in ihr vorkommt. Es wird also in der Quelle nach Luc. geheifsen haben: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ διάβολος* (Vgl. Mtth. 7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1 und Luc. v. 13, wo nur das einfachere Part. und das Comp. aus v. 2 gesetzt) *πάντα πειρασμόν* (Vgl. in der Quelle Mtth. 6, 13), dann aber, nach Entfernung des unserm Evangelisten so beliebten, nach dem וְהִנֵּה (Vgl. 3, 17) ganz überflüssigen *προσῆλθον καί* (Vgl. v. 3): *καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.* Schon für Luc. war die Bedeutung dieses Zuges nicht mehr recht verständlich und er ersetzte ihn durch das mit dem *πάντα πειρασμόν* nicht ganz verträgliche Entweichen des Teufels *ἄχρι καιροῦ*, womit er sein Auftreten in der Leidensgeschichte (22, 3) geschickt vorbereitet. Dafs dieser Schlufs nicht aus der älteren Quelle stammt (Ew.) und von unserm Evangelisten nach Mrc. 1, 13 geändert ist, zeigt das nur bei Luc. sich findende *ἀπέστη ἀπό* (2, 37. 13, 27. Act. 5 mal), das *ἄχρι* (bei Luc. 20 mal und aufserdem nur Matth. 24, 38) und insbesondere *ἄχρι καιροῦ* Act. 13, 11 (Vgl. Ev. 21, 24). Wie aus dem veränderten Schlufs und der Umstellung der Versuchungen folgen soll, dafs Luc. eine andre Quelle benutzte (Myr.), ist nicht abzusehen. Die Uebereinstimmung der Parallelen ist so grofs, dafs sie nur aus einer gemeinsamen schriftlichen Grundlage abgeleitet werden kann, und in den Abweichungen von derselben zeigt sich, wie hier, auch sonst häufig der spezifisch lucanische Sprachcharacter.

7. 4, 12—22. Der Antritt des messianischen Lehramts.

(Mrc. 1, 14—20. Luc. 4, 14. 15.)

V. 12: *Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* v. 13: *καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὰ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ,* v. 14: *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος·* v. 15: *γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλείμ ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν,* v. 16: *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκοτίᾳ φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.* v. 17: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*

V. 18: *Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν δύο ἀδελφούς, Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, βάλλοντας ἀμφίβληστρον εἰς τὴν θάλασσαν· ἦσαν γὰρ ἁλεεῖς.* v. 19: *καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς ἀνθρώπων.* v. 20: *οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.* v. 21: *καὶ προβὰς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς, Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ Ζεβεδαίου τοῦ πατρὸς αὐτῶν καταρτίζοντας τὰ δίκτυα αὐτῶν· καὶ ἐκάλεσεν αὐτούς.* v. 22: *οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν ἠκολούθησαν αὐτῷ.*

V. 12: Die Rcpt. ergänzt das Subj. *ο Ιησους* (LΔ), wie v. 18 (LΔ). — **v. 13:** Ti. liest hier nach BZ, wie Luc. 4, 16 nach ℵB: *Ναζαρα*, wohl mit Recht. Da diese Namensform nur an diesen beiden Stellen und beidemale beim Uebergange von der Versuchungsgeschichte zum Lehramt Jesu ursprünglich, so könnte an dieser Stelle in der Quelle Nazara und zwar mit dieser Namensform erwähnt gewesen sein. — Die Emendatoren schreiben *Καπερ-*

ναουμ (CLΔ1 Rcpt.). — **v. 16:** Die Rcpt. σκοτει, die Ti. nach ℵCLΔ1 vorzieht, ist, weil diese Form bei Mtth. und Luc. die häufigere und mit LXX übereinstimmt, zu verwerfen; das Richtige haben BD. Zu der Verbindung von φως μεγα (DLΔ1 Rcpt.) vgl. zu 3, 4. — **v. 18. 19:** Die Emendatoren schreiben αλιεις (DLΔ1 Rcpt.).

(V. 12.) Die Angabe des Mrc., dafs Jesus, nachdem Johannes (in die Hände seiner Feinde) dahingegeben, in seiner Heimath auftrat (1, 14), erläutert unser Evangelist pragmatisirend dahin, dafs Jesus, als er von diesem Ereignifs hörte, nach Galiläa entwich. Nach seinem stehenden Gebrauch des ἀναχωρεῖν (2, 12. 14. 22) meint er offenbar, dafs Jesus einem gleichen Schicksale entgehen wollte, und wenn er sich dies auch immerhin so zurechtgelegt hat, dafs Jesus in dem entlegnen Galiläa der Aufmerksamkeit der Feinde weniger ausgesetzt war, als in der Gegend, wo der Täufer gewirkt hatte (Myr.), so bleibt diese Combination dennoch undenkbar, da er sich so gerade in das Herrschaftsgebiet des Herodes begab, der den Täufer gefangen gesetzt hatte (14, 3). Dafs er der „jerusalemischen Hierarchie" aus dem Wege gehen wollte, die nach unserm Evangel. gar nicht mit Johannes in Conflict gekommen war, oder gar „den Volksmassen", die er sofort in Galiläa um sich versammelt (v. 25), dafs „in der Heimath, wo er festen Boden unter sich fühlte und jedenfalls (?) freiere Bewegung fand, die veränderten Verhältnisse ihn schützen mussten", von alledem, wodurch Keim (I, S. 589) dieselbe denkbar machen will, weifs unser Text nichts. (v. 13) Ebenso hat sich der Evangelist aus der Art, wie bei Mrc. ein grofser Theil der galiläischen Wirksamkeit Jesu sich um Capharnaum dreht, wohin Jesus immer wieder zurückkehrt, die Vorstellung abstrahirt, dafs Jesus seine Vaterstadt Nazaret verliefs und förmlich nach Capharnaum übersiedelte (ἐλθὼν κατῴκησεν, wie 2, 23), obwohl sonst die evangelische Ueberlieferung von einem festen Wohnsitze Jesu in dieser Stadt nichts weifs, von dem auch Luc. 4, 31 (Vgl. v. 23) und Joh. 2, 12 nicht im Entferntesten handeln, und den auch Hilg. mit 8, 20 im Widerspruche findet. Die Stadt wird im Vorblick auf die folgende Prophetenstelle bezeichnet als die am (galiläischen) See in dem Gebiet (2, 16) von Sebulon und Naphthali belegene. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dafs sie grade an der Grenzscheide der beiden Stammgebiete lag (Myr.), die damals schwerlich mehr bekannt war, sondern nur, dafs sie in der Gegend lag, welche ehemals diese beiden Stämme einnahmen. (v. 14. 15.) Der Evangelist findet nemlich in der Wahl dieses Mittelpunkts für die Wirksamkeit Jesu die Erfüllung einer Weissagung (Vgl. zu der Citationsformel 2, 17), welche grade dieser Gegend das Aufgehen des Heils zur messianischen Zeit verhiefs (Jes. 8, 23. 9, 1). Die Stelle ist sehr frei, aber mit offenbar selbstständiger Benutzung des Urtextes citirt, obwohl nicht ganz ohne Einflufs der LXX. Aus der Schilderung des Elends, welches auf diesen Landstrichen lastete, nimmt der Evangelist nur die Bezeichnung derselben auf, die nun das Subject für die Aussage in v. 16 bildet. Voran steht die durch v. 13 vorbereitete Bezeichnung als das Land Sebulons und Naphthali's, wovon aber mit Bezug auf die Lage Capharnaums näher der seewärts belegene Strich abgegrenzt wird, dann nimmt aber der Evang. auch die im Urtext daneben

erwähnten Gegenden des jenseitigen Landes und Obergaliläas auf, weil Jesus ja von Capharnaum aus vielfach seine Wirksamkeit über den See hin südostwärts und über Galiläa nordwestwärts ausdehnte. Hat er doch deutlich genug schon v. 13 angedeutet, dafs es nicht die Wahl der Stadt, sondern der Gegend, in welcher die Stadt lag, war, was ihm auf Grund der Prophetenstelle so bedeutsam für die Wirksamkeit Jesu erschien. Für ihn, der schon Cp. 2 die fernen Heiden dem Messias huldigen liefs, während derselbe von dem Herrscher in Israel verfolgt wurde, war es aber doppelt bedeutsam, dafs sein nächster Wirkungskreis verheifsungsmäfsig nicht der Sitz der Hierarchie und seine Umgebung war, sondern Capharnaum mit dem jenseitigen Lande und seinen Heidenstädten (Vgl. die Decapolis v. 25), sowie mit dem diesseitigen, dessen Name schon an seine gemischte Bevölkerung erinnerte.[1]) (v. 16.) Als Apposition zu dieser Bezeichnung der Oertlichkeit tritt nun die Bezeichnung der sie bewohnenden Bevölkerung ein, welche als in Finsternifs sitzend characterisirt wird, um dann von ihr auszusagen, dafs sie ein Licht sah und zwar ein grofses (Bem. die nachdrückliche Wortstellung). Im Parallelismus wird dann, was damit gegeben, noch einmal dahin resumirt, dafs denen, die im Todesland und (damit im) Todesschatten safsen, ihnen gerade ein Licht aufging.[2]) Im Urtext war das Licht einfach das gangbare Symbol des Heils, wie die Finsternifs des Unheils und Elends, der Todesschatten daher die Finsternifs, welche das gröfste Uebel, der Tod, verbreitet. Auch hier

---

1) Dafs die Namen nicht vocativisch zu nehmen sind, sondern als Nominative, ist jetzt allgemein anerkannt. Zu dem artikellosen *γῆ Ζαβουλών* vgl. 2, 6. 20. Der Evangel. hat offenbar den Urtext im Auge, wo beidemal ארץ steht, während bei den LXX *χώρα* und *ἡ γῆ* wechseln. Nur aus ihm erklärt sich auch das ungriechische *ὁδὸν θαλάσσης*. Er nahm das דרך הים, das die LXX ganz frei umschreiben, so, dafs דרך den Sinn von versus ausdrückt, in welchem Sinne es die LXX oft durch den structurlosen Acc. abs. geben (1. Reg. 8, 48. 2. Chron. 6, 38). Dafs er das עבר הירדן (*πέραν τοῦ Ἰορδ.*, ganz als selbstständiger Ländername behandelt, wie bei Mrc. 3, 8) nur mit aufgenommen habe, weil es in der prophetischen Stelle mitsteht (Myr.), ist bei der freien Behandlung der Stelle ganz unwahrscheinlich. Der Einflufs der LXX zeigt sich deutlich in der Wiedergabe des גליל הגוים (Kreis der Heiden, zur Bezeichnung einer Gegend, wo die Bevölkerung stark mit Heiden gemischt war), da diese הגליל auch sonst durch *Γαλιλαία* wiedergeben (Vgl. Jos. 20, 7. 21, 32 u. öfters). Allerdings lag dem Evang. diese Wiedergabe mit Bezug auf v. 12 besonders nahe; doch ist das Zusammentreffen hier kaum zufällig.

2) Dafs der Evangelist, wie die LXX, die partizipiale Bestimmung zu *λαός* ההלכים durch den Sing. wiedergiebt, beweist noch nicht ihre Berücksichtigung, wie das aus dem Parallelglied sich so leicht ergebende *καθήμενος* nicht aus Psalm 107, 10 stammen darf. Dagegen ist die Uebersetzung von בארץ צלמות wohl durch die LXX veranlasst, die das Genitivverhältnifs übersehen (*ἐν χώρᾳ σκίᾳ θαν.*) und deren ganz ungeschickten Ausdruck der Evangelist durch Einschiebung des *καί* erträglicher zu machen gesucht hat, das wohl auch nicht aus der Psalmstelle abgeleitet werden darf. Dabei hat er denn schwerlich an eine Hendiadys (deW. Bl.) gedacht, sondern *θανάτου* zu beiden Substantiven beziehen wollen, so dafs die, welche im Lande des Todes sitzen, zugleich als in dem Schattendunkel, welches der Tod überall verbreitet, sitzend gedacht sind. Das *αὐτοῖς* (frei nach dem hebr. עליהם), das hier durch die Stellung am Satzschlufs seinen Nachdruck bekommt, hebt noch einmal hervor, dafs so Elenden, die es am wenigsten mehr hoffen konnten, das Licht aufging. In dem Praet. proph. versetzt sich der weissagende Prophet in die Zukunft, in der die Heilsthatsache bereits vollendet vor ihm steht. Zum *ἀνέτειλεν* vgl. das *ἀνατολή* 2, 2. 9.

aber ist das Licht gewifs nicht von der durch Christum gebrachten Erleuchtung verstanden, da zwar sofort die Predigt Jesu folgt (v. 17), dieselbe aber nicht als Belehrung über die Wahrheit, sondern als Parănese und Heilsverkündigung characterisirt ist. Ebenso kann, da hier der Tod ein selbstständiger Begriff geworden und die Vorstellung des geistigen Todes (Myr.) dem Evangelisten gewifs ganz fern liegt, der Tod nur als der Gipfelpunkt des Elends gedacht sein, dem das Land verfallen war und dessen dunkle Schatten von dem Sonnenaufgang des messianischen Heiles verscheucht werden.

(V. 17.) Von da an nun (מֵאָז Pslm. 93, 2 LXX. Vgl. 16, 21. 26, 16), dafs Jesus der Weissagung gemäfs sich in diesen Gegenden ansiedelte, fing er an zu verkündigen und zu sprechen, wie nach 3, 2 schon der Täufer gesprochen hatte. Offenbar nur durch Marcus verleitet, welcher seinen Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu naturgemäfs an dem Zeitpunkt beginnt, wo sein Gewährsmann in die ständige Begleitung desselben eintrat, hat unser Evang. diesen Zeitpunkt überall für den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu genommen und als solchen markirt. Und nur, indem er die 1, 15 von Marc. formulirte Summa der Predigt Jesu, die er bereits 3, 2 antizipirt hat, hier mit derselben Modification aus ihm aufnimmt, entsteht die trotz Keim (Vgl. I, S. 498) gewifs sehr unwahrscheinliche Vorstellung, als ob Jesus wörtlich mit derselben Bufspredigt begonnen habe, wie der Täufer. Tritt doch schon bei Mrc. viel klarer hervor, wie der eigentliche Inhalt der Predigt Jesu die Reichsverkündigung war, wenn er auch als Bedingung der Theilnahme am Reich die Sinnesänderung fordern musste, und doch nicht diese allein. Uebrigens scheint der Hinweis auf die Erfüllung der Zeit (Mrc. 1, 15) den Evangelisten bewogen zu haben, hier gerade die Nachweisung einer Weissagungserfüllung (v. 14—16) einzuschalten, mit der jene natürlich gegeben ist.

(V. 18.) Da Jesus bei seiner Wirksamkeit, wie sie im ersten Haupttheil näher beschrieben werden soll, vielfach von Jüngern umgeben auftritt und diese Jüngerbegleitung für den Evangelisten bereits wesentlich mit zu dem Bilde des Messias in seiner Amtswirksamkeit gehört, so war es ihm willkommen, dafs Mrc. seine Erzählung mit der Berufung des Petrus und seiner Genossen begann, und er benutzt diese Geschichte, um damit die Darstellung seines Amtsantritts und so die Vorgeschichte überhaupt abzurunden. Allein so wörtlich er bis auf kleine stilistische Aenderungen die Erzählung des Mrc. reproducirt, so fehlt es doch nicht an Spuren, welche die Hand des reflectirenden und den Leser orientirenden Bearbeiters zeigen. Während Marcus uns mit seinem *παράγων* gleich in medias res versetzt, lässt er Jesum, der ja in der Seestadt wohnt (v. 13), am nahen See Galiläas entlang umherwandeln und hebt sofort hervor, dafs es ein Brüderpaar war, das er dort mit dem Werfen des Netzes in den See (wie er den Ausdruck des Mrc. erläutert) d. h. mit dem Fischfang beschäftigt sah, weil sie Fischer waren. Den Simon bezeichnet er gleich hier als den, der später in christlichen Kreisen (Vgl. die Acta) den Namen Petrus führte (*τὸν λεγ.*, wie 1, 16), die

schleppende Wiederholung des Namens aber ersetzt er durch das Pronomen. (v. 19. 20.) Dann erzählt er, wie er liebt, den Aor. mit dem Präsens wechselnd (Vgl. zu v. 5), wie Jesus zu ihnen sagt: „Auf, hinter mir her! und ich will Euch zu Menschenfischern machen", wobei er das freilich nur scheinbar überflüssige γενέσθαι (Vgl. Mrc. S. 56) weglässt. Sie aber gingen darauf ein, ihren Beruf mit dem ihnen gebotenen höheren Analogon desselben zu vertauschen, und sofort, die Netze verlassend, folgten sie ihm (Bem. den einfachen Aor. statt des gewählten Imp. bei Mrc.). (v. 21.) Nun hören wir, wie Jesus von dem Ort, wo er das erste Brüderpaar traf (ἐκεῖθεν, ein Lieblingszusatz des Evang.), weiterfortgehend andre zwei Brüder sah (Vgl. zu v. 18), die er wörtlich wie Mrc. bezeichnet, auch wieder mit dem nun ganz überflüssigen τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, und zwar im Fahrzeug ihre Netze ausbessernd mit ihrem Vater Zebedäus, wie er hinzufügt, weil die Anwesenheit desselben nachher in der aus Mrc. entlehnten Erzählung vorausgesetzt wird. Auch sie berief Jesus, aber v. 22 verlässt der Evangelist ganz die so fein nuancirte Darstellung seines Vorgängers (Vgl. Mrc. S. 57), um stärker hervorzuheben, dafs sie, genau wie jene ersten Brüder (v. 20), sofort das Fahrzeug (wie jene die Netze) und dazu ihren Vater verlassend, ihm nachfolgten (Vgl. Näheres zur Kritik dieser Bearbeitung des Marcustextes bei Mrc. S. 56. 58.)

Erster Theil.

4, 23 — 9, 34.

Was der Evangelist in seinem ersten Haupttheile bringen will, giebt er selbst an, indem er als eine Art Ueberschrift eine allgemeine Schilderung der Lehr- und Heilthätigkeit Jesu mit ihren grofsen Erfolgen voraufschickt, die im Folgenden nur durch concrete Einzelheiten illustrirt werden soll. Man verkennt die Bedeutung dieser Worte im Organismus des Evangeliums, wenn man in ihnen eine Einleitung zur Bergrede sucht (Myr.), oder sich beklagt, dafs hier der ganze Erfolg Jesu von vornherein antizipirt wird (Hilg.). Dieselben characterisiren die Wirksamkeit Jesu überhaupt, wie sie im Folgenden im Einzelnen dargestellt werden soll, und zwar allerdings in seiner früheren Zeit, was aber keineswegs ausschliefst, dafs ihre hier geschilderten Erfolge sich erst allmählig herausstellten.

4, 23. 24. Die Ueberschrift.

V. 23: *Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.* v. 24: *καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους* [*καὶ*] *δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.*

V. 23: Die Verbindung des *περιηγεν* c. Acc. (D*d* Rcpt.) ist aus 9, 35. 23, 15. Mrc. 6, 6. Das Subj. *ο Ιησους*, das hier ℵ mit den Emendatoren (Rcpt.) hinzugefügt, hat Ti. mit Recht blofs nach B k gestrichen. — **v. 24:** Das *και*, das BC. cop. auslassen, kann leicht vor *δαιμ.* ausgefallen sein, ist aber wahrscheinlicher nach den umstehenden *και* hinzugefügt.

(V. 23.) Aus Mrc. 1, 39 wusste der Evangelist, dafs Jesus gleich nach seinem ersten Besuche in Capharnaum eine Wanderung antrat, die ihn nach ganz Galiläa führte, und dafs er dabei in ihren (*αὐτῶν*, ad syn. auf die Bewohner Gal.'s bezogen) Synagogen predigte. So kann er also die Wirksamkeit Jesu als ein Umherziehen in ganz Galiläa schildern (Bem. das Imp. *περιῆγεν*), und die eine Seite derselben, seine Lehrthätigkeit, als ein Verkündigen der frohen Botschaft, welche Mrc. 1, 14 als das Object seiner Verkündigung ein für alle mal bezeichnet hatte. Nur hebt unser Evangelist ausdrücklich hervor, dafs es eine

frohe Botschaft vom Reiche (gen. obj.) war; denn wenn auch der zum König Israels bestimmte (Cp. 1. 2) zunächst wie ein Prophet mit Lehren beginnt, so mufs doch der Gegenstand dieses Lehrens von vornherein das Reich gewesen sein, das er einst in Israel aufzurichten und als König zu beherrschen beabsichtigte. Wenn aber Marcus 1, 39 neben dem Verkündigen speziell des Dämonenaustreibens gedenkt, so hat unser Evangelist ganz richtig gesehen, dafs damit nur die hervorragendste unter den Heilwirkungen Jesu besonders hervorgehoben sein soll, und er beschreibt daher die andre Seite der Wirksamkeit Jesu umfassender dahin, dafs er jede Krankheit und jede Schwachheit (Deut. 7, 15. 28, 61: כָּל־חֳלִי LXX) im Volke heilte. Das ἐν τῷ λαῷ gehört nicht zu θεραπείων (deW. Myr.), wo es ja völlig bedeutungslos, sondern verbindet sich eng mit den artikellosen Substantivis und bestimmt das πᾶσα näher dahin, dafs er jede im Volke vorhandene Krankheit und Schwachheit heilte. So hat der Messias sich von vornherein seinem Volk gewidmet, und doch konnte seine Wirksamkeit gleich jetzt nicht auf Israel beschränkt bleiben. (v. 24.) Wenn Mrc. gleich von der ersten Dämonenaustreibung Jesu berichtet, dafs das Gerücht von ihr εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας hinausging (1, 28), so hat dies unser Evangelist wahrscheinlich, wie die meisten Ausleger (Vgl. Mrc., S. 63), von der Umgegend Galiläas verstanden und nennt daher gleich hier das Nachbarland Syrien als dasjenige, bis zu welchem das Gerücht weiter fortging (Bem. das ἀπῆλθ. statt ἐξῆλθ. nach der Vorliebe des Evang. für das ἀπό, vgl. S. 47). Nun werden es also nicht blofs Galiläer, sondern auch Bewohner des benachbarten Syriens sein, von denen es heifst, dafs sie (auf dies Gerücht hin) alle, die an mannigfaltigen Krankheiten litten und mit Qualen behaftet waren, insbesondere die Dämonischen zu ihm brachten. Auch hier ist es lediglich die Schilderung von dem Zudrang der Kranken in Simon's Haus (Mrc. 1, 32), welche dem Evangelisten vorschwebt.[1]) Wie er mit den Leidenden überhaupt die mit Qualen behafteten verband, weil seine andre Quelle gleich anfangs von einem solchen δεινῶς βασανιζόμενος erzählte (8, 6), so fügt er zu den Dämonischen die Mondsüchtigen, weil dieselbe Quelle 17, 15 einen solchen geheilt werden liefs und Mrc. diese Krankheit ebenfalls auf dämonische Besessenheit zurückführte (Vgl. Mrc., S. 307); endlich schliefst er daran als ein besonders häufiges Leiden noch das der Gelähmten (Vgl. 8, 6. 9, 2). Indem er schliefslich noch einmal bemerkt, dafs

1) Daher das überhaupt nur noch aus Mrc. entlehnte κακῶς ἔχοντες, das wie Mrc. 1, 34 mit dem diesem so characteristischen ποικίλαις νόσοις verbunden wird. Dafs dieses nicht zu συνεχομένους (Myr.) gezogen werden darf, zeigt das Fehlen eines Artikels vor diesem Worte, das also mit dem Einen Begriff ausdrückenden und darum sehr wohl durch einen Dativ bestimmbaren κακῶς ἔχοντας unter dem gemeinsamen Artikel τούς zur Bezeichnung Einer Kategorie (Vgl. zu 3, 7) verbunden wird. Um so wahrscheinlicher ist es, dafs sich im ursprünglichen Text die artikellosen Bezeichnungen der Einzelkrankheiten appositionell (ohne καί, wie in BC) anschlossen, wobei zu bemerken, wie Mtth. die Dämonischen nicht mehr nach Mrc. als eine besondere Kategorie neben die κακῶς ἔχοντες stellt, sondern sie nur als Hauptart derselben betrachtet. Bem. noch, wie das ἔφερον πρὸς αὐτόν Mrc. 1, 32 durch das unserm Evang. so geläufige προσήνεγκαν αὐτῷ (8, 16. 9, 32. 14, 35. Vgl. 2, 11. 22, 19) ersetzt wird.

Jesus sie heilte, will er offenbar hervorheben, dafs Jesus seine Heilthaten nicht nur den Kranken seines Volkes (v. 23), sondern ohne Unterschied auch denen zu Theil werden liefs, die aus dem Nachbarlande zu ihm gebracht wurde.

1. 4, 25—7, 29. Die Bergrede.

(Vgl. Tholuck, die Bergrede Christi. 5. Aufl. 2. Abdruck. Gotha 1872.)

Indem nun der Evangelist zunächst die Lehrthätigkeit Jesu an einem hervorragenden Beispiel illustriren will, greift er zu der ersten gröfseren Rede seiner apostolischen Quelle. Da dieselbe aber keine Synagogenpredigt war, wie er dergleichen v. 23 erwähnt hatte, sondern schon dort als Bergrede bezeichnet gewesen sein mufs (s. u.), so mufs er zunächst darstellen, wie es zu solchen Reden unter freiem Himmel kam.

4, 25—5, 2. Einleitung zur Bergrede.

V. 25: *Καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.* 5, 1: *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* v. 2: *καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.*

V. 1: Das *προσηλθαν* kommt nur hier in ℵB (Ti.) vor, sonst nur dreimal bei B, 9mal in keinem der ältesten Cdd.; ebenso nur vereinzelt *ηλθαν*, *απηλθαν*, dagegen *εισηλθον*, *εξηλθον* ausschliefslich. Vgl. zu Mrc. 6, 40. Das bei Mtth. so häufige abundante *αυτω* ist wohl in B ausgefallen.

(V. 25.) Nicht blofs nemlich das Heilsbedürfnifs trieb die Massen zu Jesu, auch sonst folgten ihm viele Volkshaufen (*ὄχλοι πολλοί*, ein Lieblingsausdruck unsers Evang., vgl. S. 46) nach, was nur den Zweck gehabt haben kann, seine Reden anzuhören. Das ergab dann von selbst Situationen, wie sie die Rede der Quelle voraussetzte. Der Evangelist schliefst sich aber auch hier bei der näheren Ausmalung einer solchen an Mrc. an, der 3, 7. 8 eine solche Volksversammlung um Jesum beschrieb und zwar auch grade vor der Besteigung der Berghöhe (v. 13). Indem er schildern will, wie die Volkshaufen von allen Seiten herkamen, beginnt er der Natur der Sache nach, wie Mrc., mit Galiläa, lässt dann aber erst die bei Mrc. 5, 20. 7, 31 erwähnte Dekapolis folgen, die jenseits des Sees Galiläa gegenüberliegt, und dann erst das südlich gelegene Judäa, dem er wie 3, 5 die Hauptstadt voranstellt, sowie endlich Peräa (Vgl. zu v. 15). Das in der evangelischen Geschichte sonst nicht vorkommende Idumäa und das entlegene Gebiet von Tyrus und Sidon läfst er fort, alle Ortsbezeichnungen aber verbindet er wieder (Vgl. zu v. 24) unter dem Einen von *ἀπό* abhängigen Artikel. (5, 1.) Als Jesus aber die so ihm nachfolgenden Haufen sahe, stieg er hinauf auf den Berg d. h. auf die Berghöhe im Gegensatz zu dem Thal oder der Ebene, in der Jesus einherziehend gedacht ist, als diese Volksversammlung sich bildete. Dafs dieses zuvor nicht erwähnt ist, zeigt eben nur, dafs der Evangelist

nicht selbstständig schreibt, sondern schon in seiner Quelle erwähnt fand, wie Jesus den Berg bestieg, als er die folgende Rede hielt.[1]) Wenn er dies aber durch den Anblick der Volkshaufen motivirt, so kann er nur denken, dafs dort für die Menge besserer Raum war, sich um ihn zu lagern und ihm zuzuhören; denn sofort setzt sich Jesus daselbst nieder, wie er nach Mrc. 4, 1. 9, 35. 13, 3 beim Lehren zu thun pflegte. Umsomehr fällt nun auf, dafs nicht erzählt wird, wie die Volksmassen sich um ihn lagerten, sondern wie seine Jünger zu ihm (Vgl. zur Constr. 1, 20) herzutraten (*προσῆλθον*, wie 4, 3. 11) und er sie lehrte, obwohl doch jene nach 7, 28 wirklich als Mitzuhörer gedacht sind und die ganze Rede nur darum in eine Situation wie Mrc. 3, 7. 8 versetzt ist (4, 25), um ihr dieses umfassende Auditorium zu geben. Er mufs also die Rede in seiner Quelle auch bereits an die Jünger gerichtet vorgefunden haben, und damit waren dort die Anhänger Jesu gemeint, die ihm auf seinen Wanderzügen mehr oder weniger dauernd nachfolgten, um seine Worte zu hören (Vgl. Luc. 14, 26. 27 und dazu Mrc. S. 289). Der Evangelist aber, der *μαθηταί* nur im engeren Sinne braucht von denen, die, wie die beiden Brüderpaare 4, 19. 21, in die ständige Begleitung Jesu berufen wurden, denkt hiebei an jene vier und die etwa nach ihnen inzwischen in ähnlicher Weise berufen waren. Diese sollen vor Allem sein Wort hören (Vgl. seine Einschaltung 5, 13 – 16), wenn dasselbe auch zum gröfsten Theile mit für die Volkshaufen bestimmt ist, die er offenbar um sie herum sich lagernd denkt. (v. 2.) Mit grofser Feierlichkeit, wie sie der Bedeutung der grofsen Rede entspricht, schildert nun der Evangelist, wie Jesus seinen Mund aufthat (Vgl. Hiob 3, 1: פָּתַח אֶת־ פִּיהוּ LXX) und sie lehrte, indem er die folgende Rede hielt (*λέγων*).

Die Quelle mufs also, vielleicht nachdem sie vorausgeschickt, wie Jesus von Nazara (Vgl. die textkrit. Note zu 4, 13) an den galiläischen See ging, die Rede damit eingeleitet haben, dafs er auf die (dort befindliche) Berghöhe stieg und zu seinen Jüngern sprach. Vielleicht klingt in dem Imp. *ἐδίδασκεν*, wenn dasselbe nicht andeuten soll, dafs die folgende Rede dem Evangelisten wesentlich ein Beispiel der Lehrweise Jesu ist, noch das וַיֹּאמֶר der Quelle (Luc. 6, 20: *ἔλεγεν*, vgl. 3, 7) wieder. Dies wird aber vollständig durch Luc. bestätigt; denn nur daraus erklärt sich, weshalb er diese Rede grade da einschaltet, wo er bei Mrc. die in der Quelle angegebene Situation (Jesum auf dem Berge, von dem weiteren Jüngerkreise umgeben: 3, 13 = Luc. 6, 12. 13) vorfand. Denn dafs er die Rede nicht etwa auf die auserwählten Zwölfe bezogen, was schon durch den Inhalt, den sie bei ihm erhält, ausgeschlossen, folgt einfach daraus, dafs er ausdrücklich die Apostelwahl durch

1) Natürlich soll nicht gesagt sein, dafs *τὸ ὄρος* hier gleich *ἡ ὀρεινή* ist; aber ganz wie hier steht es Gen. 19, 17. 19. 30 (LXX) von der Berghöhe im Gegensatze zum Thale; und auch Gen. 36, 8. 9 kann es doch wohl nicht einen einzelnen Berg bedeuten (Myr.), da ja das ganze Volk der Edomiter darauf wohnend gedacht ist. Diese Bedeutung macht aber hier der Art. unmöglich, der so wenig wie Mrc. 3, 13 (Vgl. Mrc. S. 117) den dort befindlichen Berg (Myr.) bezeichnen kann, da ja keine Localität angegeben ist, in der Jesus die Volkshaufen sahe, oder gar den bekannten Berg schlechthin (deW.).

die Umstellung von Mrc. 3, 7—11 von der Rede getrennt hat (6, 17—19). Vielmehr ist sie nach 6, 20 ausdrücklich an denselben weiteren Jüngerkreis gerichtet, aus dem Jesus v. 13 die Zwölf auserwählt hat, und wenn trotzdem auch er die v. 17. 19 erwähnte Volksmenge zu Mitzuhörern macht (7, 1), so geschieht dies eben nur, weil er dieselbe nun einmal in dieser Situation bei Mrc. vorfand und dieselbe auch ihm ein würdiger Zuwachs des Auditoriums für diese Rede zu sein schien. Wie anders als im ersten Evang. trotzdem die Szene bei ihm sich gestaltet, erhellt daraus, dafs er auch den engeren Jüngerkreis nach v. 17 als einen grofsen Haufen denkt, während dort es jedenfalls nur eine kleine Zahl berufener Jünger ist, die Jesum umsteht (5, 1). Uebrigens hat Luc. vielleicht bereits das τὸ ὄρος der Quelle von einer einzelnen Bergspitze genommen, auf der die gröfsere Volksmenge nicht mehr Platz fand; denn er lässt Jesum auf einen ebnen Platz (der Berghöhe) herabsteigen (v. 17: τόπος πεδινός, was weder dem Wortlaut, noch der eben erörterten Composition des Evang. nach die Thalebene im Gegensatz zur Berghöhe bezeichnen kann), um dort erst ihre Kranken zu heilen (v. 18. 19), ehe er zu reden beginnt. Bem., wie eben so feierlich (ἐπάρας τοὺς ὀφθ. εἰς τοὺς μαθ. v. 20) und doch so ganz anders als der erste Evang. Luc. die Rede einleitet; nicht einmal, dafs Jesus sich niedersetzte (Mtth. 5, 1), bemerkt er, obwohl es freilich auch dadurch nicht ausgeschlossen ist, dafs er nach v. 17 stehend die Kranken heilte. Dafs beiden Evangelisten die Rede in der apostolischen Quelle vorlag und nicht in dem angeblichen Urmarcus (Hltzm.), habe ich bereits Jahrb. 1864, S. 52—65 nachzuweisen gesucht. Wenn sie dort die erste der mitgetheilten Reden bildete, so folgt daraus allerdings, dafs sie der früheren Zeit Jesu angehört; aber weder damit, dafs sie unser Evang. gleich hier als hervorragendes Beispiel der Lehrweise Jesu bringt, noch dafs sie Luc. nach schriftstellerischer Combination bei Mrc. 3, 19 einreiht, ist irgend etwas über ihre Zeitstellung ausgesagt, weshalb die Entscheidung für jenen (deW.) oder diesen (Bl.) gleich grundlos ist.

a) Die Seligpreisungen.

Matth. 5, 3—16.

V. 3: μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. v. 4: μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. v. 5: μακάριοι οἱ πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. v. 6: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. v. 7: μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. v. 8: μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. v. 9: μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

Luc. 6, 20—26.

V. 20: — μακαρίοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. v. 21: μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. v. 22: μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. v. 23: χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

v. 10: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* v. 11: *μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ.* v. 12: *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.* v. 13: *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.* v. 14: *ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου. οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη·* v. 15: *οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.* v. 16: *οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

v. 24: *πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.* v. 25: *οὐαὶ ὑμῖν οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε. οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.* v. 26: *οὐαὶ ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶς πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.*

(Luc. 14, 34: *καλὸν οὖν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται;* v. 35: *οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν. ἔξω βάλλουσιν αὐτό. ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.*)

(Luc. 11, 33: *οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλὰ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς* (Ti.: *φέγγος*) *βλέπωσιν.*)

V. 5 stellt Ti. nach D. it. vor **v. 4**; allein es ist kein Grund der Umstellung in den ältesten Codd. erkennbar, während die Verbindung der *πραεις* mit den *πτωχοι* (Vgl. das hebr. עניים) so nahe lag, wie die der Verheifsung des Himmelreichs mit der des Erdbesitzes. — **v. 9:** Ti. streicht nach ℵCD it. das *αυτοι*, das aber vor *υιοι* leicht unterging und gewifs in der so conform gebildeten Makarismenreihe nicht fehlte. — **v. 10:** B hat *ενεκα* hier und vor *εμου* v. 11, wie 19, 29 ℵD und 19, 5 ℵBLZ (Ti.) nur noch vor Cons., während sonst vor Vokalen überall *ενεκεν* steht (10, 18. 39. 16, 25). — **v. 11:** Das *ρημα* (C.*1* Rcpt.) ist offenbar erklärender Zusatz. — **v. 13:** Cod. ℵ liest fast überall *το αλα*, wie D hier pr. loc. und bei Luc. bis, bei Mrc. I.*1*, weshalb es Ti. rezipiren will. Vgl. zu Mrc. 9, 50. Die Auflösung der Partizipialconstr. (D.*1* Rcpt: *βληθηναι εξω και*) ist eine Lieblingsänderung der Emendatoren und besonders häufig in D.

Die Bergrede begann mit Seligpreisungen. Schon hierdurch war sie ein characteristisches Beispiel der ganzen Lehrweise Jesu, der, was er auch gelegentlich zu fordern oder zu lehren hatte, doch zuletzt gekommen war, die frohe Botschaft vom Reich (4, 23) d. h. von der bevorstehenden Vollendung der Theokratie zu verkündigen, in welcher Israel die Fülle alles Heils erwartete. Indem er selig preist die, welche an diesem Reiche Antheil empfangen, stärkt er in seinen Anhängern die Gewifsheit, dafs er gekommen sei, in dem nahenden Gottesreiche die Erfüllung aller Verheifsung und Hoffnung des Volkes herbeizuführen. Indem er aber in den einzelnen Seligpreisungen die Bedingungen für die Theilnahme an diesem Reiche näher entwickelt und die wesentlichsten Güter aufzählt, welche auf Grund derselben im Gottesreiche ertheilt werden, erhält er Gelegenheit, indi-

rect seinen Anhängern das wahre Wesen dieses Reiches zum Bewufstsein zu bringen.

(V. 3.) Mit einem tiefsinnigen Oxymoron eröffnet Jesus die Reihe der Makarismen. Es scheint doch, als müsse man, um Antheil an der Heilsvollendung hoffen zu dürfen, irgend welche besondre Vorzüge besitzen, mag man dieselben nun mehr in der Abkunft von den erwählten Stammvätern (3, 9) oder in der vollkommensten Erfüllung der im Gesetz an Israel gestellten Forderungen suchen. Statt dessen beginnt Jesus die Armen selig zu preisen (Vgl. Pslm. 1, 1: אַשְׁרֵי הָאִישׁ), und zwar nicht in dem Sinne, in welchem wohl auch die Propheten grade der von äufserem Elend gedrückten Nation das Heil verkündigten (Jes. 61, 1) oder den niedrigen Klassen, unter denen sich noch am meisten lautre Frömmigkeit erhalten hatte, die gnadenreiche Umkehrung ihres Looses zusagten (Pslm. 22, 27). Denn jede Beziehung auf leibliche Armuth oder äufseres Elend wird geflissentlich abgeschnitten durch den Dativ der näheren Bestimmung, welcher die hier gemeinte Armuth auf das Gebiet des geistigen Lebens beschränkt. Es wird nur die Pointe des Ausdrucks geschwächt, wenn man sagt, dies sei vom Bewufstsein des Subjects aus gemeint (Myr.: die ihrer geistigen Armuth sich bewufsten) oder es sei eine Amphibolie anzunehmen (Thol.: die Armen, die sich auch geistig arm fühlen); denn diese Pointe liegt grade darin, dafs nicht die, welche irgendwelche geistige Vorzüge besitzen, sondern die, welche im Gebiet des geistigen Lebens Mangel haben, zum Gottesreich berufen sind (Vgl. Mrc. 2, 17). Es folgt daraus eben, dafs dies Reich zuerst und zunächst ein Reich geistiger Güter ist, mit welchen es einen vorhandenen Mangel auszufüllen kommt, dafs darum der, welcher keinen Mangel an jenen Gütern hat, weder danach verlangen noch es wahrhaft würdigen kann. Ob es solche giebt, kommt dabei gar nicht zur Frage; gewifs ist nur, dafs wer sich für einen solchen hält, gleich die erste Seligpreisung gar nicht auf sich beziehen kann. Darin liegt denn freilich, dafs der geistig Arme, den Jesus meint, sich dieser Armuth auch bewufst sein mufs; aber dies Moment wird eben nicht hier, sondern erst im zweiten Makarismus hervorgehoben.[1]) Der Begründungssatz sagt nun einfach aus, dafs die geistig Armen darum selig gepriesen werden, weil ihnen das Gottesreich zu eigen gehört, das als das höchste Heilsgut all ihren Mangel ausfüllen wird. Das ἐστίν bezeichnet, wie Mrc. 10, 14, nicht den fac-

1) Dafs hier nicht von freiwilliger oder geduldig ertragener, nach Baur gar für wahren Reichthum geachteter Armuth die Rede ist, zeigt der Wortlaut; dafs τῷ πνεύματι nicht mit μακάριοι verbunden werden darf, die Wortstellung. Dafs das τῷ πνεύματι nicht auf das Gebiet des intellectuellen Lebens bezogen werden darf (Fr.), was übrigens nach Analogie von 11, 25. Joh. 9, 39 einen guten Sinn gäbe, sondern dafs es sich um das religiös-sittliche Leben handelt, wird erst aus dem Zusammenhange der Makarismen klar, insbesondere aus v. 6. Es ist aber auch nicht richtig, speziell an das Verlangen nach Sündenvergebung zu denken (deW.), was ohnehin immer wieder auf die subjective Fassung des πτωχοί führt. Entschieden falsch ist, den Dat. von dem zu nehmen, woran man arm ist (Bl.), da ja τὸ πνεῦμα nicht mit τὰ πνευματικά identisch ist.

tischen Besitz, sondern den ideellen, d. h. den nach der Natur der Sache einem so qualificirten zukommenden, und involvirt also, wie auch die parallelen Makarismen zeigen, eine Verheifsung, wie ja schon daraus folgt, dafs in dem Mafs, in welchem dieser Besitz des Gottesreiches sich verwirklicht, jene Armuth auf dem Gebiet des geistigen Lebens sich in Reichthum verkehren mufs. Damit ist aber keineswegs gesagt, dafs das Gottesreich hier als ein schlechthin zukünftiges oder gar jenseitiges gedacht sei (Myr.). Grade als das zunächst die Mängel des geistigen Lebens ausfüllende Gut ist das Gottesreich gewifs ein diesseitiges, dessen Verwirklichung mit der Wirksamkeit Jesu irgendwie schon beginnt, jedenfalls aber erst allmählich fortschreitet; und die Betonung dieser Seite an der Vollendung der Theokratie schliefst keineswegs aus, dafs dieselbe in ihrer weiteren Verwirklichung auch alle andre auf die Verheifsung der Propheten gestützte Erwartung rechtfertigen werde. Auch unser Evangelist hat damit, dafs er hier, wie v. 10, den Terminus: Himmelreich substituirt (Vgl. zu 3, 2), schwerlich den Gedanken an die himmlische Vollendung des Reiches eintragen wollen; denn hier gerade handelt sichs ja um das Wesen des Reichs als solchen, das zwar im göttlichen Rathschlufs von Ewigkeit her für die letzte Vollendungszukunft bereitet (25, 34), aber für die ideale Betrachtung auf jeder Stufe seiner gottgeordneten Verwirklichung, sofern dieselbe die Gewifsheit der letzten Vollendung in sich trägt, bereits als gegenwärtig gedacht werden kann (Vgl. m. bibl. Th. § 138, c. Anm. 8), wie denn auch sonst, wo unzweifelhaft das gegenwärtige Gottesreich gemeint, dieser Terminus gebraucht wird (Vgl. v. 19).

(V. 4.) Hält man bei der Erklärung der πτωχοὶ τῷ πνεύματι streng am Wortlaute fest, so schliefst sich sehr natürlich die zweite Seligpreisung an, welche diese geistig Armen näher als die Trauernden bezeichnet. Man wird dann freilich nicht versucht sein, an jede Art von Leid und Trauer zu denken, wobei immer noch die Clausel hinzugefügt werden mufs, dafs natürlich an keine unchristliche gedacht sei (Vgl. Myr.); denn so wenig v. 3 an leibliche Armuth und äufseres Elend gedacht ist, kann hier von Trauer über dergleichen die Rede sein, oder von Druck und Verfolgung, wie v. 10, so dafs die Verweisung auf Jesaj. 61, 2 (Thol. Bl.) ganz unzutreffend. Vielmehr wird hier erst ausdrücklich hervorgehoben, dafs jene geistige Armuth natürlich auch als solche gefühlt und ernstlich betrauert werden mufs, weil nur der, welcher den Mangel schmerzlich empfindet, die Abhülfe desselben als ein wahres Gut zu schätzen und darum in Wahrheit zu erlangen fähig ist. Und nur auf diese, nicht auf alle Glückseligkeit des jenseitigen Messiasreichs (Myr.) kann demnach die Tröstung gehen, welche die Seligpreisung als in und mit dem Gottesreiche eintretend verheifst. (v. 6.) Dann aber schliefst sich hier von selbst die dritte Seligpreisung an, welche durch die Lucasparallele als der apostolischen Quelle angehörig bestätigt wird. Denn das sehnliche Verlangen nach dem, was dem Mangel abhilft, ist ja nur die positive Kehrseite von dem schmerzlichen Gefühl dieses Mangels, und so sind die über ihre geistige Armuth Trauernden zugleich die, welche hungern und dürsten nach der

Gerechtigkeit. Hunger und Durst, als die nächstliegenden Formen des unabweislichsten leiblichen Bedürfnisses, werden zu Symbolen des sehnlichsten Verlangens auf dem Gebiete des geistigen Lebens. Damit ist denn zugleich die Gerechtigkeit d. h. die Gott wohlgefällige, weil der Norm seines heiligen Willens entsprechende, Lebensbeschaffenheit als das wesentliche Gut genannt, welches den geistig Armen fehlt und womit sie im Gottesreiche gesättigt d. h. vollauf befriedigt werden. Hier aber ist vollends klar, dafs nicht an eine Sättigung im jenseitigen Gottesreich gedacht werden kann. Denn das Gottesreich oder die Vollendung der Theokratie ist ja eben nichts Anders als die Herstellung desjenigen Zustandes innerhalb der Volksgemeinschaft, in welchem die Gottesherrschaft sich vollkommen verwirklicht, also an den Einzelnen wie im Ganzen die dem Willen Gottes entsprechende Beschaffenheit hergestellt wird. Und obwohl über die Art, wie dieses geschieht, keine Andeutung gegeben wird, ist doch so viel klar, dafs Jehova selbst es ist, der mit der Herbeiführung der Heilsvollendung der Verheifsung gemäfs (Jes. 60, 21. 61, 3. 10. 11. 62, 1. 2) das höchste religiös-sittliche Ideal in seinem Volke verwirklicht.[1]) Da nun die Bergrede grade von diesem Ideal handeln will (5, 20), so ist es klar, warum die Einleitung derselben die Reichsgenossen selig preist als solche, in denen dies Ideal verwirklicht wird.

Während bei Mtth. die Seligpreisungen die Form allgemein gehaltener Gnomen haben, werden bei Luc. 6, 20. 21 von vornherein die Jünger angeredet. Da nun auch bei Mtth. v. 11 die Rede in directe Anrede der zuhörenden μαθηταί übergeht, ist es äufserst unwahrscheinlich, dafs derselbe am Anfange, und nur da, die an sie gerichteten Sprüche in allgemeine Sentenzen verwandelt haben sollte (Bl. God. Hltzm.). Vielmehr deutet die Ausgleichung dieses Wechsels, wonach die Application von vornherein eintritt, auf die conformirende Hand des reflectirenden Bearbeiters, wofür auch die immer unbequeme Art spricht, wie die in der ersten Hälfte beibehaltene, doch offenbar auf eine allgemeine Fassung deutende Form der Seligpreisung mit der Form der Anrede im Begründungssatz verbunden wird. Damit ist aber der leitende Gesichtspunkt für die Macarismen von vornherein ein andrer geworden. Während die Gnomen bei Mtth. einfach gewisse Qualificationen nennen, bei deren Vorhandensein man ein Genosse des Gottesreichs und Theilnehmer an seinen Gütern wird, also die Hörer indirect auffordern sich zu prüfen, ob sie in diesem Sinne Reichsgenossen sind oder werden wollen, richtet sich die Rede bei Luc. von vorn herein an solche, die bereits Anhänger Jesu und damit Reichsgenossen geworden sind, und die Verheifsung, die ihnen gegeben wird, kann sich nicht mehr auf die Theilnahme

1) Es bedarf kaum der Bemerkung, dafs hier nicht von der zugerechneten Gerechtigkeit im paulinischen Sinne oder von der Rechtfertigung im Gericht (Myr.) die Rede ist, geschweige denn dafs an die Herstellung des Rechts der Unterdrückten im Sinne von Psalm. 72, 4 gedacht werden könnte. Dafs die Verb. πεινᾶν und διψᾶν mit dem Acc. und nicht, wie im Griech. gewöhnlich, mit dem Gen. construirt werden, hat seinen guten Grund darin, dafs die Gerechtigkeit nicht als das gedacht ist, wovon die Hungernden und Durstigen etwas zu geniefsen bekommen, sondern als das, was voll und ganz (Bem. auch den Art.) der Gegenstand ihres Verlangens ist.

am diesseitigen Reich und seinem Heil, sondern nur noch auf die letzte Vollendung des Reichs beziehen, die ihnen als solchen gewifs ist und der ihr gegenwärtiger Zustand v. 21 ausdrücklich mit dem dem Luc. so beliebten νῦν entgegengestellt wird. Nicht mehr als Heilsbedingung, sondern nur als Characteristicum der Jünger Jesu erscheinen nun die Armuth, das Hungern und das Weinen, und darum freilich kann von den auf das geistige Leben bezüglichen Zusätzen (τῷ πνεύματι — τὴν δικαιοσύνην) nicht mehr die Rede sein. Ist es nun schon an sich höchst unwahrscheinlich, dafs diese die tiefsten Gedanken Jesu in klarster Folgerichtigkeit ausdrückenden Zusätze ein Produkt späterer Reflexion sein sollten, etwa eine Mifsverständnisse abwehrende Clausel (Ew.) oder eine Erläuterung über die von Jesu gemeinte Armuth (God.), so folgt ja von selbst, dafs dieselben fortfallen mussten, sobald einmal die Seligpreisungen als directe Verheifsungen an die Reichsgenossen gefasst waren, die eben, weil sie an dem Heil, so weit es schon gegenwärtig, Antheil haben, nicht mehr geistig arm sind und lediglich nach Gerechtigkeit schmachten. Der so entstehende Gedanke zeigt aber keineswegs einen ebjonitischen Geist, wie er dem Pauliner Lucas fremd wäre (Hltzm., S. 77); denn jene Charakteristiken bezeichnen ja nur die Situation der späteren Christengemeinde, die aus den Armen dieser Welt gewonnen war und unter Entbehrungen und Trübsalen in das vollendete Gottesreich gehen musste. Es ist eben nur die in der späteren Umbildung der Aussprüche Jesu so gangbare Application derselben an die Zeitbedürfnisse der Gemeinde, wenn den in dieser Lage befindlichen Christen nach dem Grundsatz der Vergeltung die Umwandlung ihres Weinens in Lachen (Bem. das dem Luc. so beliebte κλαίειν, zu dem dann γελᾶν den drastischen Gegensatz bildet), ihres Entbehrens in volle Befriedigung verheifsen wird. Erst in den von Luc. angefügten Weherufen (6, 24. 25) tritt es deutlicher hervor, dafs der Reichthum, die Sattheit und die Erdenfreude als solche das Herz dem Gottesreich verschliefst und darum von der Theilnahme an seiner Seligkeit ausschliefst; denn es wird dort ohne weiteres vorausgesetzt, dafs der Reiche am Reichthum seinen Trost habe und der Satte oder Lachende ein strafwürdiger Mensch sei. Diese ascetische Weltbetrachtung, die auch sonst dem Luc. eigen (Vgl. m. bibl. Th. § 137, b), hat aber mit dem Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus nichts zu thun und kann nur beweisen, dafs die den Seligpreisungen so peinlich conformirten Weherufe (Vgl. das νῦν v. 25 wie v. 21) eine schriftstellerische Ausführung des Lucas sind. Die Berufung auf Deut. 27, 11 ff. (Hltzm., S. 76) kann dagegen nichts besagen, weil eben Jesus in der Einleitung der Bergrede ausdrücklich und absichtlich nicht als Gesetzgeber auftritt. Vielmehr sind sie in einer ursprünglich an die μαθηταί gerichteten Rede offenbar ungehörig, weil die angeredeten Personen gar nicht zugegen sind, und konnten von Luc. nur eingeschaltet werden, weil er sie an die Unempfänglichen in dem von ihm herzugebrachten weiteren Zuhörerkreise gerichtet denkt. Vor Allem aber blickt im Ausdruck theils eigenthümlich lucanisches (wie πλήν, νῦν, ἐμπιμπλάναι, vgl. Luc. 1, 53. Act. 14, 17), theils deutliche Beziehungen auf den Wortlaut der Matthäusmakarismen hindurch. So klingt das παρακληθήσονται in παράκλησιν, das v. 21 vermiedene, bei Luc. nie wieder vorkommende πενθεῖν in πενθήσετε nach, mit dem dort substituirten κλαίειν verbunden. Auch das ἀπέχετε ist Reminiscenz an Mtth. 6, 2. 5. 16, zum Gedanken vgl. das jedenfalls lucanische Luc. 16, 25. Dagegen sind die vier übrigen Makarismen nicht etwa von Luc. weggelassen, weil sie sich nicht, wie die drei ersten, auf die äufseren Verhältnisse der Reichsgenossen beziehen

lieſsen (Vgl. selbst Ew., S. 261); denn nicht eine solche Veräuſserlichung ist der Grund der Aenderungen bei Luc., sondern die Verwandlung der Vorbedingungen für die Theilnahme am Gottesreich in eine die folgende Verheiſsung motivirende Characteristik der Reichsgenossen und diesem Gesichtspunkte würden grade jene vier vollkommen entsprochen haben. Es ist also ein Grund ihrer Weglassung nicht denkbar, und da in jenen drei grundlegenden Seligpreisungen der einleitende Gedanke vollständig abgeschlossen und bereits zu dem eigentlichen Thema der Rede (der δικαιοσύνη des Gottesreichs) übergeleitet ist, so können diese vier nur Zusätze des ersten Evangelisten sein, der damit jene Dreizahl auf die feierliche Siebenzahl vervollständigt hat. Das schlieſst natürlich nicht aus, daſs ihnen (mündlich oder schriftlich) überlieferte Aussprüche zu Grunde liegen, oder daſs sie plan- und sinnvoll aneinandergereiht sind. Aber dem Grundgedanken der Macarismen gegenüber, sofern dieselben die Einleitung zur Bergrede bilden, sind sie fremdartig, in ihrer Anlage sind sie sämmtlich den drei ersten nicht analog, und haben in Auswahl und Zahl etwas ebenso zufälliges, wie diese durch ein nothwendiges Gedankenband verbunden sind.

(V. 5.) An die Seligpreisung der Trauernden schloſs der Evangelist die der Sanftmüthigen, wahrscheinlich durch den Gedanken geleitet, daſs das schmerzliche Bewuſstsein der eignen Mängel sanft und gelassen macht gegen die Unbill, die wir von Anderen zu erleiden haben. Die Hereinziehung des Begriffs der Demuth (Vgl. bes. Thol.) beruht lediglich auf dem Doppelsinn des hebr. עָנָו und entspricht nicht dem griechischen Sprachgebrauch, der durchweg im N. T. festgehalten wird. Die den Sanftmüthigen gespendete Verheiſsung ist lediglich aus Psalm. 37, 11 entlehnt, wo bereits den frommen Duldern der Besitz des Landes zugesagt war, wenn ihre Unterdrücker im Gerichte Jehova's würden ausgerottet sein. Diese Verheiſsung konnte sich wörtlich erfüllen, wenn das Gottesreich sich in den Formen der nationalen Theokratie verwirklichte, da dann in dem seiner Vollendung vorhergehenden Gericht alle unwürdigen Glieder des Volks ausgerottet werden mussten und so die durch ihre Sanftmuth bewährten echten Israeliten allein im Besitze des Landes blieben. Da aber unser Evangelist seiner ganzen lehrhaften Tendenz nach grade darauf ausgeht, die Verwerfung des Volkes Israel als solchen zu constatiren und zu erklären, so muſs er die Verheiſsung der Psalmstelle als symbolischen Ausdruck für den Besitz des vollendeten (jenseitigen) Gottesreiches genommen haben. Dann aber tritt hier sofort aufs Klarste hervor, daſs diese Seligpreisung völlig andrer Art ist, wie die drei ursprünglichen, indem sie nicht eine Vorbedingung nennt für die Theilnahme an dem gegenwärtig sich verwirklichenden Gottesreich, sondern, ähnlich wie Luc. in seinen Macarismen, ein (freilich inneres) Kennzeichen der wahren Reichsgenossen, denen allein die selige Vollendung des Reiches zu Theil wird. Beruhen jene lediglich auf dem Wesen des Gottesreichs, wie es Jesus verwirklichen will, so beruht diese auf dem Grundgedanken der Vergeltungslehre. Denn grade jener symbolische Ausdruck für den Besitz des vollendeten Gottesreiches weckt den Gedanken, daſs man in der jenseitigen Vergeltung nur empfängt, worauf man

diesseits verzichtet hat. Während der sanftmüthige Dulder darauf verzichtet, sich sein Recht zu erstreiten, und also auf Erden nie zu Besitz und Herrschaft gelangen kann, wird er grade im Jenseits empfangen, was er hier um der Uebung der Christentugend willen drangegeben. Dagegen liegt der Gedanke an einen endlichen Sieg des weltüberwindenden Prinzips der Sanftmuth in der Geschichte (Thol.), wie an eine geistige Weltherrschaft (Ndr.) der biblischen Anschauung ganz fern, welche überall die Vollendung durch ein unvermitteltes Eingreifen Gottes bei der Wiederkehr seines Gesalbten herbeigeführt werden lässt. (v. 7.) Noch unmittelbarer ist ein reiner Ausdruck der neutestamentlichen Vergeltungslehre die Seligpreisung, welche an die dritte der ursprünglichen angeknüpft wird. Auch hier ist die Anreihung der Barmherzigen an die Hungernden und Dürstenden offenbar von dem Gedanken geleitet, dafs wer selbst das Weh des Mangels und der Entbehrung kennt und erfahren hat, auch mit Andrer Leid und Mangel Mitleid empfindet und ihm abzuhelfen bereit sein wird. Auch hier aber ist klar, dafs es sich nicht um eine Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich handelt, sondern um ein Kennzeichen der Reichsgenossen, von denen Jesus die Barmherzigkeit vor Allem gefordert hat (Vgl. 18, 33 u. m. bibl. Theol. § 25, c). Auch die Verheifsung an die Barmherzigen entspricht ganz der Art, wie Jesus in gnomologischer Zuspitzung die Aequivalenz von Lohn und Leistung hervorzuheben liebte (Vgl. a. a. O. § 32, b), und ist im Grunde nur die antithetische Parallele von 7, 2. Da auch der Reichsgenosse trotz aller Sättigung mit Gerechtigkeit (v. 6) immer noch Sünde hat und nie dem Ideal desselben vollkommen entspricht, kann er zu der Endvollendung nur gelangen, wenn die Barmherzigkeit Gottes sie trotz aller zurückgebliebenen Mängel und vielfacher Fehle ihm ertheilt (Vgl. Jac. 2, 13).

(V. 8.) Hat der Evangelist so zu den beiden letzten Seligpreisungen je eine hinzugefügt, die sich auf das der in ihr genannten inneren Zuständlichkeit entsprechende Verhalten gegen Andre bezog, so hat er zuletzt noch (wahrscheinlich aus überlieferten Gnomen Jesu) ein analoges Macarismenpaar selbstständig gebildet. Die Herzensreinheit ist schon Pslm. 73, 1 (בַּר־לְבָב) das Ideal des frommen Israeliten. Wenn nicht nur das äufsere Leben des Menschen, sondern auch das Herz, in welchem die tiefste Wurzel desselben liegt, rein d. h. von Sünden unbefleckt ist, dann ist die volle Gottwohlgefälligkeit (*δικαιοσύνη*) hergestellt. Nur in diesem umfassendsten Sinne aber kann der Ausdruck genommen werden, da seine Deutung auf die Lauterkeit und Aufrichtigkeit irgend eines Strebens (Vgl. deW.) jedenfalls eine Angabe über das Object desselben erfordern würde. Dann aber erhellt auch hier, dafs wir es nur mit einem Kennzeichen des echten Reichsgenossen zu thun haben, weil nach v. 6 erst im Gottesreich die volle *δικαιοσύνη* erlangt wird. Wie nun dem Herzensreinen schon Pslm. 24, 4 ausschliefslich das Nahen zu Gott vorbehalten wird, weil nichts Unreines in die Nähe des Heiligen in Israel kommen darf, so wird ihnen hier das Höchste verheifsen, das mit dem Nahen zu Gott gegeben ist, das Schauen seines Angesichts. Die Beziehung auf

ein inneres Schauen in voller Erkenntniſs und Gottesgemeinschaft (Thol. deW.) entspricht der neutestamentlichen Lehranschauung durchaus nicht, nach welcher, abgesehen von dem ganz eigenthümlichen johanneischen Gedankenkreise, das Schauen Gottes überall der Vollendung im Jenseits vorbehalten bleibt. Insbesondere aber wird gerade wie hier Hbr. 12, 14 das Schauen Gottes von der Vollendung der Heiligung d. h. der Entfernung aller Sündenbefleckung abhängig gemacht, weil Alles, was davon zurückgeblieben, das vollkommene Nahen zu Gott und damit sein Schauen unmöglich machen würde. Wir haben also auch hier eine Verheiſsung der Heilsvollendung für die bewährten Reichsgenossen und danach muſs denn auch die letzte Seligpreisung erklärt werden. (v. 9.) Zunächst sind in ihr die Herzensreinen zugleich als die Friedensstifter gedacht; denn es liegt kein Grund vor, dem bestimmteren εἰρηνοποιοί die jedenfalls zweifelhafte allgemeinere Bedeutung der Friedfertigkeit oder des Friedehaltens (deW. Bl.) zu geben, was doch nur eine ziemlich matte Wiederholung des mit πραεῖς Gemeinten ergäbe. Wenn aber v. 5 und v. 7 das rechte Verhalten gegen Feinde und Nothleidende genannt war, so konnte hier, dem allumfassenden Prädicat der Herzensreinheit entsprechend, kaum noch etwas anders genannt werden, als das rechte Streben für das Gemeinwohl überhaupt, das am besten gefördert wird, wenn man durch Friedestiften jede Störung des Gemeinschaftslebens wieder beseitigt. Zu solchem selbstlosen Streben ist aber nur der Herzensreine fähig, da jede Selbstsucht oder sündliche Begier, die das Herz verunreinigt, parteiisch und damit unfähig, oder beim Streit der Andern interessirt und darum unwillig zum Friedestiften macht. Mit seiner höchsten Liebe krönt aber auch Gott solche höchste Bewährung der sittlichen Vollendung; denn die Verheiſsung, ein Sohn Gottes d. h. ein Gegenstand seiner Liebe genannt und so in der höchsten Würde, welche die Gottgeliebtheit verleiht (Vgl. 3, 17. 4, 3. 6), öffentlich anerkannt zu werden, ist nur das Complement zu dem höchsten Vorrecht, Gott zu nahen und sein Angesicht zu schauen. Von beiden Seiten her vollendet sich so die Seligkeit der Gottesgemeinschaft im jenseitigen Gottesreich (Vgl. Apoc. 22, 4 mit 21, 7). [1]) Je kunstvoller somit die Anordnung dieser drei Macarismenpaare erscheint, um so gewisser ist sie ein schriftstellerisches Produkt des Evangelisten, der sie mit der grundlegenden ersten zu einer Siebenzahl absichtsvoll verbunden und somit richtig erkannt hat, daſs mit der Wieder-

1) Unsre Erklärung knüpft einfach an die aus dem AT. herkömmliche Symbolik des Sohnesverhältnisses (Vgl. m. bibl. Th. § 17, b) an, ohne irgend die entwickelteren paulinischen Gedankenreihen von der Adoption und der darauf sich gründenden Erbschaftshoffnung (Myr. Bl.) heranziehen zu dürfen. Dagegen ist an das durch 5, 45 sehr nahegelegte Moment der sittlichen Gottähnlichkeit (deW. Thol.) nicht zu denken, weil die Vorstellung Gottes als des ursprünglichen Friedensstifters ganz fernliegt und durch das paulinische ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης nicht motivirt werden kann. Somit erweist sich auch dieser Makarismus als Verheiſsung einer neuen Seite an der letzten Vollendung, in der allein der Stand der Gottgeliebtheit zur vollen Anerkennung kommen kann, und somit alle vier in ihrer Anlage als spezifisch verschieden von den drei ursprünglichen, mit denen sie der Evangelist theilweise kunstvoll verflochten hat.

holung der Grundverheifsung in v. 10, die in v. 11. 12 ihre Application und paränetische Ausführung findet, ein zweiter selbstständiger Gedankenkreis beginnt.[1])

(V. 10.) Hatte nemlich die letzte der drei ursprünglichen Makarismen den Begriff bereits genannt, welcher das Thema der Bergrede werden soll, so knüpft der zweite einleitende Gedankenkreis eben an ihn an. Ist die Trauer über den Mangel an Gerechtigkeit und das sehnliche Verlangen danach die Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich, das diese Gerechtigkeit verwirklichen will, so beruht dies zuletzt darauf, dafs an dem höchsten Gut nur Antheil erhalten kann, wer durch sein Verlangen danach zeigt, dafs er es als solches zu würdigen im Stande ist. Dafür aber giebt es noch eine ganz entscheidende Probe, wenn man nemlich um dieses Gutes willen Verfolgung leidet, also lieber irdisches Gut und Wohlsein aufgiebt, als die Gerechtigkeit. Selbstverständlich wird nemlich der, welcher seinen Mangel an Gerechtigkeit schmerzlich fühlt und nach Ausfüllung desselben sich sehnt, schon bisher mit ganzem Ernst danach gestrebt haben und darum in irgend einem Mafse immer bereits Gerechtigkeit besitzen,[2]) und je mehr einer davon besitzt, um so mehr ist es die höchste Probe für seine Werthschätzung dieses Guts, wenn er um desselben willen bereit ist, Verfolgung zu leiden. Die also bewährten Liebhaber der Gerechtigkeit werden selig gepriesen, weil ihnen das Gottesreich zu Theil wird, in welchem sie das Ziel ihres höchsten Strebens erreichen. (v. 11.) Von dieser allgemeinen Gnome wird aber die Anwendung auf die Zuhörer gemacht, die als Jünger d. h. als Anhänger Jesu schon irgendwie dem Reiche angehören, und hierin grade liegt erst das Neue dieses zweiten einleitenden Gedankenkreises. Hat der erste das Wesen des von Jesu zu gründenden Gottesreiches dahin festgestellt, dafs das höchste Gut, welches dasselbe zunächst verwirklichen will, die Gerechtigkeit ist, so hofften doch auch die Frommen in Israel, die mit dieser Auffassung übereinstimmten (Vgl. Anm. 2), dafs mit dem Kommen des Messias oder der Aufrichtung des Gottesreichs jener Zustand aufhören werde, wo der Gerechte um Gerechtigkeit

---

1) Gewifs nicht richtig ist es dagegen, mit Kienlen (Stud. u. Krit. 1848, 3) und Keim II, S. 237 ff.) von einer zweigetheilten Achtzahl oder gar mit Delitzsch von einer Zehnzahl von Makarismen zu reden.

2) Eben darum ist auch nur von *δικαιοσύνη* die Rede, während es sich v. 6 um *τὴν δικαιοσύνην* d. h die ganze volle Gerechtigkeit, das Ideal der *δικαιοσύνη* handelte (Vgl. S. 134 Anm. 1). Die dogmatische Lehrsprache des Paulus, wonach nur die volle Verwirklichung dieses Ideals *δικαιοσύνη* heifst (Vgl. m. bibl. Th. § 65. b), kennt aber das übrige N. T. nicht. Auch in der vorchristlichen Welt giebt es Gerechte und Ungerechte (5, 45), wenn auch die gröfsten unter den alttestamentlichen *δίκαιοι* noch der *τελείωσις* bedürfen (Hbr. 11, 40). Hier also handelt es sich um die Frommen in Israel, welche vom Gottesreich zuerst und vor Allem die volle Realisirung ihres religiös-sittlichen Ideals erwarten, weil sie sich schmerzlich bewufst sind, das Ziel noch lange nicht erreicht zu haben. Grade sie erscheinen schon in den Psalmen und Propheten so oft als die Unterdrückten und Verfolgten, denen Jehova in der Heilszeit zu Hilfe kommt, und auch hier wird ihnen die Theilnahme an dem in ihr sich verwirklichenden Gottesreich zugesprochen. Die Seligpreisung ist also ganz analog gebildet, wie die drei ersten, und es ist keineswegs an das vollendete Gottesreich zu denken (Kienlen), was freilich nothwendig wäre, wenn schon hier von der Gerechtigkeit der Jünger Jesu die Rede wäre, wie sie nach v. 6 erst im Gottesreich erlangt wird. Aber auf sie wird ja ausdrücklich erst v. 11 die Anwendung von der allgemeinen Gnome in v. 10 gemacht.

willen verfolgt wird (Vgl. Luc. 1, 74. 75), und dagegen die Gerechtigkeit in Israel zur Herrschaft gelangen. Darum sollen sie lernen, dafs auch den Jüngern Jesu noch diese Seligpreisung (v. 10) gilt, d. h. dafs in der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches, wie sie Jesus bringt, dasselbe noch nicht zur äufseren Herrschaft gelangt und seine Genossen auch fernerhin noch werden Verfolgung zu leiden haben. Selig seid ihr, wenn sie Euch schmähen und verfolgen, also mit Wort und That ihre Feindschaft gegen Euch beweisen, und, was dem Gerechten das Schwerste ist, alles nur erdenkliche Böse wider Euch aussagen, also Euch in allerlei Weise verleumden. Dafs es sich nemlich um ein verleumderisches Reden handelt, zeigt der Zusatz: ψευδόμενοι. Das ἕνεκεν ἐμοῦ gehört natürlich zu allen drei Verbis und steht eben darum nachdrücklich am Schlusse. Denn was die Jünger Jesu von ihren Volksgenossen scheidet, ist eben ihr Bekenntnifs zu Jesu als dem Bringer des Gottesreichs, in dem sie die Befriedigung ihres höchsten Verlangens finden, und die Masse des Volks überträgt ihre Feindschaft gegen ihn selbst auf seine Anhänger und Bekenner. (v. 12.) Wie aber Jesus sie selig preist, so sollen auch sie sich selig fühlen und jubeln. Die Begründung dieser Aufforderung weist nun aber nicht auf das hin, was sie in und mit dem von ihm gebrachten Gottesreich bereits besitzen; denn zur Stärkung in der Geduld, mit welcher der Jünger unter den leidensvollen Verhältnissen des in seiner irdischen Verwirklichung immer noch unvollkommenen diesseitigen Reiches ausdauern soll, bedarf es des Hinweises auf die absolute Vollendung desselben, wie sie im Jenseits eintritt. Da dieselbe aber nur dem zu Theil werden kann, der als ein echter Reichsgenosse sich im Thun und Leiden bewährt hat, so erscheint sie als der Lohn der hier von ihm verlangten Leistung (Vgl. m. bibl. Th. § 32). Und darum kann ihre Freude so grofs sein, weil dieser ihnen bestimmte Lohn grofs und weil er im Himmel gleichsam bereits deponirt, ihnen also ganz sicher und gewifs ist. Die den bewährten Jüngern zugedachte Heilsvollendung wird also als bei Gott (in seinem Rathschluss) bereits vorhanden und ihnen sicher aufgehoben gedacht. Dafs aber den verfolgten Jüngern ein so grofser Lohn im Himmel deponirt ist, wird dadurch begründet, dafs sie (d. h. die Gottlosen im Volke) einst ebenso verfolgt haben die Propheten, die vor ihnen gewesen sind und denen doch zugestandner Mafsen ein grofser Lohn im Himmel bereitet ist (Vgl. 10, 41). Aus dieser Parallele folgt keineswegs, dafs Jesus — auch nur zunächst (Thol.) — hier die Apostel im Auge hat; denn die Propheten kommen hier nicht ihres besondern Berufes wegen, sondern als diejenigen in Betracht, die durch ihre Erwählung zu solchem Beruf unzweifelhaft als die ihm wohlgefälligen Knechte Gottes characterisirt sind, wie es die Jünger sind und durch Jesum immermehr werden wollen.

Hier wird es ganz klar, dafs die gnomologische Form der Macarismen die ursprüngliche ist; denn unmöglich konnte der erste Evangelist aus dem an die Jünger gerichteten Ausspruch v. 11, in dem von der Gerechtigkeit gar nicht die Rede ist, die Seligpreisung der um Gerechtigkeit willen Verfolgten abstra-

hiren. Umgekehrt musste Luc., der schon 6, 20. 21 die äufsere Situation der Jünger characterisirt hatte, nun unmittelbar (mit Uebergehung von v. 10) v. 11 folgen lassen, wo erst, und zwar bereits in directer Anrede, die Verfolgung derselben zur Sprache kam. Hier bleibt also auch nicht einmal der Schein übrig, als ob das ἕνεκεν δικαιοσύνης bei Mtth. ein Zusatz des Evangelisten sei (Vgl. Hltzm., S. 176), indem ja Luc. 6, 22 das ihm in der Application an die Jünger entsprechende ἕνεκεν ἐμοῦ nicht nur aufgenommen, sondern durch den Würdenamen Jesu (τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ.) näher erläutert hat. Ganz offenbar aber sind die allgemeinen Andeutungen Jesu über die Feindschaft, die sie finden werden, nach den späteren Erfahrungen der Gemeinde näher bestimmt. Schon hören wir, dafs sie das odium generis humani geworden, dafs sie von den Juden in den Bann gethan (Vgl. Joh. 9, 22. 16, 2), und das ὀνειδίζειν der Quelle wird, vielleicht in Erinnerung an 1. Petri 4, 14. 16, dahin näher erläutert und gesteigert, dafs ihr Name, d. h. natürlich nicht ihr Personenname (Myr. Bl.), sondern ihr Christenname als etwas Böses verworfen wird, sodafs ihnen gar nicht erst ein besonderes πονηρόν nachgesagt werden darf, da es schon an sich als schlimm genug gilt den Namen Christi zu führen. Ebenso zeigt 6, 23 die bestimmtere Hinweisung auf den Tag der Verfolgung, welcher der Aor. χάρητε entspricht, die durch die Detaillirung in v. 22 veranlasste Umschreibung des οὕτως ἐδίωξαν durch das echt lucanische κατὰ τὰ αὐτὰ ἐποίουν mit dem ergänzten Subj. (οἱ πατέρες αὐτῶν), worüber natürlich das τοῖς πρὸ ὑμῶν wegfiel, und das singulare ἐν τῷ οὐρανῷ (Vgl. 2, 15. 3, 21. 22. 4, 25) die Hand des Bearbeiters. Daneben kann immerhin Einzelnes, wie das ἰδού v. 23 ursprünglich erhalten sein, wie ja umgekehrt das ψευδόμενοι Mtth. 5, 11 sehr nach einer Reflexion des Bearbeiters klingt. Dagegen rührt natürlich von Luc. der parallele Weheruf in v. 26 her, der sich aber nicht auf Jünger bezieht, welche durch Verrath an der Wahrheit die Gunst der Menschen suchen (deW. Bl.) oder auf jüdische Volkslehrer (Myr.), sondern auf die ungläubigen Reichen v. 24. 25, die von allen Menschen gelobt und geehrt werden und die doch der peinlich dem v. 23 nachgebildete Schlufs durch die Vergleichung ihres Schicksals mit dem der falschen Propheten von selbst zu Kindern des Verderbens stempelt.

(V. 13.) Wie der Evangelist an die erste Makarismenreihe eine Anzahl weiterer Seligpreisungen anschlofs, welche indirect zur Sanftmuth und Barmherzigkeit, zur Herzensreinheit und zum Friedestiften ermahnen, so knüpft er an die Seligpreisung der verfolgten Jünger noch einige Ermahnungen an dieselben, welche im Blick auf ihren hohen Beruf zur Treue in demselben ermahnen, da grade die Verfolgungen, welche sie deshalb leiden müssen, sie leicht abtrünnig oder doch untreu darin machen könnten. Zunächst nemlich sind sie das Salz der Erde. Das Salz kommt hier wohl nicht sowohl nach seiner vor Fäulnifs bewahrenden Kraft (Ew.), als nach seiner würzenden, die Speisen schmackhaft machenden Wirkung in Betracht (Bl.). So soll die Erde d. h. die Masse der Erdbewohner durch die Jünger Jesu gleichsam für Gott schmackhaft gemacht d. h. in den ihm wohlgefälligen Zustand versetzt werden (Vgl. Mrc., S. 326). In der Form einer Parabel wird nun eine Warnung, die sich daraus für die Jünger ergiebt, ihnen ans Herz gelegt. Dem, was das Salz von Natur ist und sein soll, wird nemlich der Fall gegenübergestellt, dafs das Salz fade geworden d. h. seinen Salzgeschmack

verloren hat. Das μωραίνεσθαι steht auch bei den Profanskribenten vom Geschmack der Speisen und ist daher ebenso doppelsinnig, wie unser: fade, geschmacklos, abgeschmackt. Ob dieser Fall wirklich in der Natur vorkommt, ist völlig gleichgültig; er wird nur gesetzt, um seine naturnothwendige Folge zu entwickeln, die mit der Frage eingeleitet wird, womit es dann gesalzen werden soll. Denn dafs τὸ ἅλας Subject bleibt und nicht das ἁλισθήσεται impersonell genommen werden darf (Luth.), zeigt das folgende ἰσχύει. In dieser Frage liegt bereits die Antwort, dafs es nichts Anderes giebt, womit man dem Salz die verlorene Salzkraft wiedergeben kann, da ja das Salz eben das spezifische Würzungsmittel ist. Hat es so die Salzkraft unwiederbringlich verloren, so ist es zu nichts mehr tüchtig, als hinausgeworfen von den Menschen zertreten zu werden. Da man aber nur dasjenige, was schlechterdings unnütz ist, hinauswirft und zertreten lässt, so ist die völlige Untauglichkeit des fade gewordenen Salzes mit feiner Ironie so dargestellt, dafs es nur dazu noch taugt, behandelt zu werden, wie das was gar nichts taugt. Der Sinn der Parabel ist: Wenn die Jünger Jesu — und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, aus Furcht vor der Verfolgung — dasjenige aufgegeben, worauf ihr Beruf an die Welt beruht, nemlich das Bekenntnifs zu ihm, das ihnen die Verfolgung zuzieht (v. 11), so haben sie damit ihren höchsten Beruf unwiederbringlich verloren, da ja sie, die Andre zum Bekennen Jesu anleiten sollen, nicht von ihnen dazu angetrieben werden können, und sind so überall ganz nutzlos geworden.[1])

Da durchaus kein Grund ersichtlich, weshalb Luc. diesen Warnungsspruch aus dem Context der Bergrede sollte entfernt haben, so wird er ihn eben nicht dort, sondern an der Stelle, wo er ihn bringt, in seiner Quelle vorgefunden haben, d. h. in einer Rede an die Volksmassen (ὄχλοι: Luc. 14, 25, vgl. Mrc. S. 289. Anm. 1), die, wohl grofsentheils nur durch seine Heilwunder angelockt, Jesu nachzogen und damit sich schon seine Jünger zu sein einbildeten. Ihnen setzt Jesus nun auseinander, welche grofse und schwere Sache es sei, sein rechter Jünger zu sein (v. 26. 27). An den Gleichnissen vom Thurmbau und vom Feldherrn zeigt er, wie nöthig es sei, ehe man etwas unternimmt, sich klar zu machen, welche Opfer es kosten werde (v. 28—32), und wendet dies nun auf die Jüngerschaft an, die völlige Selbstverleugnung erfordert (v. 33) und, sobald man diesen ihren Anforderungen nicht entspricht, etwas

1) Es gehört schon einer allegorisirenden Ausdeutungsweise an, wenn man von Erschlaffung der den Jüngern verliehenen Kräfte oder von geistiger Verkommenheit und Verderbnifs redet (deW. Myr.), da ja die Verdumpfung der Salzkraft nur die concrete Art ist, wie in dem einmal gewählten Gleichnifsobject der Verlust der natürlichen Bestimmung eintritt. Wenn man aber vollends das Herauswerfen und Zertreten deuten wollte, so ist das hermeneutisch ganz verkehrt. Für die practische Anwendung liegt es immerhin nahe genug, dafs der, welcher um der Feindschaft der Welt willen den Glauben verleugnet und sich der Welt gleichstellt, doch von ihr nicht als ihresgleichen anerkannt wird und zuletzt unter die Füfse kommt. Ganz ungehörig aber ist die Frage, ob der, welcher den Glauben verleugnet, nie wieder zum Glauben erweckt werden kann, da es sich hier lediglich um den unwiederbringlichen Verlust des Jüngerberufs handelt und dabei die Jüngerschaft der Welt gegenüber als Ganzes gedacht ist. Dafs der Einzelne durch Gottes Gnade und der Treugebliebenen Dienst zum Glauben und selbst wieder zum treuen Bekennen erweckt werden kann, versteht sich ganz von selbst.

völlig werthloses wird (v. 34. 35). Die Mrc. 9, 50 erhaltene Reminiscenz an unsern Spruch zeigt noch, dafs derselbe begann: Etwas schönes ist es um das Salz. Es war also eigentlich das Jüngersein (v. 33) als etwas schönes bezeichnet, wie es das Salz wegen seiner mannigfaltigen Brauchbarkeit ist, und ein eigentliches tert. comp. zwischen der Bestimmung des Salzes und der der Jünger noch gar nicht indicirt. Erst unser Evangelist hat an die Stelle dieses Eingangs die directe Deutung des Salzes auf die Jünger (und zwar in seinem Sinne wohl auf die Apostel, vgl. zu 5, 1) gesetzt, wie schon der Ausdruck ἡ γῆ von den Erdbewohnern zeigt, der der Quelle ganz fremd ist (Vgl. dagegen Apoc. 13, 12. 14, 3. 19, 2) und dem Jüngerberuf eine universale Ausdehnung giebt, der mit 10, 5. 6 in directem Widerspruch stünde. Während das δὲ καί, wie 3, 9, dem Luc. angehört, wird das ἀρτυθήσεται nach Mrc. ursprünglich und erst von Mtth. durch das pointirtere ἁλισθήσεται ersetzt sein. Hieraus erhellt dann erst, dafs das Salz als das spezifische Würzungsmittel gedacht ist, das, wenn es selbst geschmacklos geworden, seinen Werth unwiederbringlich verloren hat. So giebt der Jüngerschaft Jesu die v. 33 geforderte Selbstverleugnung erst ihre wahre Bedeutung, die, wenn sie verloren, durch nichts andres ersetzt werden kann und dies Jüngersein zu etwas ganz werthlosem macht. Die schöne Anwendung auf das Bekenntnifs zu Jesu und seine Verleugnung hat also ebenfalls erst der erste Evangelist durch den Zusammenhang, in den er den Spruch gestellt, eingetragen, zugleich aber, seiner vorausgeschickten Deutung entsprechend, die im Gleichnifs dargestellte Werthlosigkeit auf die Personen der Jünger bezogen, die doch immerhin, auch wenn sie ihren höchsten Beruf verloren haben, noch nutzbringend wirken könnten, während nach dem Originalsinn der Gnome eine Jüngerschaft, die dessen entbehrt, was sie allein wohlgefällig macht, nemlich der Selbstverleugnung, in Wahrheit etwas ganz werthloses ist. Dagegen kann ich die Ausmalung der Nutzlosigkeit des fade gewordenen Salzes v. 35 nicht für ursprünglich halten. Die feine Ironie der Wendung bei Mtth. hat etwas höchst Originelles und forderte doch leicht dazu auf, die scheinbare Incorrectheit des Ausdrucks zu entfernen und die Nutzbarkeit des Salzes auch zu dem geringfügigsten Gebrauch ausdrücklich zu negiren. Es ist weder tauglich für Land (als Düngungsmittel) noch für Mist (um seine Dungkraft zu verbessern). Auch die höchst nachdrucksvolle Art, wie ihm darum sein Urtheil gesprochen wird (Heraus wirft man es!), hat etwas Reflectirtes, obwohl auch hier nicht eine allegorisirende Deutung auf die Ausschliefsung vom Gottesreich (Myr.) intendirt sein kann, da ja bei Luc. von bestimmten Personen gar nicht die Rede ist. Doch mag in solchen Fällen allerdings die Entscheidung über die Ursprünglichkeit unsicher bleiben und darum auch darüber, ob die Rede mit den Worten schlofs: Wer Ohren hat (zu hören), der höre!

(V. 14.) An ein anderes symbolisches Bild, unter welchem der Jüngerberuf dargestellt wird, knüpft sich die Warnung vor einem zweiten Fehler, durch welchen die Jünger (nach unserm Evangelisten näher: die Apostel) ihrem Berufe untreu werden können. Ihr seid das Licht der Welt. Wie die Sonne der Welt das physische Licht spendet, so ist die Jüngerschaft bestimmt durch die Verkündigung der Heilsbotschaft der Menschheit die Erkenntnifs des Heils zu ermitteln und sie so geistig zu erleuchten. Dieser ihr Beruf bringt die Jünger allerdings in eine sehr exponirte Stellung, da in Folge seiner Ausübung alle Menschen sie

als Jünger Jesu erkennen und nun ihre Feindschaft gegen Jesum an ihnen auslassen (v. 11). Das ist der Sinn des Bildes von der Stadt, die, weil sie auf einem Berge liegt, nicht verborgen werden kann. Mit Unrecht sehen die Ausleger darin meist nur ein Pendant zur folgenden Parabel (Vgl. Myr. Bl.). Aber was bei der hochragenden Bergstadt unmöglich ist, kann nicht andeuten, was bei ihnen nicht geschehen soll, sondern nur was bei ihnen nicht geschehen kann. Hätten sie ihren Beruf an die Welt nicht, deren Licht sie sein sollen, so könnten die Jünger ihren Glauben an Jesus in ihr Inneres verschliefsen und Niemand würde sie darob anfechten; da aber ihr Jüngerberuf ein stetes Hervortreten mit ihrem Bekenntnifs mit sich bringt, so können sie das nicht. (v. 15.) Aber sie sollen es freilich auch nicht (οὐδέ), weil sie sich sonst dem ihnen gegebenen Berufe entziehen. Denn, wie das Licht bestimmt ist, dafs es leuchte, und daher nicht so placirt werden darf, dafs es nicht leuchten kann, so ist ihnen die Erkenntnifs des Heils gegeben, damit sie dieselbe Andern mittheilen, und darf daher nicht von ihnen aus Furcht vor der Verfolgung verborgen gehalten werden. Wie sie nach v. 13 ihren hohen Beruf verlieren, wenn sie sich der Welt gleichstellen, so verlassen sie ihn treulos, wenn sie sich weltflüchtig in sich selbst zurückziehen. Dies sagt aber erst die zweite Parabel; denn hier erst wird die Weise, wie man allein vernünftig (weil ihrer Bestimmung gemäfs) die Lampe behandelt, zum Gleichnifs gesetzt für das, was mit dem den Jüngern verliehenen Licht der Erkenntnifs geschehen und nicht geschehen soll. Man zündet die Lampe nicht an (was doch geschieht, damit sie leuchte) und setzt sie dann unter das Scheffelmafs (wo sie natürlich nicht leuchten kann), sondern (man setzt sie) auf den Leuchter, und dann leuchtet sie Allen, die im Hause sind. Nicht ohne Humor wird das Sinnwidrige jenes Verfahrens dadurch so drastisch dargestellt, dafs grade das in jedem Hause befindliche Scheffelmafs (Bem. den Art.) genannt wird, weil man dies sonst wohl über die Lampe deckt, um sie auszulöschen (Vgl. Thol.). Hievon wird nun schliefslich noch eine Anwendung gemacht. (v. 16.) Also d. h. wie eine auf den Leuchter gesetzte Lampe leuchte euer Licht vor den Menschen. Sie sollen also frei und furchtlos sich unter den Menschen bewegen, so dafs denselben überall die ihnen verliehene Erkenntnifs kund werden kann und mufs. Dies soll dann aber zugleich das Mittel dazu werden, dafs (ὅπως, wie 2, 8) die Menschen ihre trefflichen Werke sehen und ihren Vater in den Himmeln preisen. Dabei ist als selbstverständlich vorausgesetzt, dafs die ihnen verliehene Erkenntnifs auch treffliche Werke bei ihnen gewirkt hat; denn unmöglich kann man dies blofs auf ihre pflichtgetreue Wirksamkeit, „ihre apostolische Tugendpraxis“ (Myr.) beziehen, die ja die Menschen als solche gar nicht zu beurtheilen im Stande sind. Es bedarf auch keiner Clauseln gegen ein tugendstolzes Prunken mit seinen guten Werken; denn es wird ja ausdrücklich als weitere Absicht angegeben, dafs die Meschen wegen dieser trefflichen Werke nicht etwa sie, sondern ihren Vater im Himmel preisen. Damit ist aber wohl nicht gemeint, dafs sie Gott preisen als den, der ihnen das Licht (deW.) oder die Kraft zu

ihren guten Werken (Myr.) gegeben hat, sondern die Bezeichnung Gottes als ihres Vaters soll wohl darauf hinweisen, daſs sie den, welchen die Jünger als den Vater der Reichsgenossen verkündigen, nun nicht bloſs aus ihren Worten, sondern auch aus ihren Werken kennen lernen, in denen sie als seine rechten Kinder das Thun ihres Vaters nachbilden (Vgl. v. 45). Und hier liegt allerdings der Gedanke nahe, daſs schon dies ihr selbstloses, keine Gefahr achtendes Wirken unter den Weltkindern ein Thun ist, welches die suchende und rettende Liebe des Vaters im Himmel abspiegelt, deren höchste Offenbarung in seinem Messias sie verkündigen.

Der Mittelpunkt, um den sich die Ausführung dreht, ist offenbar die Parabel vom Licht v. 15, die schon Mrc. 4, 21 auf den Jüngerberuf bezog. Auch diese kommt aber Luc. 11, 33 im Zusammenhange einer Rede aus der apostolischen Quelle vor, wo sie eine andre Beziehung hat, und wo diese Beziehung viel zu wenig offen zu Tage liegt, um schriftstellerisch zurecht gemacht zu sein. Es ist die Rede wider die wundersüchtige Menge (Vgl. Luc. 11, 29 und dazu Jahrb. 1864, S. 84. 85). Daſs der Parabelspruch dort eine „Pflicht“ abbilde (Myr.), ist ja lediglich eine aus seiner Anwendung bei Mtth. u. Mrc. abstrahirte Voraussetzung. Aus dem, was man vernünftiger Weise mit der Lampe thut, kann ebenso gefolgert werden, was Gott mit dem Licht seiner Offenbarung thut, wie was die Jünger mit dem Licht ihrer Erkenntniſs thun sollen. Nur von jenem ist aber in dem dortigen Zusammenhange die Rede. Das Verlangen nach Wunderzeichen setzt ja voraus, daſs man ohne solche Jesum nicht erkennen könne als das, was er ist und sein will. Den Widersinn dieser Voraussetzung deckt aber Jesus dadurch auf, daſs Niemand ein Licht, das er angezündet, so placirt, daſs es nicht leuchten kann. Ebensowenig kann Gott, wenn er sich in seinem Messias offenbart, denselben so auftreten lassen, daſs er nicht von Allen erkannt werden könne als das, was er ist. In diesem Zusammenhange könnte ihm sogar der Spruch von der überallhin sichtbaren Bergstadt (Mtth. 5, 14) voraufgegangen sein, der dann nur sagen würde, wie es mit der Erkennbarkeit seiner Messianität bestellt ist, während jener sagt, warum es so ist. Jedenfalls wird auch dieser Spruch überliefert sein. Dagegen ist die vorausgeschickte Exposition des Bildes vom Licht (Mtth. 5, 14) natürlich ein Werk des Schriftstellers, der ihn, abweichend von seinem Originalsinn, auf den Jüngerberuf bezog, wie hier noch deutlicher als v. 13 die universale Fassung desselben und der Gebrauch von ὁ κόσμος zeigt, das nur in der apostolischen (paul.-joh.) Lehrsprache die Menschheit bezeichnet. Ebenso gehört die Application v. 16, die an 1. Petr. 2, 12 erinnert, in dieser Form gewiſs dem Evangelisten an, zumal die Anknüpfung ihrer Thatenpredigt an die Wortpredigt immer etwas unvermittelt bleibt, wenn auch hier ein überlieferter Ausspruch Jesu zu Grunde liegen dürfte. Bem. übrigens, wie durch diese Zusätze des Evang. auch in der zweiten Hälfte der Einleitung sich eine Siebenzahl von Sprüchen abrundet. Die Fassung des Spruchs vom Licht bei Luc. zeigt in dem lucanischen ἅψας (Vgl. Act. 28, 2), wodurch der Ausdruck zugleich periodischer wird, sowie in dem reflectirenden Zwecksatz (ἵνα-βλέπωσιν) die Hand des Bearbeiters, in dem οὐδεὶς-τίθησιν, wie in der Verdopplung der Negative eine Reminiscenz an seine Wiedergabe des Spruchs im Zusammenhange von Mrc. 4, 21 (Luc. 8, 16). Die hier genannte κρυπτή ist ein verdeckter Gang oder ein Kellerloch, in dem die Lampe nutzlos brennt, während sie unter dem Scheffelmaſs ganz verlischt.

b) Das Thema der Bergrede.

5, 17—20.

V. 17: *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι.* v. 18: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως [ἂν] πάντα γένηται.* (Luc. 16, 17: *εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.*) v. 19: *ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.* v. 20: *λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.*

V. 18: Das *αν* nach dem zweiten *εως* ist wahrscheinlich nach B zu streichen, wie in dem ganz analogen Fall 10, 23 nach ℵB. Das 9 Mal vorkommende *εως αν* hat nie Anstofs erregt, während die Emendatoren (ADLΔ) 26, 36 ohne Zweifel ein *αν* nach *εως* hinzufügen, was hier durch das vorhergehende *εως αν* doppelt nahegelegt war. Dafs das folgende *παντα* die zufällige Auslassung veranlasst hat, ist doch sehr unwahrscheinlich. — **v. 20:** Rcpt. nach 2 späteren Mjsc.: *η δικ. υμων.*

(v. 17.) Bringt das von Jesu zu errichtende Gottesreich vor Allem die Verwirklichung der Gerechtigkeit (v. 3—6), wenn man derselben sich auch nur unter Verfolgungen erfreuen kann (v. 10—12), so kann nun Jesus zu dem eigentlichen Thema seiner Rede übergehen, welche zeigen will, was er unter dieser Gerechtigkeit versteht. Dabei konnte er aber gar nicht umhin, sich prinzipiell darüber auszusprechen, wie er zu der Gesetzesoffenbarung des alten Bundes stehe; denn das Gesetz war ja recht eigentlich dazu bestimmt zu sagen, worin die Gerechtigkeit d. h. die Gott wohlgefällige Lebensbeschaffenheit bestehe (Deut. 6, 25). Und nicht wie eine Vertheidigung gegen pharisäische Beschuldigungen (Thol.), die etwa durch seine freiere Gesetzespraxis hervorgerufen sein konnten (Vgl. Keim II, S. 243), sondern wie eine Abwehr irriger Vorstellungen, die seinem Zuhörerkreise nahe lagen, leitet er seine Erklärung darüber ein mit einem: Ihr sollt nicht wähnen (Vgl. 3, 9). Freilich mufs man solche irrigen Vorstellungen nicht aus späten rabbinischen Stellen über eine messianische Gesetzesreform ableiten wollen (Myr.) oder von gesetzesstürmerischen und neuerungssüchtigen Tendenzen reden (Bl.), da sich von dergleichen doch in den geschichtlichen Kreisen Jesu nirgends eine Spur zeigt. Wohl aber musste sein Anspruch, in dem von ihm zu gründenden Gottesreich die Gerechtigkeit herzustellen, die von ihm zurückgewiesene Ansicht wecken. Grade wo das Bewufstsein von der Unzulänglichkeit der eignen Gesetzeserfüllung noch nicht tief genug begründet war, konnte jene Verheifsung leicht genug dahin verstanden werden, dafs er durch irgendwelche neue Leistungen den Willen Jehova's vollkommen zu erfüllen und sein Wohlgefallen zu erwerben lehren werde. Das aber wäre nichts Anderes gewesen, als eine Ab-

rogation der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes, und er ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen.[1]) Haben wir den Zusammenhang der ursprünglichen Einleitung mit dieser Entwicklung des eigentlichen Thema's der Rede richtig gefasst, so ist von vornherein entschieden, dafs es sich hier nicht um den gebietenden und weissagenden Inhalt des Alten Testaments (Vgl. noch Thol. Bl.), sondern lediglich um die göttliche Willensoffenbarung in ihm handelt, wie auch der zu Tage liegende Widersinn einer dem Verkündiger des Gottesreichs zuzutrauenden Abrogation der Weissagung, sowie der ganze Fortgang der Rede zweifellos bestätigt. Trotzdem bleibt das disjunktive $\tilde{\eta}$ in seinem vollen Recht; denn weder das Gesetz in seiner mosaischen Grundlage, noch seine prophetische Fortbildung will Jesus auflösen, und dafs er nicht zwischen einem Moralgesetz, das er gelten lässt, und einem Ritual- und Civilgesetz, das er aufhebt, geschieden hat, ist heutzutage wohl allgemein anerkannt. Nur eine ganz ungeschichtliche Betrachtung Jesu, die in ihm nichts Anderes sieht als einen neuen Moralprediger, kann an dieser bedingungslosen Anerkennung der vorbereitenden Gottesoffenbarung, wie sie vom Standpunkt der heilsgeschichtlichen Continuität aus nothwendig war, Anstofs nehmen oder gar in diesem Ausspruch judenchristliche Tendenzen wittern, die Jesu Stellung zum Gesetz im Parteiinteresse gefälscht haben. Er ist nicht gekommen, aufzulösen sondern zu erfüllen. Gewifs nicht blofs um die Rede feierlicher zu machen (Myr.) ist das Object weggelassen, seine Stellung zur alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung wird durch die umfassendere Aussage begründet, dafs die Absicht seiner Sendung überall nicht das Auflösen, Abschaffen, Zerstören ist. Wie es das Grundgesetz jeder gesunden geschichtlichen Entwicklung ist, nicht negirend, auflösend, revolutionär aufzutreten, sondern neuschaffend, umbildend, conservativ, so kann vor Allem der Vollender der göttlichen Heilsoffenbarung der vorbereitenden Offenbarungsstufe gegenüber nicht auflösend auftreten, sondern nur erfüllend. Auch dieses objectslose $\pi\lambda\eta\rho\tilde{\omega}\sigma\alpha\iota$ hat natürlich einen weiteren Sinn, sofern Jesus alle Heilsoffenbarungen und Heilsveranstaltungen Gottes zur Vollendung bringt, und in diesem Sinne ist auch die Erfüllung der prophetischen Weissagung, die ja ihrer Intention nach erst in der Erfüllung zur Vollendung gebracht wird, darin mit einbeschlossen, ohne dafs daraus etwas gegen die allein contextmässige Fassung der Propheten als Verkündiger des göttlichen Willens zu folgern oder gar dem $\pi\lambda\eta\rho\tilde{\omega}\sigma\alpha\iota$ ein Doppelsinn zu vindiciren wäre. Zunächst aber mufs allerdings das in diesem Gegensatz allein ausgesprochene positive $\pi\lambda\eta\rho\tilde{\omega}\sigma\alpha\iota$ auf die Willensoffenbarung

1) Im ursprünglichen Zusammenhange der Rede leitete die Erwähnung der Propheten v. 12, als der gottgesandten Ausleger und Prediger der im Gesetz verlangten Gerechtigkeit, die selbst durch ihr gottwohlgefälliges Leben grofsen Lohn erworben hatten, sehr natürlich über zu dieser Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz und zu den Propheten. Aber auch dem Evangelisten bot sich vom Schlusse seiner Einschaltung (v. 13—16) aus ein sehr natürlicher Uebergang dar; denn wenn die Jünger ihre $\kappa\alpha\lambda\grave{\alpha}$ $\check{\epsilon}\rho\gamma\alpha$ den Menschen zeigen sollen, so müssen sie freilich wissen, welche damit gemeint sind, ob die des mosaischen Gesetzes oder andersartige Leistungen.

Gottes im A. T. angewandt werden, weil davon in diesem Zusammenhange eben gehandelt wird. Einer Willenskundgebung gegenüber kennt aber der Sprachgebrauch nur Eine Art der Erfüllung, das ist ihre thatsächliche Vollstreckung, die Leistung des in ihr Geforderten, wodurch erst das Gewollte zu seiner intendirten Vollendung gebracht wird.[1]) Natürlich ist hier nicht von einer satisfactio vicaria die Rede, auch die Erfüllung des (typischen) Ceremonialgesetzes durch den Opfertod Jesu (Bl.) liegt hier wohl fern. Jesus ist gekommen, die vollkommene Gesetzeserfüllung nicht zunächst zu lehren, sondern durch sein vorbildliches Leben zur Darstellung zu bringen. Aber auch die Beschränkung der Gesetzeserfüllung auf sein persönliches Leben fordert, ja verträgt der Ausdruck nicht. Wird in dem von ihm zu gründenden Gottesreich das Ideal der Gerechtigkeit verwirklicht (v. 6) und ist diese Gerechtigkeit keine andre als die von dem (richtig verstandenen) alttestamentlichen Gesetze geforderte, so ist der letzte Zweck seiner Sendung nicht Auflösung des Gesetzes, sondern Verwirklichung der vollen Gesetzeserfüllung im Gottesreich.

(V. 18.) Die Begründung davon wird nicht nur mit dem uns schon aus der Täuferrede bekannten λέγω ὑμῖν (3, 9), sondern mit der feierlichen hebr. Betheuerungsformel אָמֵן (wahrhaftig) eingeleitet. Daſs das Vergehen von Himmel und Erde, das nach 24, 35 allerdings in Aussicht steht, keinen bestimmten term. ad quem bezeichnet, hat jetzt auch Thol. anerkannt; es ist populärer Ausdruck für die schlechthin unverbrüchliche Gültigkeit des Gesetzes. Thatsächlich kann allerdings in der neuen Welt von dem Gesetz nicht mehr die Rede sein, aber nur weil die dort hergestellte vollkommene Gottesgemeinschaft (v. 8. 9) das Bedürfniſs einer göttlichen Willenskundgebung ausschlieſst. Hier aber wird darauf nicht reflectirt, da Jesus selbstverständlich nur von den Bedürfnissen der gegenwärtigen Weltzeit redet und im Laufe derselben so wenig von einem Vergehen (עָבַר, vgl. Pslm. 148, 6. Hiob 17, 11 LXX) des geringsten Theilchens vom Gesetz die Rede sein kann, wie von einem Vergehen von Himmel und Erde.[2]) Diese Unver-

1) Die alte willkührliche Vertauschung des Wortsinns mit dem Begriff des Lehrens oder Auslegens hat die neuere Exegese einmüthig verworfen; aber weil Jesus nachher das Gesetz thatsächlich erklärt und seinen Sinn vollkommner verstehen lehrt, so hat sie immer wieder die Tendenz, dies in das Wort πληρῶσαι hineinzudeuten, obwohl nun einmal hier davon noch nicht die Rede ist. Von dem comparativen Begriff des Vervollkommnen, der doch keineswegs mit dem superlativen des Erfüllens zusammenfällt, geht deW. ohne weiteres zu der Bedeutung über: tiefer fassen, auslegen, vollkommen d. h. dem Geiste nach geltend machen, was doch etwas total andres ist, da eine Sache dadurch nicht vervollkommnet wird, daſs man sie richtig auffasst. Wortgemäſser geht Myr. von dem Begriff des Vollständigmachens aus, den πληροῦν unzweifelhaft hat, aber doch nur sofern dabei das in einer Sache liegende Maſs als ausgefüllt und so dieselbe als vollkommen realisirt gedacht wird. Dann aber müsste der abstracte Begriff der göttlichen Willensoffenbarung als Object gedacht werden, nicht aber die concrete Willensoffenbarung im Gesetz und in den Propheten. Für diese aber giebt es nur Eine Erfüllung, das ist das Thun des von Gott in seiner Willensoffenbarung Verlangten, auch nicht ein doppeltes Erfüllen in Lehre und That (Keim, II, S. 244), wobei wieder das zur Herbeiführung der Erfüllung nothwendige Lehren unhermeneutisch in den Begriff selbst hineingetragen wird.

2) Das ἴῶτα als der kleinste Buchstabe im (hebr.) Alphabet und das Hörnchen als der kleinste Schriftzug an einem Konsonanten bezeichnen steigernd in plastischer Anschaulichkeit

ginglichkeit des Gesetzes kann aber auch so ausgedrückt werden, dafs es nicht vergeht, bis dafs Alles geschehen sein wird. Das ist aber nicht wieder nur populärer Ausdruck für seine Unvergänglichkeit (Fr.: bis alles nur Denkbare geschehen sein wird) oder Hinweis auf die volle Erfüllung aller Weissagung am Ende der Tage (Ew.); denn das πάντα kann nur Alles sein, was das Gesetz fordert, jedes Jota und jedes Hörnchen eingeschlossen, und damit ist jede Einmischung der Prophetie in dieses πάντα (Vgl. Bl. und selbst deW.) ausgeschlossen. Vielmehr weist es auf die einzige Art hin, wie überall von einem Vergehen des Gesetzes die Rede sein kann, indem nemlich der in ihm enthaltene Wille Gottes geschieht (6, 10) und also zwar nicht als gebietender, aber als erfüllter (v. 17) und so erst recht in ewiger Gültigkeit fortdauert. Während der erste Satz mit ἕως mehr äufserlich die Unvergänglichkeit des Gesetzes ausdrückt, bestimmt dieser dieselbe mehr aus seinem innersten Wesen heraus. Dann werden aber die beiden Sätze nicht subordinirt (Myr.), sondern coordinirt sein. Denn dafs kein Jota des Gesetzes vor seiner Gesammterfüllung vergeht, ist nicht richtig, da ja in dem Sinne, in dem es überall vergeht, das Gesetz schon in der Gegenwart des Gottesreiches fortgehend mehr und mehr aufhört, forderndes zu sein und nur noch als erfülltes fortdauert, und da auch nach Myr. die absolute Gesammterfüllung bis ans Ende der Welt niemals eintritt, so würde, als Zeitbestimmung für den zweiten gedacht, der erste Satz schlechthin müfsig. (v. 19.) Da nach der Ausdehnung dieser Aussage auf jeden kleinsten Theil des Gesetzes das Gesetz ein Ganzes ist, in dessen Organismus alles Einzelne seine bleibende Bedeutung hat, so folgt daraus (οὖν), dafs wer eines dieser geringsten Gebote, wie sie Jesus durch ἰῶτα und κεραία characterisirt, auflöst und also die Menschen lehrt, ein Geringster genannt werden wird (v. 9) im Himmelreich. Fein wird die Aequivalenz der Vergeltung (Vgl. zu v. 7) damit angedeutet, dafs, wer sich am ἐλάχιστον vergriffen, selbst ein ἐλάχιστος werden soll in der Anerkennung der Reichsgenossen. Es ist vergeblich zu fragen, welche Gebote Jesus für die geringsten erklärt habe; denn hier wie v. 18 hebt Er eben jeden Unterschied zwischen wichtigen und weniger wichtigen auf; er kann also nur solche gemeint haben, welche der oberflächlichen Betrachtung als geringfügiger erscheinen, wobei freilich eine Polemik gegen den Pharisäismus (Thol.) hier noch ganz fern liegt, und welche doch durch ihre Bedeutung im Organismus des Ganzen völlig gleichen Werth mit allen Andern empfangen. Das Auflösen ist auch hier ein prinzipielles Abschaffen, das aber, wie das ποιήσῃ im Parallelismus zeigt, zunächst darin besteht, dafs er diese Gebote selbst nicht mehr erfüllt, und zwar nicht in

---

den geringsten Theil des Gesetzes. Hieraus folgt dann vollends, dafs man zwischen Moral- und Ceremonialgeboten nicht unterscheiden darf, freilich auch dafs Jesus bereits eine antitypische Erfüllung auch des mosaischen Rituals als das eigentliche Geschehen des in ihm offenbarten Gotteswillens in Aussicht genommen hat. Auch der Himmel als Theil dieses Weltgebäudes (ὁ κόσμος: 24, 21), daher mit der Erde unter das singularische Verbum zusammenbefasst, vergeht; nur die oberen Himmel, in welchen der göttliche Wohnsitz (3, 16. 17. 5, 12. 16), sind nicht ταύτης τῆς κτίσεως (Hbr. 9, 11) und vergehen daher nicht.

Schwachheit und Fehle, sondern in der bewufsten Absicht sie abzuschaffen, weshalb er auch Andre dem entsprechend unterweist. Die Drohung bezieht sich aber nicht auf die Ausschliefsung vom (jenseitigen) Gottesreich, nicht einmal auf einen geringeren Grad von Würde und Glückseligkeit in demselben (Myr.), sondern auf das schon hier von Jesu begründete. Denn abgesehen davon, dafs die Schrift von Graden der Seligkeit nichts weifs, kann dieselbe nicht von einem Verhalten abhängig gemacht werden, das offenbar nur auf mangelhafter Erkenntnifs beruht. Dagegen ist es natürlich, dafs der, welcher nicht die volle Einsicht hat in den Zusammenhang des ganzen Gesetzes und seine ewige Bedeutung, wer in solcher geistigen Unreife zu zerstören beginnt, statt zu bauen (Vgl. v. 17), in dem Gottesreich, in welchem das ganze Gesetz zur Erfüllung gelangen soll (v. 18), nur eine sehr geringe Bedeutung erlangen kann. Umgekehrt, wer die Vergangenheit versteht, versteht auch die Gegenwart und weifs in ihr das Richtige zu treffen. Wer also durch Thun und Lehren (des ganzen Gesetzes) an der spezifischen Aufgabe des Gottesreiches (v. 6) arbeitet, der wird grofs (an Bedeutung) genannt werden im Himmelreich. Hier, wo das Thun den Gegensatz bildet zu dem prinzipiellen λύειν, wird vollends klar, dafs auch mit dem v. 17 dem καταλύειν entgegengestellten πληρῶσαι nichts andres gemeint sein kann, als dieses Thun; und wie dort ist auch hier das Object weggelassen, weil die Bedeutung im Gottesreich ja nicht blofs von dem Verhalten zu den kleinsten Geboten, sondern von dem Thun und Lehren (des Gesetzes) überhaupt abhängt. Damit dafs so neben das thatsächliche Erfüllen des Gesetzes das dem entsprechende Lehren tritt, ist erst der Uebergang gemacht zu dem Lehren der rechten Gesetzeserfüllung, das Jesus nun selbst beginnen will als der, dem als dem Gröfsten im Gottesreich beides in erster Linie obliegt.

Dafs diese prinzipielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz mit der ganzen folgenden Gesetzesauslegung in der Bergrede bei Luc. fehlt, kann nicht beweisen, dafs er sie in seiner Quelle nicht las. Wenn er manche antipharisäische Reden Jesu beibehalten hat (Vgl. Cap. 11), obwohl er auch vieles derartige (Vgl. die Pericope vom Händewaschen und die von der Ehescheidung: Mrc. 7. 10) wegliefs, so war das nothwendig, um den Conflict Jesu mit der herrschenden Partei darzustellen und zu motiviren. Aber hier handelt es sich um eine für seine Jünger, also für Christen bestimmte Rede, und da musste ihm die eingehende Polemik Jesu gegen eine seinen heidenchristlichen Lesern unbekannte Weise der Gesetzeserfüllung, sowie die ausführliche Darlegung über die richtige Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, von welchem sie überall durch Paulus freigesprochen waren, entbehrlich erscheinen. Wenn darum Mrc. von dieser Rede auch keine Spur mehr erhalten hat, so hat Luc. in sehr characteristischer Weise wenigstens die allgemein sittlichen Sentenzen aus derselben aufbewahren wollen und diese Bruchstücke geschickt zu einem neuen Ganzen verbunden. Vor Allem aber musste ihm diese prinzipielle Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz für seine Leser mifsverständlich erscheinen, da sie als ein Widerspruch gegen die paulinische Lehre vom Gesetz aufgefasst werden konnte. Dafs er sie gelesen, zeigt ohnehin Luc. 16, 17, wo er, wie wir sehen werden, Mtth. 5, 18 in einem Zusammenhange verwerthet hat, in

welchem solches Mifsverständnifs ausgeschlossen war und in welchem in seiner Umwandlung von Mtth. 11, 13 (16, 16) noch die Verbindung von Gesetz und Propheten aus 5, 17 nachklingt. Die Form des Spruchs zeigt noch deutlich das Gepräge der Quelle und hat vielleicht in dem εὐκοπώτερόν ἐστιν - ἤ (Vgl. Mtth. 9, 5), sowie in dem πεσεῖν noch das Ursprüngliche erhalten, da die beiden ἕως immer etwas schwerfälliges haben und das Wortspiel mit dem doppelten παρελθεῖν leicht von der Hand unsers Evang. herrühren kann. Die Bedeutung des von Luc. weggelassenen ἰῶτα war nur für jüdische Leser ganz evident, und das ohnehin den Gedanken nur von einer andern Seite her ausdrückende ἕως πάντα γένηται musste fallen, da der Pauliner nach dem Context die bleibende Bedeutung des Gesetzes doch wohl etwas anders gedacht hat. Rührt aber einmal diese prinzipielle Erklärung aus der Quelle her, so wird in ihr auch v. 19 bereits gestanden haben, zumal der ἐλάχιστος im Gottesreich ganz an den μικρότερος in derselben Quelle (11, 11) erinnert, und das διδάσκειν den nothwendigen Uebergang zu der folgenden διδαχή der rechten Gesetzeserfüllung bildet. Der von der Tendenzkritik so eifrig verwerthete Einfall Gfrörer's, dafs mit dem ἐλάχιστος Paulus gemeint sei, erledigt sich von selbst dadurch, dafs niemand in dem, der Eins der kleinsten Gebote auflöst, den Apostel erkennen konnte, der nie um Stücke des Gesetzes gemarktet, sondern Christum schlechtweg für das Ende des Gesetzes und den Christen dem ganzen Gesetze abgestorben erklärt hat. Ihm aber mit dem Titel des ἐλάχιστος sein demüthiges Selbstbekenntnifs (1. Cor. 15, 9 oder gar Eph. 3, 8) im Sinne der Verurtheilung zurückzugeben, wäre in der That ein frostiger Einfall, der ohnehin dadurch, dafs die Wahl des Ausdrucks sichtlich durch das τῶν ἐλαχίστων hervorgerufen, völlig ausgeschlossen ist. Vgl. Keim II, S. 264. Anm. 1.

(V. 20.) Freilich nicht, dafs es erst durch ihn selbst und nicht durch die damaligen Volkslehrer zu einer vollkommnen Erfüllung des Gesetzes in Lehre und That komme (Thol.), kann im Folgenden begründet werden, da ja davon eben v. 19 noch nicht die Rede war. Aber unmöglich kann auch die Gedankenverknüpfung darin liegen, dafs er ein Thun und Lehren fordre, weil ohne jenes ihre Gerechtigkeit nicht besser wäre, als die pharisäische (Myr.); denn wo die Pharisäer selbst nicht thaten, was sie lehrten, kommen sie ja als Vertreter einer bestimmten Art der Gesetzeserfüllung noch gar nicht in Betracht. Hier aber soll ja grade begründet werden, wie Jesus dem Thun und Lehren des Gesetzes die höchste Bedeutung im Gottesreiche zusprechen kann, während es doch schon im gegenwärtigen Bestande der Theokratie, die in jenem erst zur Vollendung geführt werden soll, keineswegs an solchen fehlte, die um ihrer Gesetzeslehre und Gesetzeserfüllung willen die höchste Bedeutung in ihr beanspruchten. Die Schriftgelehrten waren es ja gerade, die durch ihre Gesetzesauslegung die rechte Gesetzeserfüllung zu zeigen prätendirten, während die Pharisäer als die allverehrten Muster und Vorbilder dieser Gesetzeserfüllung im Volke galten. Wenn aber Jesus sein Wort dafür einsetzt (λέγω γὰρ ὑμῖν), dafs ihre d. h. der Jünger Gerechtigkeit, wie sie durch Gesetzeserfüllung erworben wird, wenn sie Genossen des Gottesreichs sein wollen, vorzüglicher sein müsse und zwar um Vieles mehr als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so begründet er damit allerdings, dafs es das rechte Thun und Lehren des Gesetzes, wie er es meint, doch nur im Gottesreiche

giebt und darum dieses auch in ihm erst seine volle Bedeutung erhalten kann.[1]) Damit leitet Jesus dann von selbst dazu über, diese rechte Art der Gesetzeserfüllung nun auch seinerseits darzulegen. Ist es nun nach dem Wortlaut unsers Verses, der so gleichsam das Thema für die folgende Gesetzesauslegung Jesu bildet, unzweifelhaft, daſs er dort gegen die herrschende Gesetzesauslegung polemisiren will, so werden wir doch sehen, wie der Grundfehler derselben eben darin lag, daſs sie sich an den Buchstaben des Gesetzes hielt, wie es als Rechts- und Volksgesetz ein von der Sünde inficirtes Gemeinschaftsleben, nemlich das rechtlich organisirte und national beschränkte Leben des empirischen Volkes regeln und in seiner Erfüllung von Menschen überwacht werden sollte. Nur in dieser Form konnte, der alttestamentlichen Offenbarungsstufe entsprechend, der Wille Gottes im Gesetze zum Ausdrucke kommen. Die Schriftgelehrten jener Zeit, indem sie diese Form verfestigen wollten, hatten den Buchstaben des Gesetzes für sich, die Intention des Gesetzgebers gegen sich. Jesus erfüllt das Gesetz und lehrt es erfüllen nach der Norm des vollkommenen Gotteswillens, der im Gesetz bereits enthalten war, aber gemäſs der noch unvollkommenen Entwicklungsstufe der Theokratie, für welche dasselbe gegeben, in seiner Anwendung auf die concreten Verhältnisse des israelitischen Volkslebens noch nicht überall zu seinem adäquaten Ausdruck gekommen. Er will daher freilich nicht das Gesetz selbst ergänzen und verbessern (Vgl. noch Bl.), was mit seiner Erklärung über dasselbe (v. 17. 18) schlechthin unvereinbar wäre, sondern er lehrt es erfüllen, wie es im Vollendungszustande der Theokratie d. h. im Gottesreiche nach der Intention des Gesetzgebers erfüllt werden sollte. Er lehrt die Offenbarung des absoluten Gotteswillens in ihm erkennen, nicht um denselben in der Form eines neuen Gesetzes für eine neue Gemeinschaft zur Geltung zu bringen, da keine irdische Gemeinschaft, in der noch Sünde vorhanden ist, ein solches Gesetz tragen könnte, sondern um ihn als das Ziel hinzustellen, dem sich die Verwirklichung des vollkommenen Gotteswillens im Gottesreich fortschreitend anzunähern hat. Daſs dieses der Sinn der Gesetzesauslegung Jesu sei, wird die Erklärung des Einzelnen beweisen.

---

1) Bemerke das nachdrückliche Voranstehen des ὑμῶν mit Bezug auf seine Anhänger, denen er eine so hohe Bedeutung im Gottesreiche zugesagt hat, wenn sie das Gesetz thun und lehren. Der schon comparative Begriff des περισσεύειν wird durch das πλεῖον (Vgl. Mrc. 12, 43) noch gesteigert. Das zweite τῆς δικαιοσύνης fehlt nach bekannter Comp. compendiaria, die γραμματεῖς und die φαρισαῖοι sind wieder unter einen Art. zusammengefasst als die Vertreter der bisher geltenden δικαιοσύνη, vgl. 3, 7. Zu dem οὐ μή mit folgendem Conj. aor. hier wie v. 18 vgl. Mrc. 9, 1. Auffallen kann nur, daſs von der Verwirklichung dieser vollkommnen Gerechtigkeit der Eintritt ins Himmelreich abhängig gemacht scheint (οὐ μὴ εἰσέλθητε), während dieselbe nach v. 6 doch erst durch die Gabe Gottes im Himmelreich selbst verwirklicht werden kann. Aber darum schlägt nicht der Begriff des diesseitigen Himmelreichs (in der Quelle natürlich: Gottesreichs) v. 19 in den des jenseitigen über; es ist vielmehr nur das Himmelreich seiner Idee nach gedacht, in welchem diese Gerechtigkeit freilich vollkommen verwirklicht sein muſs, so daſs der Einzelne immer erst in dem Maſse an diesem Reiche Antheil erlangt oder in dasselbe eingeht, in welchem er jene vollkommnere Art der Gerechtigkeit in sich verwirklicht.

c) Die drei ersten Gesetzesworte.

5, 21—32.

V. 21: Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. v. 22: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

v. 23: ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, v. 24: ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.

v. 25: ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μήποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ. v. 26: ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.

(Luc. 12, 58: ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν. v. 59: λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.)

v. 27: ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις. v. 28: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.

v. 29: εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν. v. 30: καὶ εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

v. 31: Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. v. 32: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

(Luc. 16, 18: πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.)

V. 21: Die ältere Form ερρηθη ist in D stehend und in B nur das erste Mal eingekommen (Vgl. S. 66) — **v. 22:** Ti. schreibt fälschlich nach ℵD ραχα, obwohl Verwechslungen von z und χ bei D häufig sind (21, 20 cfr. Trg. 23, 35. Vgl. 10, 35. 36. 13, 25. 22, 44) und schon in ℵ vorkommen (1, 14. 20, 13. 27, 46). — Das εικη (DLΔ Rcpt.) ist erläuternder Zus., wie v. 11. — **v. 25:** Die Emend. verbinden ει εν τη οδω (Δ Rcpt.) als einen zusammengehörigen Begriff, vgl. zu 3, 4. — Das σε παραδω (LΔ Rcpt.) ist Wiederholung aus dem Vorhergehenden (Vgl. 1, 6), das σε παραδωσει (D) aus Luc. — **v. 27:** LΔ Rcpt. add. τοις αρχαιοις aus v. 21. — **v. 28:** Ti. lässt nur nach ℵ das abundante erste αυτην fort, die Citate der Pttr. können in solchen Fällen gar nichts beweisen, wie das Schwanken des Or. zeigt. Bem., wie Δ (Inst. Thphil.) das zweite αυτην weglässt. — Obwohl LΔ zur Aufhebung der Reflexion neigen, so scheinen doch umgekehrt die ältesten Mjsc. dieselbe auch eingebracht zu haben. Wie hier, noch B: 6, 16. 13, 24. ℵ: 2, 12. 6, 34. 24, 48. 49. Vgl. Mrc.,

S. 31. — **v. 30:** Das βληθη εις γεενναν (LΔ Rcpt.) ist nach v. 29 conformirt. — **v. 31:** Rcpt. (Δ) add. οτι recit. — **v. 32:** Das ος αν απολυση (D. Rcpt.) ist nach v. 31, wie das ο απολελ. γαμησας (B) nach dem vorhergehenden Parallelglied (Vgl. 4, 2) conformirt; ebenso das μοιχασθαι (LΔ Rcpt.) nach dem folgenden μοιχαται.

(V. 21.) Ihr habt gehört, beginnt Jesus, indem er auf die Verlesung und Auslegung des Gesetzes in den Synagogen hinweist, dafs zu den Altvordern gesagt ist: Du wirst nicht tödten. Die ablativische Fassung des Dativ (Vgl. noch Ew. Keim, S. 248) ist, auch abgesehen von der Zweideutigkeit des Ausdrucks, bei dem die dativische Fassung doch immer am nächsten lag, schon darum ganz unpassend, weil dann auf dem τοῖς ἀρχαίοις im Gegensatze zum ἐγώ der Nachdruck läge, während es doch im Folgenden (v. 27. 38. 43) sogar ganz weggelassen wird, und weil es schon der Stellung nach dem folgenden ὑμῖν entspricht. Auch heifsen die alten Gesetzeslehrer πρεσβύτεροι (Mrc. 7, 3. 5). Dann aber sind die ἀρχαῖοι nicht blofs die Zeitgenossen des Moses (Bl.), da ja im Folgenden nicht blofs mosaische Worte angeführt werden, auch nicht blofs die unmittelbaren Vorfahren des lebenden Geschlechts (B. Cr.), sondern die Vorfahren überhaupt von Alters her, die ja alle der gegenwärtigen Generation, zu der Jesus redet, entgegenstehen. Ihnen ward zunächst der Wortlaut des Gesetzes (Exod. 20, 13. LXX) vorgelesen mit dem Futurum der Gesetzessprache, dem stärksten Ausdruck für das dictatorische Verbot, das unbedingte Nachachtung voraussetzt. Diesem ward dann aber von Alters her die traditionelle Glosse hinzugefügt, dafs wer irgend getödtet haben wird, schuldverhaftet (Vgl. Mrc. 3, 29) sein soll dem Gericht d. h. seiner Strafgewalt verfallen. Es ist gar kein Grund, hier an das göttliche Gericht zu denken (Bl.), da das Wort v. 22 unzweifelhaft von dem in jeder Stadt befindlichen Lokalgericht (Deut. 16, 18) steht, welches nach Deut. 21, 19 die Criminaljustiz übte und auf Hinrichtung durch das Schwerdt erkannte. Obwohl diese Worte nicht im Gesetze standen, so enthalten sie doch nichts, was dem Sinne desselben zuwider wäre. Verbot das Gesetz den Mord, so wollte es damit allerdings nicht blofs einen Ausspruch geben über das, was sittlich unerlaubt sei, sondern, weil es als Rechtsgesetz das bürgerliche Leben des Volkes regeln wollte, musste es beabsichtigen, die hier verbotene That dem bürgerlichen Gerichte zu überweisen. Indem aber die herkömmliche Gesetzeslehre jenem Verbote nichts Anderes hinzuzufügen wusste, als diese Verweisung an die richterliche Instanz, die freilich nur die äufsere That zu ihrer Cognition ziehen konnte, nährte sie den Wahn, als ob das Verbot Gottes nur gegen die äufsere Thatsünde gerichtet sei. Diesem Wahn tritt Jesus entgegen mit seiner Antithese. (v. 22.) Ich aber sage Euch, dafs Jeder, der zürnt seinem Bruder, verhaftet sein wird dem Gerichte. Er sagt nicht, dafs dies irgendwie in dem dekalogischen Gebote liege, welches unzweifelhaft nur auf die Thatsünde geht, aber er zeigt, wie der in jenem Verbote sich aussprechende göttliche Willen erfüllt sein will, auch wenn er nach den temporellen Zwecken jener Legislation zunächst nur den Mord verbot. Und gewifs war es im Sinne des Gesetzgebers, der ja nach Exod. 20, 17 selbst jedes böse Gelüsten verbot, dafs die lieblose Gesinnung, aus welcher der Mord hervorgeht,

schon eben so strafbar ist, als dieser selbst. Als solche nemlich kommt in diesem Gegensatz selbstverständlich die Zorngesinnung in Betracht, und damit fällt von selbst das Bedürfnifs all der Clauseln fort, mit denen man das gute Recht eines heiligen Zorns, wie ihn Jesus selbst wohl kannte (Vgl. Mrc. 3, 5), gegen sein Verbot hat verwahren wollen, zumal dieser ja ohnehin nie eigentlich gegen die Person des Sünders, sondern gegen seine Sünde gerichtet ist. Diesem Bedürfnifs sollte schon das glossematische εἰκῇ dienen, das noch Bl. vertheidigt, obwohl es dazu ganz unpassend ist, da ja auch ein Zorn, der reichlichen Grund hat, sehr sündhaft sein kann. Dagegen wird die Sündhaftigkeit der Zorngesinnung dadurch noch eindrücklicher gemacht, dafs als ihr Object der Bruder bezeichnet wird. Wäre damit der Mitmensch schlechthin gemeint (Myr.), so wäre an die gemeinsame menschliche Abstammung gedacht; aber die Art, wie v. 47 das Verhalten gegen die Brüder dem gegen alle andre Menschen entgegengestellt wird, verbietet diese Abschwächung. Die angeredeten Jünger sind als Reichsgenossen (Vgl. v. 11), denen Gott als ihr Vater verkündigt wird, untereinander Brüder; und da Jesus den vollkommenen Gotteswillen verkündigt, wie er im Gottesreiche erfüllt werden soll, so kommt hier zunächst ihr Verhalten gegeneinander in Betracht, in welchem die Zorngesinnung doppelt strafbar erscheint wegen des engen Bandes, das sie verbindet. Da nun Jesus unmöglich die Zorngesinnung vor ein menschliches Gericht verweisen konnte (Pls.), in dem ja keine Herzenskündiger sitzen, aber auch gewifs nicht eine Stufenfolge göttlicher (wenn auch zeitlicher) Strafgerichte jeder einzelnen Sünde bestimmen wollte (Myr.), so kann die Verweisung des Zorns vor dasselbe Forum, vor welches die Gesetzeslehre den Mord verwies, auf Grund der natürlichen Ordnung, wonach Verbrechen gleichen Grades vor dasselbe Gericht verwiesen werden, nur den Gedanken ausdrücken, dafs die Zorngesinnung im Sinne des Gesetzgebers, wie Jesus ihn auslegt, schon ebenso strafwürdig sei, wie die Thatsünde des Mordes. Dann aber kann auch das Folgende nur an dem Instanzenzuge des menschlichen Rechtsganges veranschaulichen, wie die Aeusserung des Zornes im Schimpf- und Schmähwort noch strafwürdiger sei, als die Zorngesinnung selbst. Darum soll, wer seinem Bruder zornig das leichteste Schimpfwort zuruft, dem Synedrium verhaftet sein, d. h. dem Obergericht, das über die schwersten Verbrechen auf die schwersten Strafen erkannte. Es ist ebenso unnöthig, als vergeblich, auch für den Ausbruch des Zorns im gehässigen Schmähwort eine menschliche Strafe herausdeuteln zu wollen (Vgl. noch Thol.), zumal ja dem Parallelismus immer nicht eine Strafe, sondern nur eine noch höhere menschliche Instanz vollkommen entspräche. Eine solche giebt es nun nicht mehr über dem Synedrium; aber über dem menschlichen Gericht steht überall als letzte Instanz das göttliche, in dem nur auf Eine Strafe erkannt wird, auf das Zornfeuer Gottes in der Hölle.[1]) Damit wird freilich nicht eine Unter-

1) Wie die Steigerung der Strafwürdigkeit in dieser plastischen Weise zur Anschauung gebracht wird, so auch die Steigerung des Zornausbruchs im Wort in der Nennung des con-

scheidung von läfslichen und von Todsünden gelehrt, auch nicht auf ein Einzelvergehen die Höllenstrafe gesetzt oder Ausschluſs vom Himmelreich (Myr. Bl.); denn die Höllenstrafe, auf welche die göttliche Instanz erkennt, ist ja nur Ausdruck für den höchsten Grad der Strafwürdigkeit auf einer Stufenleiter, die mit einer der Todsünde des Mordes gleichwerthigen Sünde beginnt, also nicht mehr leichteren und schwereren Sünden ihre äquivalente Strafe zumessen will, sondern nur zeigen, wie das von den Menschen oft so leicht genommene Zorneswort vor Gott noch strafwürdiger sei als die Zorngesinnung.[1]) Da diese aber, wenn sie dem Morde gleichzuachten, schon der schwersten Strafe verfällt, so ist hier das Strafmaſs überall ein incommensurables.

(V. 23.) Soll freilich der Zorn im Gottesreiche keine Stelle mehr haben, so genügt es nicht, selbst nicht zu zürnen, wenn man Unrecht leiden muſs, man soll auch aufs Schleunigste jeden Anlaſs entfernen, durch den man den Bruder zum Zürnen verleitet hat oder verleiten kann. Um die unaufschiebbare Pflicht, sein Unrecht wieder gut zu machen, recht drastisch zu veranschaulichen, greift Jesus einen concreten Fall aus dem Leben heraus. Der Angeredete steht im Begriff, sein Opfer zum Altare hinzubringen, damit der Priester es dort opfere. Jesus setzt also allerdings voraus, daſs seine Anhänger die üblichen Opfer darbringen; denn er redet eben selbst nach unserm

creten Schimpf- und Schmähworts. Es versteht sich darum auch hier von selbst, daſs nicht das einzelne Wort, sondern die Kategorie, die es vertritt, auch nicht einmal das Wort als solches, sondern das Wort als Zornesäuſserung gemeint ist. Jesus und seine Apostel haben dieselben (23, 17: μωροί, Jac. 2, 20: κενέ) und schlimmere Worte gebraucht, ohne unter das Gericht dieses Ausspruchs zu fallen. Das ῥακά ist jedenfalls das leichte Schimpfwort des gemeinen Lebens, das am einfachsten von רִיק (leer) abgeleitet wird im Sinne von: Schwachkopf, Einfaltspinsel. das μωρέ das verurtheilende Schmähwort, das den sittlich religiösen Character des Andern herabwürdigt. Gewöhnlich erklärt man es im Sinne des alttestamentlichen נָבָל (Jes. 32, 6. Psalm. 14, 1) von der Thorheit der Gottlosigkeit; aber der Parallelismus empfiehlt es sehr an ein gleichsprachiges Wort zu denken, wie das מוֹרֶדֶת (Pls.), das den gottlosen Empörer wider menschliche und göttliche Ordnung bezeichnet (Num. 20, 24. Deut 21, 18. Psalm. 78, 8.). Zur Vorstellung der Feuerhölle vgl. Mrc. 9, 43. Der Wechsel des εἰς mit dem Dat. erklärt sich nicht bloſs aus der plastischen Vorstellung des Geworfenwerdens (Myr.), sondern aus dem Wechsel des Straforts mit dem Strafrichter: schuldverfallen an die Hölle. An die Strafe der Verbrennung oder auch nur des Hingeworfenwerdens an den Ort des Grauens (Thol.) ist nach Obigem gar nicht zu denken.

1) Eben darum schreitet ja Jesus von der Zorngesinnung zum Zornwort fort, weil es mit letzterem oft leichter genommen wird, als mit dem Zorn selbst, der wenigstens je mehr sein Affect steigt oder andauert, desto eher als sündhaft erkannt wird, während man das flüchtige Wort, in dem sich der Zorn entladet, leicht gering achtet. Und doch zeigt dieses Wort, und zwar je schlimmer es ist, desto mehr, wie der Zornige sich nicht gezügelt, sondern sich der ihn im Zorn bemeisternden Sünde immer weiter hingegeben hat. Völlig ungehörig ist also die casuistische Frage, ob nicht der brütende Zorn, dem es nur an Gelegenheit oder an Muth gebrach, sich zu entladen, schlimmer sein kann, als das im ersten Auflodern des Affects der Zunge entflohene Scheltwort; seltsam auch die Frage, warum die thätliche Mifshandlung oder der Mord selbst nicht genannt sind. Die Antwort, daſs dies unter seinen Jüngern ganz unerhört und sittlich unmöglich sei, ist ganz mifslich, da, wo einmal noch Sünde vorhanden, sich nie sagen lässt, wie weit sie im einzelnen Falle führen kann. Aber thatsächliche Mifshandlung (Vgl. v. 38) und Todtschlag verbot und bestrafte ja schon das Rechtsgesetz des alten Bundes, und die Todeswürdigkeit des Mörders war ja allgemein anerkannt. Jesus will aber die noch unerkannten Tiefen des Gesetzes als der göttlichen Willensoffenbarung aufdecken.

Evangelisten nicht zunächst zum Volk (Thol.), sondern zu den Jüngern. Wenn nun in jenem heiligen Augenblick und dort an heiliger Stätte, wo der Mensch zu ernster Selbstprüfung geneigter ist als sonst, du dich erinnerst, dafs dein Bruder etwas wider dich hat, d. h. natürlich, dafs du ihm zu feindseliger Gesinnung Anlafs gegeben, (v. 24.) so lafs dort deine Opfergabe Angesichts des Altars und gehe zuerst fort, söhne dich mit deinem Bruder aus, indem du dein Unrecht wieder gut machst und so seinem Zorn zuvorkommst oder ihn stillst, und dann komm und bringe dein Opfer herzu. Da das ὕπαγε keineswegs blofs das auffordernde לֵךְ (wohlan) ist, sondern das auffallende Fortgehen vor vollbrachtem Opfer recht plastisch malt, so gehört das, wie die Adverb. überhaupt, dem Verbum stehend folgende πρῶτον (Vgl. 6, 33. 7, 5. 13, 30) gewifs nicht zu διαλλάγηθι (Thol.), sondern zu ὕπαγε. Denn das ist ja eben die Pointe in der Wahl dieses Beispiels, dafs die sittliche Pflicht, um deretwillen Jesus so auffällig den gottesdienstlichen Act unterbrechen heifst, höher steht als die Erfüllung des Ceremonialgebotes, das solche Unterbrechung nicht gestattet. Dafs aber auch dieses nur im Sinne des alttestamentlichen Gesetzgebers geboten ist, zeigen Stellen, wie 1. Sam. 15, 22. Hos. 6, 6.[1]) — (v. 25.) Noch von einer andern Seite her aber kann die Dringlichkeit der Pflicht, sein Unrecht gutzumachen, eindrücklich gemacht werden. Sei wohlgesinnt deinem Widerpart d. h. komme ihm bereitwilligst entgegen, sobald er dich zur Zahlung auffordert oder dir irgend einen Vergleich proponirt, und zwar unverweilt. Es ist nemlich, wie aus v. 26 erhellt, der spezielle Fall gesetzt, dafs man dem Nächsten durch Vorenthaltung schuldiger Zahlung Unrecht thut und so ihn nöthigt, schliefslich zum Prozefs zu schreiten; daher das juridische ἀντίδικος, das den Klageführenden vor Gericht bezeichnet, daher die Bestimmung des äufsersten Termins, bis zu welchem man zu gütlicher Abfindung bereit sein soll, bis dahin nemlich, dafs du mit ihm auf dem Wege bist. Das „so lange als“ (deW. Bl.) wird lediglich aus der Lucasparallele eingetragen; es ist offenbar der Fall gedacht, dafs selbst noch auf dem Wege zum

1) Dagegen liegt der Gedanke, dafs das Opfer erst durch solche Gesinnung Gott wohlgefällig werde, den die meisten Ausleger hier finden, diesem Zusammenhange wenigstens völlig fern, in welchem es sich ja lediglich um die Dringlichkeit der Pflicht sein Unrecht wieder gut zu machen handelte. Der Zusammenhang ist formell und materiell ein ganz fliefsender; denn das οὖν folgert aus der Strafwürdigkeit der Zorngesinnung treffend die Pflicht, den Zorn des Nächsten zu verhüten oder zu stillen, und durch die Art, wie diese Pflicht über die gottesdienstliche gestellt wird, ordnet sich der Spruch auch passend den Antithesen gegen die herrschende Gesetzeslehre unter, die gewifs eine solche Unterbrechung des Opferacts nicht gestattete. Daraus folgt aber freilich keineswegs, dafs der Spruch ursprünglich zur Bergrede gehört hat (Myr.), da die Einschaltungen des Evangelisten doch natürlich auch durch bestimmte Ideenassoziationen geleitet und meist in wohldurchdachter Weise mit dem Vorigen verknüpft sind. Dafs der Spruch in der apostolischen Quelle stand, zeigt Mrc. 11, 25, wo eine Reminiscenz an ihn nicht zu verkennen (Vgl. Mrc., S. 377); da aber der mit ihm verbundene (v. 25. 26) der Bergrede nicht angehört hat, werden beide hier zur weiteren Ausführung der knappen Erörterung über das 5. Gebot eingefügt sein, und in der That wird doch in diesem Zusammenhange der an und für sich schon jedem Beleidiger obliegenden Pflicht, sein Unrecht wieder gutzumachen, in der Rücksicht auf die Abstellung des Zorns beim Beleidigten ein zu einseitiges Motiv untergelegt. Aber in welchem Zusammenhange der Spruch auch ursprünglich stand, jedenfalls wird seine Intention nicht gewesen sein, die rechte Art des Opferns zu lehren, sondern jene Pflicht einzuschärfen.

Richter der Gläubiger einen Vergleich anbieten könnte und auch in diesem letzten Augenblick der Schuldner noch sofort bereitwillig darauf eingehen soll, so dafs das ἕως ὅτου anders wie das ἕως οὗ (1, 25), nemlich einschliefslich steht. Der Grund liegt nahe: damit nicht etwa, wenn ihr am Ziel dieses Weges angelangt seid und so auch dieser letzte Augenblick vorübergegangen, dich überliefere der Widerpart dem Richter und der Richter dem Gerichtsdiener und du wirst in einen Kerker (das Schuldgefängnifs) geworfen werden. (Bem. den Uebergang aus dem Conj. aor. ins Fut., wodurch das traurige Endresultat selbstständig und somit nachdrucksvoller hingestellt wird.) (v. 26.) Wahrlich, ich sage dir (v. 18), du wirst gewifs nicht von dort herausgehen (in Freiheit gesetzt werden), bis dafs du den letzten Quadrans (Vgl. Mrc. 12, 42) bezahlt haben wirst. Ob dieser schon durch das ἄν als von Umständen abhängig bezeichnete Zeitpunkt eintreten wird oder nicht (Myr.), sagt der Ausdruck gar nicht. Wie schon durch die plastische Ausmalung der einzelnen Momente in v. 25, so wird auch hiedurch nur hervorgehoben, dafs dann die strengste Gerechtigkeit ihren unbeugsamen Lauf hat, während jeder rechtzeitige Vergleich dem Gläubiger immer noch bessere Aussichten eröffnet. Die Versuche Aelterer, den ganzen Spruch allegorisch zu fassen, die schon durch den Anschlufs desselben an ein ganz concretes Beispiel aus dem gemeinen Leben (v. 24), sowie durch ihre haltlose Willkühr verurtheilt werden, verwerfen die neueren Exegeten, aber die halballegorische Fassung, bei der noch Thol. Myr. stehen bleiben, ist ebenso unhermeneutisch. Es kann nicht das Verhältnifs von Kläger und Beklagtem eigentlich und das von Schuldner und Richter bildlich genommen werden in einem Spruch, der durchweg dasselbe Schuldverhältnifs ganz der Natur der Sache entsprechend durchführt; von einem strengeren Richter im Himmel, der über dem irdischen Richter steht (Keim, S. 105), ist so wenig die Rede, wie von unbereutem Zorn (Thol.). Wie der Spruch hier steht, ist er zwar keine durch den Zustand der römischen Gerichte gebotene Klugheitsregel für säumige Schuldner (Vgl. Pls.), da ja das ihm zu Grunde liegende Schuldverhältnifs immer nur zur Exemplification gehört; aber doch eine Empfehlung der v. 23. 24 als höchste religiöse Pflicht geforderten Bereitwilligkeit, sein Unrecht wieder gut zu machen, durch eine argumentatio ad hominem, welche zeigt, wie man schon im gemeinen Leben bei solchem Verhalten besser fährt, als wenn man wartet, bis man der strengen Gerechtigkeit verfällt.

Es ist mifslich darauf zu reflectiren, ob eine solche Beweisführung Jesu würdig war, der ja überall in das volle bunte Leben hineingriff, um ihm Weisungen für das höhere (religiös-sittliche) Leben zu entnehmen; aber immer hat es etwas mifsverständliches, wenn ein solches halbparabolisches Beispiel sich ungeschieden an ein solches reiht, welches eine ganz directe Weisung in sich trägt. Um so gewisser wird es ursprünglicher sein, wenn wir den Spruch Luc. 12, 58. 59 als eigentliche Parabel finden, die viel zu tiefsinnig und deren Zusammenhang viel zu wenig durchsichtig ist, um schriftstellerische Reflexion zu sein. In einer eignen kleinen Rede an die Volksmassen weist Jesus auf die

Wetterzeichen hin, die sie richtig zu deuten verstehen, um sie dann als Heuchler zu schelten, wenn sie, die das Angesicht der Erde und des Himmels zu beurtheilen verstehen, sich anstellen, als könnten sie die Bedeutung der Gegenwart nicht beurtheilen, die mit der Erscheinung des Messias das Gericht in nahe Aussicht stellt und so aufs dringendste zur Buſse auffordert (v. 54—56). Dann aber geht er mit der Frage, warum sie nicht von sich selbst (d. h. ohne sich von ihren pharisäischen Führern irre führen zu lassen) beurtheilen, was recht ist, d. h. was Gott in dem gegenwärtigen Zeitpunkt von ihnen verlangt (v. 57), zu der Parabel über, die, sich an ihren gesunden Sinn wendend, an einem Bilde aus dem gemeinen Leben ihnen die Bedeutung dieser Zeit und was sie von ihnen verlangt nahe legt. Wie der Schuldner sich bei Zeiten mit seinem Gläubiger abfindet und es nicht auf den Prozeſs ankommen lässt, damit er nicht der strengen Gerechtigkeit verfalle, so soll das Volk die Buſsfrist nutzen, die ihm noch gegönnt ist, und den von dem Messias gewiesenen Weg des Heils betreten, um sich mit Gott zu versöhnen, ehe sein strenges Gericht hereinbricht. Die Annahme einer Wiederholung des Wortes (Myr.) ist bei der groſsen schriftstellerischen Uebereinstimmung (Bem. das ἐν τῇ ὁδῷ, ἀντίδικος, μήποτε, den Uebergang aus dem Conj. aor. ins Fut. und den ganzen v. 59) ganz undenkbar. Im Wortlaut ist das ἐπ' ἄρχοντα sicher ein Zusatz des Luc., der den nachher genannten κρίτης ausdrücklich als obrigkeitliche Person bezeichnet, das δὸς ἐργασίαν (Bem. den Latinismus und vgl. zu ἐργ. Act. 16, 16. 19. 19, 24. 25) ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ (Vgl. Act. 19, 12) erläuternde Umschreibung des ἴσθι εὐνοῶν, das κατασύρειν (Vgl. Act. 8, 3. 14, 19. 17, 6) malerische Ausführung der unbarmherzigen Behandlung, wie die Reduzirung des Quadrans auf seine Hälfte (Bem. das steigernde καί) eine Steigerung der Unerbittlichkeit. Dagegen muſs das ὑπάγεις, das Luc. nicht nur selbst nicht braucht, sondern sonst fast consequent vermeidet, in der Quelle gestanden haben, und so wird auch das (zeitliche) ὡς ursprünglich und vom ersten Evangel. durch das ihm so geläufige ἕως (Vgl. zu v. 18) ersetzt sein, wie denn das ταχύ (Vgl. 28, 7. 8) sicher von ihm herrührt. Demnach war in der Quelle der Deutung entsprechend der Gang zum Richter gleich als der Zeitpunkt genannt, während dessen es höchste Zeit ist, sich mit dem Gläubiger zu vergleichen („Wenn du dahingehst mit deinem Widersacher, sei ihm auf dem Wege wohlgesinnt!) und erst in unserm Evang. ist die Ermahnung verallgemeinert, so daſs er nur als der äuſserste Termin genannt wird, bis zu dem man immer bereit sein soll, unverweilt dem Widerpart zum Ausgleich die Hand zu bieten.

(V. 27. 28.) Ein ganz analoger Fall, wie beim fünften Gebote, tritt nun beim sechsten ein. Hier verweist Jesus einfach darauf, daſs sie den Wortlaut von Exod. 20, 14 (LXX) gehört haben, und zeigt damit, wie sich die traditionelle Gesetzeslehre darauf beschränkte, auf Grund desselben die Thatsünde des Ehebruchs zu verbieten, die natürlich das Rechtsgesetz des alten Bundes allein zur Cognition ziehen und bestrafen konnte (Vgl. Lev. 20, 10). Aber hier ist es erst recht klar, wie es nur im Sinne des Gesetzgebers (Vgl. Exod. 20, 17) geschieht, wenn Jesus jedes Sichhingeben an die ehebrecherische Begierde für ebenso sündhaft erklärt, als den Ehebruch selbst. Mag sein, daſs die erste Regung der Begierde nicht in des Menschen Macht steht und daher nicht der bewuſsten Thatsünde gleichgestellt werden kann; aber wo der Blick der Begierde folgt, ihr zu

Liebe gleichsam sich auf ein Weib richtet, da ist der Mensch eingegangen in die sich in ihm regende ehebrecherische Lust.[1]) Und wie v. 22 die erste Regung der Gesinnung, aus welcher der Mord hervorgeht, dadurch der Thatsünde gleichgewerthet wurde, dafs Jesus sie gleicher Strafe würdig erklärte, so erreicht er hier dasselbe dadurch, dafs er schon diesen begehrlichen Blick als Ehebruch qualificirt, wenn derselbe auch erst im Herzen vollzogen ist. Gedacht ist aber unzweifelhaft ein verheiratheter Mann, der seine Ehe durch das begehrliche Blicken nach einem andern Weibe bricht, wobei es dann völlig gleichgültig ist, ob dieses Weib verheirathet ist, wie man ohne allen Grund gewöhnlich annimmt, oder unverheirathet. Denn von einer Verführung zum Ehebruch kann ja nicht die Rede sein, wo es erst bis zum begehrlichen Anschauen gekommen, vielmehr ist dies nur darum ein Ehebruch, den der Ehemann im Herzen mit einem andern Weibe getrieben, weil es bereits die volle Untreue gegen das eigene Weib involvirt, bei der es oft lediglich von Umständen abhängt, ob es zur Thatsünde kommt.

(V. 29. 30.) Auch an die Erklärung des 6., wie an die des 5. Gebots (v. 24—26), knüpft der Evangelist einen Spruch an, der ganz ähnlich wie dort, nachdem die ehebrecherische Begierde überhaupt verboten ist, den Fall ins Auge fasst, wo dieselbe doch einmal erregt ist. Den ursprünglichen Zusammenhang dieses Doppelspruchs habe ich bereits zu Mrc. 9, 43—48 (vgl. S. 324) nachgewiesen, und wir werden ihn in demselben 18, 8. 9 wieder begegnen. In ihm waren ursprünglich die rechte Hand und das rechte Auge lediglich Symbole des Unentbehrlichsten und Theuersten, das entschlossen aufgeopfert werden mufs, wenn es (einer Falle gleich, die das Thier verleitet, in sein Verderben zu gehen) uns zur Sünde verleitet (*σκανδαλίζει*). Die energische Aufforderung, Auge und Hand nicht nur auszureifsen und abzuhauen, sondern auch von sich zu werfen, wie man es sonst nur mit dem Nutzlosesten und Gleichgültigsten thut (Vgl. v. 13), wird dadurch begründet, dafs es ein augenscheinlicher Nutzen ist, wenn Eins der Glieder zu Grunde geht und nicht (wie es der Fall wäre, wenn man sich durch das verschonte Glied zur Sünde verleiten liefse) der ganze Leib in die Hölle kommt. Dabei ist nicht an leibliche Höllenqualen gedacht, sondern der Verdammte, der bei Leibesleben von dem nahenden Gerichte ereilt wird, verfällt mit Leib und Seele der Hölle (10, 28). Da aber die Hölle der Ort ist für die dem definitiven göttlichen Zorngericht Verfallenen (Vgl. v. 22), so hat der dort von

1) Dafs das *πρός* weder sprachlich noch sachlich die Folge bezeichnen kann (so dafs), liegt am Tage. Die herrschende neuere Erklärung nimmt es von der Absicht; aber ein Anschauen des Weibes, welches die Absicht hat, wollüstige Begierde zu nähren oder gar zu entzünden (und nur das letztere stünde eigentlich da), wäre nicht ein Anfang der Sünde, sondern ein Zeichen des höchsten Raffinements derselben. Dafs *πρός* c. Acc. heifst: mit Rücksicht auf, in Gemäfsheit von, zeigt 19, 8. Luc. 12, 47, und dafs es das mit dem Inf. nicht heifsen könne (ohnehin eine völlig willkührliche Behauptung), widerlegt Luc. 18, 1, wo ganz dieselbe Bedeutung zum Grunde liegt (mit Bezug darauf dafs etc.). Der Acc. nach *ἐπιθυμεῖν* gehört der späteren Gräcität an (Vgl. Exod. 20, 17 LXX). Zu *μοιχεύειν τὴν γυναῖκα*, mit einem Weibe Ehebruch treiben vgl. Lev. 20, 10 LXX.

dem Feuer dieses Zorns verzehrte Leib keine Auferstehung zu hoffen und die Seele bleibt der ewigen Qual des leiblosen Zustandes verfallen (Vgl. m. bibl. Theol. § 34, d).[1]) Wie Mrc. 9, 43 zeigt, stand der Spruch von der Hand ursprünglich voran, in welchem auch das δεξιά durch Voranstellung betont ist, weil wirklich die rechte Hand die unentbehrlichste (Vgl. Exod. 29, 20) ist, während im Parallelspruch das Auge als das neugewählte Symbol betont war, wenn auch hier, wie 1. Sam. 11, 2. Schrj. 11, 17, das rechte Auge das Theuerste bezeichnete. Unser Evangelist hat den Spruch vom Auge vorangestellt, weil v. 28 vom Sündigen durch den begehrlichen Blick die Rede war; allein eben durch diese Anknüpfung entstehen erst die Schwierigkeiten, welche die Exegese hier stets gefühlt und nie vollkommen beseitigt hat. Denn als dasjenige Glied, durch welches der Mann zum sündhaften Blicken nach einem andern Weibe verleitet wird, könnte nur das wirkliche Auge gemeint sein und nicht das Auge, sofern es Symbol des Theuersten ist, und doch würde dazu die Hervorhebung des rechten Auges gar nicht passen. Vor Allem aber müsste man dann consequent an ein wirkliches Ausreifsen des Auges denken (Fr.), das Thol. wenigstens auf den äufsersten (nie vorkommenden) Fall einschränken will; denn nur an die Gebrauchsenthaltung (Olsh.) oder an leiblich wehethuende Enthaltsamkeit (Keim, S. 252) zu denken, ist willkührliche Abschwächung, und das Organ der Lust für die Lust selbst zu nehmen (deW.) verbietet schon der Begründungssatz. Und doch ist, von allem Andern abgesehen, klar, dafs mit dem Opfer Eines Auges und Einer Hand die Gefahr der Verführung zum Ehebruch noch gar nicht beseitigt wäre. Daraus folgt aber nur, dafs der Spruch in diesem Zusammenhange nicht ursprünglich sein kann (Vgl. zu Mtth. 18, 9).

(V. 31.) Vielmehr folgte in der Quelle auf die Erläuterung des 6. Gebotes selbst gleich die Erklärung Jesu über einen Zusatz in Betreff der Ehescheidung, welchen die traditionelle Gesetzeslehre wohl dem auf die Heilighaltung der Ehe bezüglichen Gebot anzufügen pflegte. Daher auch die kurze Einführung eines noch nachträglich zu besprechenden Punktes mit dem metabat. δέ. Es ist aber gesagt worden: Wer irgend entlassen haben wird (durch mündliche Erklärung) sein Weib, der soll ihr geben einen förmlichen Abschied (nemlich vermittelst eines βιβλίον ἀποστασίου, vgl. Mrc. 10, 4). Unzweifelhaft hatten die Gesetzeslehrer auch hier den Wortlaut des Gesetzes für sich; denn Deut. 24, 1 verlangt wirklich nur, dafs der Mann die vollzogene Scheidung rechtskräftig mache. Man sagt zwar, sie hätten das Gesetz durch Weglassung des Scheidungsgrundes ver-

1) Das ἵνα ist reine Umschreibung des Subjectssatzes (Vgl. zu Mrc. 9, 30, S. 313), weil die Beibehaltung der Finalbedeutung (Myr.) einen ganz schiefen Sinn ergiebt; denn das Verderben des Gliedes ist durchaus nicht die Absicht bei der Aufopferung desselben, sondern nur die allerdings nothwendige Folge, die, so schwer und schmerzvoll sie ist, doch als nutzenbringend erscheinen kann, weil sie mit der Bewahrung vor dem (sonst unvermeidlichen) Verlust des ganzen Leibes verbunden ist. Bem. noch, wie die Vorstellung des Geworfenwerdens in die Hölle wechselt mit der des Fortgehens zur Hölle, das natürlich durch den göttlichen Urtheilsspruch veranlasst gedacht ist, und wie γέεννα, ganz wie ein Nom. propr. behandelt, artikellos steht.

stümmelt (Vgl. noch Myr.), aber das עֶרְוַת דָּבָר, worüber die damaligen Schulen stritten, ist auch bei der strengsten Auslegung so dehnbarer Natur und so ganz dem subjectiven Befinden des Mannes überlassen, dafs er zuletzt sich doch scheiden konnte, sobald er es für nöthig hielt, vorausgesetzt dafs er die gesetzlichen Formalien erfüllte, weshalb auch im Scheidebrief der sogenannte Scheidungsgrund gar nicht einmal erwähnt wurde. Wie Jesus dies ansah, wissen wir aus Mrc. 10, 5. Mit Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit des Volkes, nach welcher nun einmal Scheidungen vorkommen, hatte der Gesetzgeber dieselben in gesetzliche Formen gebracht, ohne damit jene Thatsache zu billigen oder gar ausdrücklich die Scheidung zu gestatten. Den ursprünglichen Willen Gottes, wie er nicht durch den Thatbestand des sündhaften menschlichen Gemeinschaftlebens in seiner Durchführung beschränkt wird, fand Jesus bereits in der Schöpfungsgeschichte ausgedrückt, und dieser deutet auf Unauflöslichkeit der Ehe (Mrc. 10, 6—9). Hier lässt er mit Absicht die Frage, wie es sich mit jener angeblichen Gestattung der Ehescheidung verhalte, ganz dahingestellt. Und doch ist es dieselbe Unauflöslichkeit der Ehe, welche er auch hier Behufs der vollkommenen Gesetzeserfüllung zur Geltung bringt; (v. 32.) denn wenn er die Wiederverheirathung Geschiedener für Ehebruch erklärt, so sagt er damit nur, dafs die vor Menschen geschiedene Ehe vor Gott noch fortbestehe. Ich aber sage Euch, dafs jeder der entlässt sein Weib, aufser wenn Hurerei Beweggrund (Vgl. Act. 10, 29) ist, sie zum Ehebrechen veranlasst und dafs, wer irgend eine Entlassene geheirathet haben wird, die Ehe bricht. Die *πορνεία* irgend wie bildlich zu fassen, ist natürlich reine Willkühr, aber auch die Beschränkung derselben auf vor der Ehe getriebene Unzucht (Pls.) hat in dem Wortlaut keinen Grund, da *πορνεύειν* zweifellos auch von dem unzüchtigen Treiben des Eheweibes gesagt wird (Vgl. Hos. 3, 3. Amos 7, 17 LXX). Das scheinbar genauere *μοιχεία* ist offenbar vermieden, weil es im Zusammenhange wiederholt in uneigentlichem Sinne gebraucht war und hier Alles darauf ankam, die fleischliche Vermischung mit einem Andern als solche zu bezeichnen. Von einem Ehescheidungsgrunde, aus dem man analogisch noch andre ableiten könnte (Vgl. deW.), ist freilich auch hier gar nicht die Rede. Ein Eheweib, das mit einem Andern Unzucht getrieben, hat ihrerseits bereits die Ehe gebrochen, deren Wesen in der völligen und darum ausschliefslichen Gemeinschaft Eines Weibes mit Einem Manne besteht (Mrc. 10, 8). Ueberall, wo dieser Fall nicht vorliegt, ist es daher der Mann, der, indem er das Weib entlässt und ihm dadurch das Recht zur Wiederverheirathung giebt, macht, dafs sie die in Gottes Augen fortbestehende Ehe mit ihm durch Eingehung einer neuen bricht. Ebenso aber bricht der die Ehe, welcher eine Entlassene heirathet, indem er sie, die in Gottes Augen noch des Andern Weib ist, zur Ehe nimmt. Hier kann von jenem Ausnahmefall, den noch Myr. vorbehält, kaum die Rede sein, weil eine um Ehebruchs willen Entlassene gar nicht mehr in einem vor Gott bestehenden Eheverhältnifs steht, das gebrochen werden könnte. Ist nur die Unerlaubtheit der Wiederverheirathung erkannt, so ist, auch wo die mensch-

liche Sünde bis zur Entlassung des Weibes geführt hat, immer noch der Weg zur Wiederversöhnung offen und so der Erfüllung des vollkommenen Gotteswillens, welcher die Unauflöslichkeit der Ehe verlangt, Raum gemacht.

Mit Unrecht hat man auf Grund von Mrc. 10, 2 behauptet, dafs dieser Ausspruch hier nicht ursprünglich sein könne (Bl. Hltzm., S. 176); vielmehr setzt die Frage der Pharisäer, wenn sie eine versucherische genannt wird, voraus, dafs man einen Ausspruch Jesu gegen das geltende Scheidungsrecht erwartete (Mrc., S. 330), dafs also Jesus sich in diesem Sinne bereits ausgesprochen hatte, und erst Mrc. hat der dortigen Verhandlung über die Ehescheidung den Spruch gegen die Wiederverheirathung hinzugefügt, aber ihn ausdrücklich als ein Wort an die Jünger bezeichnet (v. 10. 11, vgl. S. 333), wie er in der Bergrede erscheint. Dafs Luc. ihn in diesem Zusammenhange las, wird vollständig klar aus Luc. 16, 18, wo er den einzigen Spruch, den er, wie Plus (1. Cor. 7, 11), aus der Erklärung der drei ersten Gesetzesworte aufbehalten hat, unmittelbar mit der prinzipiellen Erklärung Jesu über seine Stellung zum Gesetz (v. 17 = Mtth. 5, 18) verbindet. Dann aber wird, wie schon der mit Mtth. übereinstimmende Eingang zeigt, Luc. auch die ursprüngliche Form des Spruchs (bis auf das ihm so geläufige ἑτέραν statt ἄλλην und das erläuternde ἀπὸ ἀνδρός) erhalten haben, weil auf sie allein auch die Wiedergabe des Spruchs bei Mrc. führt. Selbst das activische μοιχεύειν (das dem vom Weibe gebräuchlichen μοιχευθῆναι noch zu Grunde liegt) möchte ich jetzt (anders Mrc., S. 334. Anm.) im Zusammenhange mit Mtth. 5, 28 festhalten, da das gewöhnlichere μοιχᾶσθαι unserm Evangelisten so nahe lag, wie dem Marc. Dann ist aber die Variation, wonach im ersten Falle der Mann nicht erst durch Wiederverheirathung die Ehe bricht, sondern schon durch Entlassung des Weibes dasselbe zum Ehebrechen verführt, eine Reflexion des Evangelisten, welcher das Verbot der Entlassung directer ausgesprochen haben wollte, als es in diesem Zusammenhange die Absicht Jesu war, und erst dadurch ist er veranlasst, den sogenannten Ehescheidungsgrund hinzuzufügen, der bei der ursprünglichen Form und Intention des Spruches im ersten Gliede so wenig eine Stelle hatte, wie im zweiten. Dafs der Evangelist den bei seiner Fassung des Spruches allerdings durchaus richtigen, aber ganz selbstverständlichen Ausnahmefall hinzufügte und nicht in seiner Quelle fand (Myr.), folgt schon daraus, dafs er ihn 19, 9 zwar ebenfalls einfügt, aber in ganz andrer Form.

d) Die drei andern Gesetzesworte.

5, 33 — 48.

V. 33: *Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου.* v. 34: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ·* v. 35: *μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως·* v. 36: *μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν.* v. 37: *ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστίν.*

v. 38: *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.* v. 39: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην.* v. 40: *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον·* v. 41: *καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.* v. 42: *τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.*

v. 43: *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.* v. 44: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς·* v. 45: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.* v. 46: *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι οὕτως ποιοῦσιν;* v. 47: *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* v. 48: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.*

(Luc. 6, 27 — 36.)

v. 29: *τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.* v. 30: *παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.*

(v. 31 = Matth. 7, 12.) — —

v. 27: *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς,* v. 28: *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.* —

v. 35: *πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες· καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς.* — —

v. 32: *καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν.* v. 33: *καὶ [γὰρ] ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.* v. 34: *καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανίζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα.* — —

v. 36: *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.*

V. 36: Zu der Verbindung des zusammengehörigen *λευκην η μελαιναν* (*Δ* Rcpt.; in andrer Weise bei D) vgl. 3, 4. — **v. 37:** B liest *εσται.* — **v. 39:** ℵ liest *αντισταθηναι.* — Die Verwechslung des Präs. und Fut. (DL*Δ* Rcpt.: *ραπισει*) ist namentlich bei D sehr häufig, das *επι* (DL*Δ* Rcpt.) ist aus Luc. — Ohne Grund lässt Ti. nach ℵ das neben dem *σε* ganz abundante *σου* fort, zumal ℵ, der Luc. nach Mtth. conformirt, auch hier den dortigen Ausdruck (ohne *σου*) im Auge gehabt haben kann. Die Voranstellung des *σου* (L*Δ* Rcpt.) ist aber kaum ursprünglich, da B eher zur Voranstellung des Gen. neigt (18, 31. 20, 13. 34. 23, 30). — **v. 42:** Das *διδου* (L*Δ* Rcpt.) ist aus Luc., ebenso die Zusätze der Rcpt. in **v. 44:** *ευλογειτε τους καταρωμενους υμας καλως ποιειτε τους μισουντας* (Unc.: *τοις μισουσιν*) *υμας* (DL*Δ*). Die Umstellung der Sätze kann dagegen gar nichts entscheiden, da das *και προσευχεσθε* zuerst den Gedanken an das *ευλογειτε* weckte; das von denselben Zeugen aus Luc. eingetragene *επηρεαζοντων υμας και* lässt Myr. selbst fort. **v. 47:** Das *τελωναι* und *ουτω* (L*Δ* Rcpt.) ist nach **v. 46** conformirt, wo also *ουτως* (DZ) zu lesen ist. Das erste *το αυτο* (ℵBL*Δ* Rcpt. Ti.) ist nicht sowohl aus v. 47, sondern aus Luc. v. 33. Die Verschieden-

heit mufs aber das Ursprüngliche gewesen sein, da sich sonst die Aenderung in *ουτω* (v. 46 bei DZ, v. 47 bei LΔ) nicht erklären lässt. Vgl. 27, 44, wo keiner geändert hat. — **v. 48:** Das *ωσπερ* (DΔ Rcpt.) setzen die Emendatoren gern für das einfache *ως* (Vgl. 6, 5. 16. 24, 38), das *εν τοις ουρανοις* (DΔ Rcpt.) ist aus v. 45.

(V. 33.) Dafs die volle Formel aus v. 21 wiederkehrt, dazu mit einem *πάλιν*, welches ausdrücklich hervorhebt, dafs es noch andre Gesetzesbestimmungen gebe, die einer Erklärung über ihre vollkommene Erfüllung bedürfen, zeigt, dafs hier eine neue Reihe von Sprüchen anhebt, die Jesus selbst von der ersten unterschieden haben will. Galt es beim 5. und 6. Gebot nur von der Thatsünde auf die böse Lust zurückzugehen, der sie entspringt, wobei das Verbot jener selbst unangetastet bleibt, oder bei der Entlassung des Weibes nur indirect die Unauflöslichkeit der Ehe durch das Verbot der Wiederverheirathung zu wahren, so handelt es sich hier zunächst um die gesetzliche Regelung von Verhältnissen, die den sündhaften Zustand des menschlichen Gemeinschaftslebens voraussetzen, die also im Gottesreiche überhaupt wegfallen müssen, wenn in ihm der vollkommene Gotteswille verwirklicht wird. Da dies Ideal aber in der irdischen Verwirklichung des Gottesreiches nie völlig realisirt wird, so ist von vornherein klar, dafs die Aufhebung dieser gesetzlichen Bestimmungen in keinem irdischen Gemeinschaftsleben unmittelbar eintreten kann, dafs vielmehr die ihnen entgegengesetzten Forderungen Jesu nur das Ziel bezeichnen, welches der Einzelne, soweit er es unter den gegebenen Verhältnissen kann, Behufs der vollen Realisirung des Gottesreiches anzustreben hat. Dagegen ist es eine sehr ungenügende Unterscheidung dieser beiden richtig erkannten Theile der Gesetzeserklärung, wenn Keim, S. 254 den drei Verboten drei Gebote entgegengestellt sein lässt, was ja in v. 34 — 36, v. 39 a gar nicht einmal der Fall ist.

Jesus beginnt mit einem Spruche, in welchem wohl die herrschende Gesetzeslehre die Verpflichtung beim Ablegen assertorischer und promissorischer Eide zusammenzufassen pflegte. Du wirst nicht falsch schwören, wirst aber bezahlen Jehova deine Gelübde (durch Leistung des Gelobten). Allerdings standen diese Worte unmittelbar nicht im Gesetz; aber das Verbot des Meineides war doch klar genug in Exod. 20, 7 oder 20, 16, noch directer in Lev. 19, 12 gegeben, die Verpflichtung zur Bezahlung des Gelübdes ist aber selbst dem Wortlaut nach ähnlich in Num. 30, 3. Deuter. 23, 22 ausgesprochen. Und dafs durch diese Zusammenstellung jeder falsche Schwur erlaubt wurde, falls nur ein damit verbundenes Opfergelübde vollzogen ward (Keim, S. 255), ist um so mehr eine völlig grundlose Unterstellung, als ja selbstverständlich das *ἀποδιδόναι τῷ κυρίῳ* von jeder Leistung eines eidlich Versprochenen gesagt werden kann und keineswegs blofs vom Opfergelübde speziell, an das sogar bei *τοὺς ὅρκους* kaum überhaupt zu denken ist. Das alttestamentliche Gesetz, das für ein sündhaftes Volksleben gegeben war, konnte den Eid und das Gelübde nicht entbehren und musste sich darauf beschränken, Meineid und Treubruch zu verbieten. Wenn die pharisäische Eidescasuistik zwischen verschiedenen Graden der Verbindlichkeit beim Eide unterschied und, den Buchstaben des Gesetzes pressend, nur dem ausdrücklich

beim Namen Jehova's geschworenen Eide volle Verbindlichkeit beilegte, so hält es Jesus gar nicht der Mühe werth, anders als nebenbei die Nichtigkeit dieser Unterscheidungen aufzudecken. Vielmehr wird es hier völlig klar, dafs er nicht gegen pharisäische Gesetzesverdrehungen polemisirte, sondern gegen das Sichbegnügen mit einer buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes, das den Verhältnissen gemäfs, für die es gegeben, den vollkommenen Gotteswillen noch nicht zum adäquaten Ausdruck bringen konnte. Zwar von der Forderung, dafs wo noch Eide geschworen werden, dieselben pünktlich gehalten werden sollen, darf kein Titelchen fallen, so wenig wie von dem 5. und 6. Gebot oder dem Gebot des Scheidebriefs in ihrer buchstäblichen Form. Aber indem Jesus hier, wie dort, von der Thatsünde des Eidbruchs zurückgeht auf die Gesinnung, aus welcher derselbe fliefst, erkennt er, dafs mit ihr, die der Wille Gottes im letzten Grunde verneint, Bedürfnifs und Berechtigung des Eides selbst wegfällt. (v. 34.) Denn darüber sollte doch billig kein Zweifel sein, dafs wenn Jesus im scharfen Gegensatz (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) zu dem Verbot des Meineides das Schwören überhaupt (ὅλως) verbietet, damit alles Schwören und nicht blofs das leichtfertige Schwören des gemeinen Lebens (Vgl. noch Thol. Ew.), vor Allem also das Schwören beim Namen Gottes selbst und nicht blofs der Gebrauch jener trügerischen Schwurformeln, welchen man durch Umgehung des göttlichen Namens ihre verbindliche Kraft nehmen wollte, gemeint ist. Nur weil man auch dies Verbot in dem Sinne jener heuchlerischen Scheu vor dem Aussprechen des göttlichen Namens nehmen konnte, hinter der sich das Trugspiel mit den angeblich weniger verbindlichen Eidesformeln verbarg, fügt Jesus hinzu, dafs auch diese in das ὅλως mit eingeschlossen sind, weil sie im Grunde alle auf den Schwur bei Jehova selbst zurückgehen.[1]) (v. 35.) Schwört man beim Himmel oder bei der Erde, so thut man es doch nur, weil nach Jesaj. 66, 1 jener der Thron Gottes und diese sein Fufsschemel ist; denn beide kann man ja eigentlich nicht zum Zeugen anrufen,

---

1) Obwohl Keim, S. 257 diese einzig wortgemäfse Fassung ein Product „düftelnder Erklärer" nennt, so bleibt es doch dabei, dafs ein Verbot des leichtsinnigen Schwurs, der geflissentlich den Namen Gottes vermeidet, keinen Gegensatz bilden kann gegen das Verbot des Meineids beim Namen Gottes und dafs man das unerbittliche ὅλως, das nicht verschiedene Schwurformeln zusammenfasst, sondern den Meineid mit dem treugehaltenen Eide (v. 33), nicht entkräften kann, indem man einen willkührlichen „Begriff des Eides" substituirt, da das ὀμόσαι sich aus dem Gegensatz eben als das Schwören beim Namen Jehovas bestimmt, dem man nach der herrschenden Gesetzeslehre nur seinen Schwur halten soll. Das μήτε - μήτε kann ebendarum das μὴ ὀμόσαι nicht distribuiren, sondern verbindet nur die nicht für ein eigentliches ὀμνύειν geltenden Schwurformeln enger mit dem μή, als wenn sie mit μηδέ (auch nicht) angefügt wären, da Jesus sie nach den hinzugefügten Begründungssätzen alle für ein eigentliches Schwören erklärt; denn diese enthalten eben nicht das Motiv des (kategorisch geforderten) Nichtschwörens (Keim), das, wenn auch nicht als solches eingeführt, v. 37 folgt, sondern nur den Grund ihrer völligen Gleichstellung mit dem eigentlichen Schwören. Der Inf. nach λέγω (im Sinne des Gebietens) involvirt den Begriff des Sollens (Vgl. Mrc. 5, 43 und ähnlich schon Mtth. 2, 12), daher auch 4, 3 die Umschreibung mit ἵνα: Ich sage Euch, dafs ihr überall nicht schwören sollt (beim Namen Jehovas), noch bei dem Himmel etc. Das ὀμνύειν ἐν (oder εἰς v. 35) ist Nachbildung des hebr. בִּשְׁבֻּעַ (Jerem. 5, 7 LXX) und involvirt die Vorstellung, dafs der Schwur (d. h. die Bekräftigung der Aussage) in dem Angerufenen beruht, oder auf ihn sich stützt (richtet). Zu dem singul. οὐρανῷ im Gegensatz zu γῇ vgl. S. 24.

sondern in ihnen nur den, der im Himmel thront und über der Erde waltet. Schwört man bei Jerusalem, so ruft man in Wahrheit doch den grofsen König (Jehova) an, dessen Stadt es ist (Pslm. 48, 3). (v. 36.) Häufiger noch als diese auch sonst belegten Schwurformeln war das Schwören bei seinem Haupte, das trotz der völligen Gleichstellung mit μήτε durch die Wiederholung des ὀμόσῃς (Bem. die variat. struct., wie Mrc. 6, 9) stärker abgesondert wird; denn hier folgt die Gleichstellung mit dem Eide bei Gott daraus, dafs der, welcher nicht vermag, ein einziges Haar weifs zu machen, oder schwarz, nicht selbst die Strafe des Meineids auf sein Haupt herabrufen kann, sondern nur Gott zum Zeugen anrufen, damit er denselben an seinem Haupte räche. Natürlich ist nicht an das Hervorbringen eines weifsen oder schwarzen Haares gedacht, worauf man nur verfiel, weil man die Einrede der Haarfärber fürchtete. Aber das schwarze Haar ist das Haar der Jugend, das weifse das des Greisenalters, und darin, dafs beides nur in dem gottgeordneten Naturlauf wechselt, an dem Niemand das Geringste ändern kann, liegt ausgedrückt, dafs der Mensch auch nicht die geringste Verfügungsgewalt über sein Haupt hat und nicht über das Kleinste, das zu ihm gehört.

(V. 37.) Jeden möglichen Zweifel über den umfassenden Sinn des Eidverbotes hebt endlich das ihm gegenübergestellte Gebot: Es soll aber sein Eure Rede: Ja Ja, Nein Nein! d. h. ihr sollt Euch erforderlichen Falls mit der einfachsten Versicherung begnügen ohne Eidschwur. Nur als concreter Ausdruck solcher Versicherung kommt natürlich die Verdopplung des Ja und Nein in Betracht, ohne andre Formen derselben, sobald sie nur kein Eidschwur sind, auszuschliefsen, wie das ἀμήν im Munde Jesu zeigt. Die wortwidrige Erklärung des Spruchs nach Jac. 5, 12 oder die Substituirung des letztern als ursprüngliche Lesart (Hlg. Keim) ist einfach contextwidrig; denn eine Ermahnung zur strengsten Wahrhaftigkeit auch der schlichtesten Aussage bildet nun einmal keinen Gegensatz gegen das Verbot gewisser oder, nach richtiger Auffassung, aller Eidesformeln und kann nicht dadurch begründet werden, dafs das, was über die einfachste Versicherung hinausgeht — und das ist jeder Eid, nicht aber irgend ein unwahres oder leichtsinniges Schwören —, aus dem Bösen herrührt. Die Beziehung der Worte auf den Ursprung vom Teufel (Myr. Keim) hat weder sprachlichen, noch sachlichen Grund; denn das maskulinische ὁ πονηρός vom Teufel kommt nur 13, 19. 38 von der Hand des Evangelisten vor, während die Quelle es maskulinisch anders (5, 39) und 6, 13 das neutrische τὸ πονηρόν hat. Der Gedanke aber, dafs der Eid teuflisch, ist dadurch lange nicht gerechtfertigt, dafs er die einfache Versicherung entwerthet; und schlechterdings unvereinbar damit, dafs das A. T. ihn fordert (Exod. 22, 10) und Gott selbst in den Mund legt (Gen. 22, 16. 26, 3). Freilich wäre es matt und nichts sagend, wenn das ἐκ τοῦ πονηροῦ nur besagen sollte, dafs alles Schwören in die Kategorie des Sündlichen gehört (so gew.); es hebt vielmehr hervor, dafs der Eid aus der Sünde stammt, sofern nur die Herrschaft der Unwahrhaftigkeit und Untreue, sowie das dadurch hervorgerufene Mifs-

trauen ihn nothwendig macht, und dafs er darum im Gottesreiche nicht mehr vorkommen darf, in welchem Wahrhaftigkeit und Treue herrschen. Daraus folgt denn von selbst, dafs Recht und Pflicht des obrigkeitlichen Eides (Vgl. Hebr. 6, 16), wie Jesus selbst ihn geschworen hat (26, 63. 64), dadurch nicht im Entferntesten berührt wird. In dem noch sündhaften menschlichen Gemeinschaftsleben kann der Eid so wenig entbehrt werden, wie auf der Vorbereitungsstufe der Theokratie, und der Reichsgenosse, so sehr er durch die strengste Wahrhaftigkeit für sich selber jedes Bedürfnifs des Eides aufhebt, kann nicht beanspruchen, dafs die Obrigkeit, die nicht Herzenskündigerin ist, ihn anders behandle, als die Kinder der Welt. Auch ohne solche Veranlassung hat Plus geschworen (Röm. 1, 9. 2 Cor. 1, 23), weil es da, wo noch Unwahrhaftigkeit und Mifstrauen herrscht, oft kein anderes Mittel giebt, der Wahrheit Glauben zu verschaffen. Aber der Jünger Jesu bleibt sich bewufst, dafs es so nicht sein soll und dafs sein Streben dahin gerichtet sein mufs, den Eid überall unnöthig zu machen, damit der vollkommene Gotteswille sich verwirkliche.

(V. 38.) Ganz ähnlich steht es nun mit dem Wiedervergeltungsrecht. Das alttestamentliche Gesetz hatte als Rechtsordnung für das israelitische Volksleben eine Norm aufstellen müssen für die Herstellung des verletzten Rechtes, und hatte als solche die äquivalente Strafe gefordert im proverbiellen Ausdruck. „Auge um Auge" soll der Missethäter geben, hatte sie gesagt, und „Zahn um Zahn" (Beides unverbunden Exod. 21, 24. LXX). Wenn die herrschende Gesetzeslehre diese Norm einschärfte, so lässt sich dagegen vom Standpunkt des alttestamentlichen Gesetzes aus so wenig sagen, wie gegen die Forderung der Eidestreue. Dafs sie die Norm der obrigkeitlichen Rechtsordnung zur Norm für das gesellige Leben machte und im Interesse subjectiver Rachsucht ausbeutete (Vgl. noch Thol.), ist mindestens gar nicht angedeutet; aber indem sie bei der Einschärfung der Rechtsnorm stehen blieb, übersah sie, dafs der vollkommene Gotteswille für das sittliche Verhalten des Menschen zum Menschen noch ganz andre Pflichten kennt gegenüber erlittener Rechtskränkung als die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung. Es war daher ganz überflüssig, hier das Strafamt der Obrigkeit oder die pflichtmäfsige Vertheidigung objectiver Güter und Ordnungen erst verwahren zu wollen gegen das Gebot Jesu; denn jene Verhältnisse stehen unter den gleichen Voraussetzungen, wie das alttestamentliche Rechtsgesetz, und dictiren darum die gleichen Pflichten, von denen auch hier kein Titelchen fallen soll. Aber schon das A. T. war keineswegs blofs Rechtsgesetz, sondern verbot Rachsucht und Wiedervergeltung (Lev. 19, 18. Prov. 20, 22. 24, 29) bis zum ganz an v. 39 erinnernden proverbiellen Ausdruck (Thren. 3, 30). Es geschieht also nur im Sinne des Gesetzgebers, wenn Jesus hier als die dem vollkommenen Gotteswillen entsprechende Pflicht für den freien menschlichen Gemeinschaftsverkehr die duldende opferbereite Liebe fordert, welche allem Rechtsuchen und damit selbstverständlich noch mehr aller Selbstrache entsagt. Nur als concrete Erweisungen solcher Gesinnung wollen die folgenden Einzelforderungen verstanden sein, zu deren Erfüllung der Reichs-

genosse stets bereit sein mufs, auch wenn die Rücksicht auf die objectiven Güter des Gemeinschaftslebens oder selbst auf die Besserung des Beleidigers ihm das Rechtsuchen oder die Rüge (resp. Bestrafung) des Nächsten zur Pflicht machen. Nur dann nemlich wird er dieselbe erfüllen können, ohne dafs subjective Rachsucht oder eigennützige Begehrlichkeit sich einmischt.

(V. 39.) Jesus verlangt zunächst, dafs man dem Bösewicht, der uns Unrecht zufügt, nicht Widerstand leisten soll (Vgl. zu v. 34); denn die folgende Ausführung zeigt, dafs überall das Verhalten gegen den Uebelthäter und nicht gegen das Unrecht, das er thut (Ew.: τὸ πονηρόν), ins Auge gefasst ist. Gemeint ist, wie aus dem Gegensatz erhellt, die thätliche Abwehr, die den Angreifer verhindert, die begonnene Mifshandlung fortzusetzen; denn vom blofsen Anfangen eines Rechtsstreits (Myr.) kann das ἀνθιστάναι nicht verstanden werden. Es ist eben das zunächst Liegende und auch an sich wohlberechtigt, gegen rohe Unbill zur Selbstvertheidigung zu schreiten; da diese uns aber nöthigt, auch unsrerseits Gewaltthat gegen den Nächsten zu üben, soll man lieber sich bereit zeigen, noch gröfsere Unbill zu erdulden. Wer dich schlägt auf deine rechte Wange, wende ihm auch die andere zu, biete sie ihm zum Schlagen dar. Obwohl der Schlag naturgemäfs zunächst die linke trifft, ist doch die rechte genannt, weil diese vor der linken genannt zu werden pflegt (Vgl. v. 29). Widerstand reizt, Sanftmuth, die Alles zu dulden bereit ist, entwaffnet den Gegner und wird der stärkste Antrieb zur Selbstbesinnung für ihn. Für die schimpfliche Mifshandlung Sühne zu verlangen, wäre unser Recht, den Nächsten durch Beschämung zur Erkenntnifs seines Unrechts zu bringen, ist unsre Liebespflicht. — (v. 40.) Das zweite Beispiel zeigt den Nächsten gewillt (Vgl. zu 1, 19) mit uns zu prozessiren; denn es ist kein Grund von der nächstliegenden Bedeutung des κρίνεσθαι (1 Cor. 6, 1) abzugehen und an aufsergerichtliches Streitanfangen zu denken (deW. Keim, S. 258. Anm. 3). Es handelt sich um das hemdartige Unterkleid, die כְּתֹנֶת (Mrc. 6, 9), die der Nächste, wahrscheinlich als Zahlung für eine angebliche Schuld, uns nehmen will. Hier ist der ordentliche Weg, sein Recht zu erstreiten, vom Gegner selbst gewiesen; aber der Jünger Jesu darf nicht darauf eingehen, er soll dem Nächsten lieber mehr geben, als derselbe im Prozefs zu erlangen hofft, ihm auch das kostbarere, unentbehrlichere (Vgl. Ex. 22, 25) Oberkleid, die שִׂמְלָה lassen, damit es nur nicht zum Rechtsstreit komme. Den Prozefs kann er gewinnen, aber den dadurch verbitterten Gegner hat er dann gewifs verloren; mit dem Verlust beider Kleider aber kann er ein Herz gewinnen, das von der Macht der opferbereiten Liebe überwunden wird, und selbst dem Unüberwindlichen gegenüber vergiebt er sein Recht nicht, weil seine Zugabe doch zeigt, dafs er nicht gezwungen gab. — (v. 41.) Im dritten Fall ist es mehr die Form, in der der Nächste unser Recht verletzt. Das ursprünglich persische ἀγγαρεύειν ist der technische Ausdruck für die Requisitionen der Postcouriere und characterisirt hier schlagend den unberechtigten Anspruch des Nächsten, der kommandirt, wo er bitten sollte. Und handelt es sich nur um tausend Schritt (eine römische

Meile = $^1/_5$ der deutschen), unser Rechtsgefühl empört sich dagegen, uns zur Dienstleistung requiriren zu lassen, wo wir rechtlich dazu nicht verpflichtet sind. Trotzdem folgt der Jünger Jesu, ja er geht statt einer Meile zwei mit dem unbescheidnen Dränger. Er durfte auf sein Recht pochen und erzwungene Wohlthat weigern; indem er mehr thut, als gefordert, hat er schlagender erwiesen, daſs die Liebe nicht zur Dienstleistung gezwungen zu werden braucht, und der beschämte Forderer wird nicht wieder fordern. (v. 42.) Alle Räthsel löst der Schlufsspruch: Dem, der dich bittet, gieb, und dem, der von dir borgen will (natürlich ohne Zinsen, welche Exod. 22, 24 verbietet), weise nicht ab. [1]) Von unberechtigtem Bitten und zudringlichem Borgen (Thol.) steht nichts da, in diesem Sinne wäre es auch nur eine matte Wiederholung des vorigen Spruches. Vielmehr steigt die Rede von schmählicher Gewaltthat zu eigennütziger Prozefssucht, von unberechtigtem Fordern zur einfachen Bitte völlig folgerichtig herab. Aber darin liegt grade die Pointe, daſs die duldende und opferbereite Liebe, die vorher allem Rechtsuchen entgegen gestellt war, zuletzt in eine Kategorie gesetzt wird mit der einfach gebenden Liebe, die ja auch nicht fragt, ob sie zum Geben rechtlich verbunden ist, und damit aufs Klarste zeigt, daſs das Wesen aller wahren Liebe, die der vollkommene Gotteswille fordert, Verzichtleistung auf das bloſse Recht ist. Damit ist denn der Uebergang gemacht zu dem letzten Stück der Gesetzesauslegung Jesu, welches das vornehmste Gebot des alten Testaments (22, 39) selbst ins Auge fasst.

Daſs Luc. die Gesetzesauslegung Jesu in seiner Quelle las, wird hier völlig klar daraus, daſs er die unlösbar mit ihr verwobenen Sprüche v. 39—42 kennt und hat (6, 29. 30). Da sie aber durch die Weglassung der Gesetzesauslegung ihre Stellung als Antithese zum alttestamentlichen Wiedervergeltungsrecht verloren hatten, nahm er den Spruch von der Feindesliebe (5, 44) herauf (v. 27. 28), um sie als weitere Beispiele dafür zu verwerthen, wie man dem Feinde Böses mit Gutem vergelten soll. Hiefür schien gleich der erste Spruch (v. 39) trefflich geeignet; denn wer mich auf die Wange schlägt, der ist mein Feind, und das Darbieten der andern hat doch nur einen Sinn, wenn es beab-

1) Die Bedeutung dieses Spruches völlig verkennend, wollte Ew. vor demselben noch ein Citat aus der herkömmlichen Gesetzeslehre divinliren, das er aus Exod. 20, 15. Deut. 24, 12. 13 zusammenwob und dem er Jesum v. 42. 40 entgegensetzen liefs. Allein abgesehen von ihrer Willkühr ist diese Conjectur doch recht unglücklich; denn das Gebot des Gebens kann in keinem Sinne als rechte Erfüllung des Diebstahlsverbots gelten, und der Spruch vom ἱμάτιον berührt sich eben nur durch dieses Wort mit dem Gebot aus Deut. 24, mit dem er sachlich gar nichts zu thun hat. Das Hauptmotiv dieser Conjectur war doch der Wunsch, eine Siebenzahl von Gesetzesworten herzustellen; allein die Quelle markirt nur den Unterschied von 2mal drei Gesetzesworten (vgl. zu v. 33), wobei sicher auch nicht eine mystische Heiligkeit der Dreizahl mafsgebend war, sondern nur die Abrundung der Beispiele durch die erste Ziffer, in der sich eine über die Zweiheit hinausgehende Mehrheit abschliefst. Möglich bleibt daſs der erste Evangelist, der die Dreizahl der Seligpreisungen auf sieben erweiterte und in der zweiten Hälfte des Eingangs sieben Sprüche vereinigte, in der zweiten Dreiheit sieben Sprüche Jesu zählte (v. 33 — 36. v. 37. v. 38 — 41. v. 42. v. 43 — 45. v. 46. 47. v. 48) und nun auch in der ersten durch seine Zusätze eine Siebenzahl herstellen wollte. Zu dem ἀποστρέφεσθαί τινα vgl. Hebr. 12, 25. Es bedeutet eigentlich: einen von sich abwenden, indem man ihm den Rücken kehrt.

sichtigt, den Nächsten durch Beschämung zur Besserung zu bringen und ihm so einen Liebesdienst zu erweisen. Nur das *τὴν δεξιάν*, wie das abundante *σου*, liefs er fort, weil doch der Schlag zunächst die linke trifft, das doppelsinnige *ῥαπίζειν* (das zunächst von Ruthenschlägen gebraucht wird) ersetzte er durch das ihm geläufige *τύπτειν* (Ev. noch 4, Act. noch 5mal), und das *σιρέψον* erläuterte er durch das ihm eben so geläufige *πάρεχε* (Ev. noch 3, Act. 5mal). Dagegen musste an die Stelle des Rechtens ums Kleid (Mtth. v. 40) die feindselige Gewaltthat treten, und da der Räuber, der einen überfällt, naturgemäfs zunächst das Oberkleid nimmt, so musste das Hemde zugegeben werden (Bem. noch die negative Wendung mit *κωλύειν*, das Luc. je 6mal in Ev. und Act. hat). Nur v. 41 fand unter dem Gesichtspunkt der Feindesliebe keine Stelle; dagegen fügte sich ihm v. 42 gut, wenn Luc. *παντί* hinzufügte, womit jede, auch die unbilligste und gewaltthätigste Art des Forderns und jeder, auch der bitterste Feind eingeschlossen war. Von ehrlichem Borgen freilich konnte unter den Feindschaftserweisungen nicht die Rede sein; daher redet Luc. von dem, der sich selbst sein Darlehn nimmt und heifst es nicht zurückfordern (Vgl. 12, 20). Dafs er aber den Spruch vom Borgen las, zeigt die Art, wie er ihn v. 34. 35 verwerthet hat.

(V. 43.) Wenn das A. T. den Nächsten lieben heifst (Lev. 19, 18), so meint es den Volksgenossen, und das war seine nationale Schranke, die mit der Nothwendigkeit gegeben war, Israel von den Völkern umher aufs Strengste zu scheiden, wenn es seinen Beruf erfüllen sollte. Wenn die herrschende Gesetzeslehre das Gebot des Hasses gegen den Feind hinzufügte, so ist es doch ganz willkührlich zu behaupten, die Pharisäer hätten das durch den Parallelismus (*οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου*) in seinem Sinn aufser Zweifel gestellte רֵעֲךָ auf den Freund bezogen und dem ausdrücklichen Verbot dieses Spruches, sowie zahlreicher andrer (Vgl. Ex. 23, 4. 5. Prov. 24, 17. 25, 21. Hiob 31, 29. Pslm. 7, 5), ja den leuchtendsten Beispielen des alten Testaments entgegen den Hafs des Privatfeindes nicht blofs gestattet, sondern, was ohnehin eigentlich sinnlos, gefordert (Vgl. noch deW. Thol. Myr.). Ihre Glosse meint den Nationalfeind, gegen den ja die Pharisäer glühenden Hafs zu nähren beflissen waren, und ihm hat schon das alttestamentliche Gesetz keine Liebesrücksicht gegönnt (Deut. 7, 2. 15, 3. 23, 21). Es hat die schonunglose Vernichtung der Cananiter (Exod. 23) und die Rache an Amalek (Deut. 25, 17—19) dem Volke zur Pflicht gemacht, und Jehova selbst spricht beim Propheten, er habe Esau gehafst (Mal. 1, 3). Gewifs sollte der Hafs, der dadurch in Israel entzündet werden musste, nicht der Person der Fremden gelten, sondern dem heidnischen Wesen mit seinen Greueln; aber diese Unterscheidung ist doch nun einmal nirgends ausgesprochen, und die Schriftgelehrten konnten dreist behaupten, dem A. T. entsprechend zu lehren, wenn sie aus dem *οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου* (= *τὸν πλησίον σου*, wie der Parallelismus von Lev. 19, 17 zeigt) folgerten: du sollst deinen Feind hassen. Erst Jesus konnte das schon im A. T. enthaltene Gebot der Feindesliebe bedingungslos proklamiren, weil er wusste, dafs die Zeit gekommen war, wo die gottgeordnete Schranke, die Israels Volksthum von den Völkern schied, fallen sollte, wie sie schon vielfach gefallen war, und er so den vollkommenen Gotteswillen

auch in diesem vornehmsten Gebot zur uneingeschränkten Erfüllung bringen konnte. (v. 44.) Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde und betet für die so Euch verfolgen. Freilich meint Jesus hier nicht den Privatfeind, weil er nirgends blofs wiederholt, was das A. T. schon ausgesprochen, aber auch nicht zunächst den Nationalfeind (Bl.), da er nicht zum Volke redet, sondern zu seinen Jüngern, wenn auch für sie als Juden der Heide in die Zahl ihrer Feinde eingeschlossen ist. Aber ausdrücklich bezeichnet er den Feind im Parallelismus als den Verfolger, damit man an alle die denke, welche, ob Heiden oder Juden, seine Jünger verfolgen werden um seinetwillen (v. 11). Ein Gegensatz, so tief, wie nur irgend der religiöse Gegensatz, welcher die Grundlage der Nationalfeindschaft zwischen Israel und den Völkern bildete, thut sich auf zwischen den Bekennern Jesu und seinen Feinden; eine Liebe, welche über diese Kluft die Brücke schlägt, kennt keine Schranke mehr. Statt aller Erweisungen der Liebe aber ist nur eine genannt, die höher als alle steht; denn Alles vermag für sie zu thun, wer für seine Feinde beten kann. (v. 45.) Das höchste Motiv solcher Liebesübung nennt der Absichtssatz, sie soll das Mittel werden (ὅπως, wie 2, 8), wodurch die Reichsgenossen Söhne ihres Vaters in den Himmeln werden. Unbegreiflich, wie hier Myr. an eine künftige Gottessohnschaft (im Sinne des Evangelisten, vgl. v. 9) denken konnte, um dann erst ganz willkührlich den Gedanken einzutragen, dafs die Theilhaber an der messianischen Seligkeit Gott nothwendig ethisch gleichartig sein müssen. Ist in dem Begründungssatz unzweifelhaft von ethischer Gleichartigkeit die Rede, so mufs ja hier an die Gleichartigkeit der Söhne mit dem Vater gedacht sein, dessen ethisches Wesen in dem neuen Sohnesverhältnifs zu Gott nachgebildet werden mufs, wenn man recht werden will, was man als Jünger Jesu und Reichgenosse ist, ein Sohn Gottes. Denn das freilich tritt hier klar heraus, dafs die Jünger Jesu nicht etwa die väterliche Liebe Gottes verdienen sollen, indem sie sich ihm sittlich gleichgestalten. Denn er *ist* ja schon ihr Vater, der die Reichsgenossen zu seinen Söhnen d. h. zu Gegenständen seiner Liebe (v. 9) erwählt hat; aber nun können sie nicht anders, als auch ihrerseits rechte Söhne werden wollen, die dem Vater im Himmel ähnlich sind. Es wird ja nicht gesagt, dafs sie es *sollen*; denn wie der leibliche Sohn dem leiblichen Vater von Natur ähnlich wird, so bringt es die Natur dieses neuen Sohnesverhältnisses mit sich, dafs die Gottessöhne ihrem Vater ähnlich werden *wollen*, und unter dieser Voraussetzung zeigt ihnen Jesus den Weg, wie sie es können. Sie sollen ihre Feinde lieben, um dies zu erreichen, weil er (ihr Vater im Himmel) seine Sonne aufgehen lässt (ἀνατέλλειν trans. wie Gen. 3, 18 LXX) über Böse und Gute und regnet (βρέχειν von Gott, wie Gen. 2, 5 LXX) über Gerechte und Ungerechte (Bem. den schönen Chiasmus in der Wortstellung). Man hat sich gewundert, dafs Jesus nicht der viel gröfseren Liebe Gottes gedenkt, die er im Erlösungswerk zu offenbaren gekommen war; aber man vergifst, dafs diese, wie allumfassend auch ihrer Intention nach, doch in Wirklichkeit nur den Reichsgenossen zu Theil wird. Aber das erquickende Sonnenlicht scheint wirklich Allen

in gleicher Weise und der fruchtbare Regen ergiefst sich auf Alle ohne Wahl. Die Naturoffenbarung Gottes zeigt seine unterschiedslose Güte gegen Freund und Feind, und darum nicht minder klar und schlagend, weil sie in andern Erweisungen auch andre Seiten seines Wesens zeigt. Noch aber bleibt zu begründen, weshalb erst in der Feindesliebe sich das volle Wesen der göttlichen Liebe offenbart. (v. 46.) Denn wenn ihr die liebet, die Euch lieben, welchen Lohn habt ihr? Die blofse Freundesliebe beruht auf Gegenseitigkeit; wir geben, wie wir empfangen, das kann auch die natürliche Liebe. Ihre sittliche Werthlosigkeit wird dadurch anschaulich gemacht, dafs sie keine lohnwürdige Leistung ist, und der Lohn, den sie haben müsste, wenn sie sittlich werthvoll wäre, ist wie v. 12 als im Himmel deponirt gedacht. Aber auch dadurch wird dieselbe erläutert, dafs solche Liebe sich auch bei den gesunkensten Volksklassen (Vgl. Mrc. 2, 16) findet: Thun nicht auch die Zöllner also? (v. 47.) Es ist nicht eine Bereicherung, sondern eher eine Verflachung des Begriffs, wenn man das Grüfsen, an welchem der Parallelspruch den Gedanken exemplificirt, in freundliches Benehmen überhaupt (Thol. Bl.) umsetzt. Der Gruſs, natürlich ernstlich gemeint und nicht zur blofsen Höflichkeitsphrase erniedrigt, ist ein Segenswunsch (Vgl. 10, 12. 13) und somit nur die einfachste und nächstliegendste Form der Fürbitte, die v. 44 als höchste Liebeserweisung gefordert war. Wenn ihr grüfset eure Brüder allein, was thut ihr Vorzügliches? Wie das μόνον die Schranke der Liebeserweisung noch schärfer hervorhebt, so treten an die Stelle der Freunde, die uns lieben, hier die Brüder, mit welchen die Jünger Jesu als die Söhne Gottes (v. 45) die innigste Liebesgemeinschaft verbindet. Denn weder Freunde und Verwandte (Thol.), noch Volksgenossen (Myr. Bl.) können gemeint sein, da die Jünger Jesu angeredet sind, die eben in spezifischem Sinne eine Brüdergemeinde bilden (Vgl. zu v. 22). Die Erwähnung der ihr Leben ohne jedes göttliche Gesetz führenden ἐθνικοί kann nichts dagegen beweisen; denn diese bilden ja nicht den Gegensatz zu den Brüdern, denen man nicht allein seine Liebe erweisen soll, sondern sie sind es, vor denen die Jünger Jesu doch jedenfalls etwas voraushaben müssen (ein περισσόν) und es doch nicht haben, wenn sie nur die Brüder grüfsen. Thun nicht auch die Heiden eben dasselbe? Sie haben allerdings nur Brüder im leiblichen Sinne und ihr Gruſs hat nicht die Bedeutung, wie der der Jünger Jesu; aber auch sie thun von Natur, was sie können, um den ihnen am nächsten Verbundenen ihre Liebe zu beweisen. Welchen sittlichen Werth kann eine Liebe haben, die im Grunde keinen Vorzug vor der ihren hat. Nur die Liebe, die nicht nach der Gegenliebe fragt und sich darum keine Schranke setzt, ist wahre Liebe, ist das Nachbild der vollkommenen Liebe Gottes, ja die göttliche Vollkommenheit selbst. (v. 48.) Denn die Ausführung schliefst: So sollt ihr nun (weil die v. 46. 47 geschilderte Liebe eine so unvollkommene) vollkommen sein, wie euer Vater, der himmlische, vollkommen ist. Ganz verfehlt war es, das οὖν auf die ganze Gesetzesauslegung Jesu zurück zu beziehen (Ew. Bl.), in der ja so vieles vorkommt, wofür von dem göttlichen Vorbilde gar nicht die Rede

sein kann. Aber es ist auch nicht genau, wenn man sagt, das τέλειοι bezeichne die Vollkommenheit in der Liebe (Myr.); denn das ist eben der Schlufsgedanke, dafs die Nachbildung der göttlichen Liebe, wie sie Jesus v. 44. 45 verlangte, nichts Anders ist als die Nachbildung der wesentlichen göttlichen Vollkommenheit selbst. So gipfelt die Gesetzesauslegung Jesu darin, dafs der im Gesetz offenbarte Gotteswille, wie ihn Lev. 11, 44 zusammenfassend ausspricht, zur vollen Erfüllung kommt, indem an die Stelle der göttlichen Heiligkeit d. h. seiner Erhabenheit über alle creatürliche Unreinheit der positive Begriff der göttlichen Vollkommenheit tritt, deren Wesen die allumfassende selbstlos gebende Liebe ist, da der Gott, der diese Nachbildung seiner Vollkommenheit fordert, sich jetzt den Reichsgenossen in seiner höchsten Liebe als ihr himmlischer Vater offenbart, dem sie nothwendig ähnlich werden müssen (v. 45).

Hienach hat Luc., obwohl er alles zur Gesetzesauslegung Gehörige fortliefs, doch völlig zutreffend die eigentliche Pointe der ganzen Ausführung aufbewahrt, indem er das Gebot der Feindesliebe zum Thema dieses Abschnitts machte (6, 27. 28). Von den an die ungläubigen Reichen gerichteten Weherufen (v. 24—26) musste er sich freilich einen neuen Uebergang dazu bahnen, in welchem noch das ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν aus der Gesetzesauslegung nachklingt: Aber Euch sage ich, die ihr höret (Vgl. v. 20). Der Doppelspruch Mtth. 5, 44 wird dann aber zu zwei parallelen Doppelsprüchen erweitert, indem zum Lieben der Feinde in Parallele tritt die Erweisung der Liebe im Wohlthun an denen, die uns hassen (Vgl. 1, 71 und schon 6, 22), und dem Beten (mit περί wie Act. 8, 15), vielleicht in Reminiscenz an das Grüfsen Mtth. 5, 47, vorantritt das Segnen, zu dem das Fluchen der Feinde nun einen schönen Gegensatz bildet, wie zum Beten das Schmähen aus 1. Petr. 3, 16. Dann folgen die Sprüche, welche die Antithese zum alttestamentlichen Wiedervergeltungsrecht bilden (Mtth. 5, 39—42) und welche Luc. dem von der Feindesliebe subsumirt hat, verbunden mit Mtth. 7, 12, der, wie wir sehen werden, unmöglich hier seine Stelle haben kann (6, 29—31), und dann sofort die Ausführung über die sittliche Werthlosigkeit der blofsen auf Gegenseitigkeit gegründeten Liebe (Mtth. 5, 46. 47), aber wieder erweitert, nemlich in drei statt in zwei Parallelsprüchen ausgeführt (6, 32—34).[1]) Dafs es aber Luc. war, welcher den Spruch von der Feindesliebe voraufnahm, um ein Thema dieses

1) Am Anfange zeigen dieselben noch eine eigne Fassung (v. 32: εἰ ἀγαπᾶτε), dann gehen sie immer mehr in den Ausdruck der Quelle über (v. 33 ἐάν c. Conj. prs. v. 34 ἐάν c. Conj. aor.), an Stelle des τίνα μισθὸν (τί περισσὸν) ἔχετε tritt dreimal monoton wiederholt das ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν. Gemeint ist wohl das göttliche Wohlgefallen (Vgl. 1, 30. 2, 40. 52. Act. 2, 47. 7, 46), das Luc. als den erstrebten Lohn und Vorzug bezeichnet (Vgl. 1. Petr. 2, 19. 20). Der Begründungssatz ist nicht fragend, sondern das erste Mal als solcher καὶ γάρ), nachher mit dem blofsen καί (auch) eingeführt; an die Stelle des gewifs ursprünglichen τελῶναι und ἐθνικοί tritt dreimal das farblose, aber den Sinn erläuternde ἁμαρτωλοί; das οὕτως ποιοῦσιν ist durch das schwerfällige τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν erläutert, das τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν im zweiten Parallelspruch beibehalten. In ihm tritt an die Stelle des Grüfsens ähnlich wie v. 27 die Erweisung der Liebe im Gutesthun, für den dritten hat Luc. das Mtth. 5, 42 erwähnte Leihen verwerthet, das keinen Werth hat, wenn man solchen leiht, von denen man zu empfangen hofft, was man geliehen. Auch Sünder leihen Sündern, damit sie das Gleiche wieder empfangen. Hier wird es ganz klar, dafs eine Liebe und Liebesübung auf Gegenseitigkeit hin nur wie ein Darlehen ist, das man ungeschmälert wieder empfängt, das also kein Opfer kostet.

Abschnitts zu gewinnen, erhellt daraus, daſs er nun 6, 35 mit dem ihm so beliebten *πλήν* (v. 24) zu diesem Spruche noch einmal zurücklenkt, dem ja bei Mtth. 5, 46. 47 nur zur Exposition dienen, und ihn mit Bezug auf v. 33. 34 durch das *ἀγαθοποιεῖν* und *δανίζειν* erweitert. Wie er nun den Gegensatz der eigennützigen Freundesliebe (v. 32—34) bildet, so folgt ihm auch der Gegensatz der die Verneinung einschlieſsenden Frage: *τίνα μισθὸν ἔχετε;* (Mtth. 5, 46): und es wird Euer Lohn groſs sein. Indem aber Luc. an diese Wiederholung von Mtth. 5, 44 den Spruch v. 45 anschlieſst, wird nun der Sinn desselben dahin geändert, daſs sie zum Lohn für ihre Feindesliebe im vollendeten Gottesreiche Söhne des Höchsten (Vgl. 1, 32. 35. 76. 8, 28. Act. 7, 48. 16, 17, worin das *τοῦ ἐν οὐρανοῖς* anklingt) sein werden (Vgl. 20, 36 u. dazu m. bibl. Theol. § 139, c), während doch der beibehaltene Begründungssatz, der, nur seiner concret plastischen Fassung entkleidet, den Gedanken in farbloser Allgemeinheit ausdrückt, deutlich zeigt, daſs die Gottessohnschaft nicht als jenseitiger Lohn, sondern als diesseitige Gottähnlichkeit gedacht war. Ebenso passt nun die Bezeichnung Gottes als des Vaters in 6, 36 nicht mehr, die deutlich auf die Pflicht der sittlichen Aehnlichkeit für seine Kinder hinweist. Durch die Rückkehr zu Mtth. 5, 44. 45 nemlich hat sich Luc. endlich einen leichteren Uebergang gebahnt zu dem Schluſsspruch 5, 48, in dem er aber das *τέλειοι* durch das scheinbar contextgemäſsere und doch viel zu spezielle *οἰκτίρμονες* ersetzt (Bem. noch den Imperat. statt des Fut. und das bei ihm 28 mal vorkommende *καθώς* statt des einfachen *ὡς*).

e) Die rechte Gerechtigkeitsübung.

6, 1 — 18.

V. 1: *Προσέχετε [δὲ] τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς· εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* v. 2: *ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.* v. 3: *σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου,* v. 4: *ὅπως ᾖ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι.*

v. 5: *καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.* v. 6: *σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρύπτῳ ἀποδώσει σοι.*

v. 7: *προσευχόμενοι δὲ μὴ βαττα-λογήσητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται.* v. 8: *μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ [ὁ θεὸς] ὁ*

(Luc. 11, 1: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι,*

πατὴρ ὑμῶν οἶν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. v. 9: οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· v. 10: ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· v. 11: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον· v. 12: καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν· v. 13: καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. v. 14: ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος. v. 15: ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. v. 2: εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὅταν προσεύχησθε, λέγετε· πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· v. 3: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· v. 4: καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.)

v. 16: ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί· ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. v. 17: σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, v. 18: ὅπως μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.

V. 1: Das δε (ℵLZ Ti.) könnte nach προσεχετε ausgefallen sein, ist aber doch wohl der gewöhnliche Verbindungszusatz (Vgl. 3, 1), der schon in ℵ (20, 5. 27, 24. 65) vorkommt. — Rcpt. (LZΔ) hat ελεημοσυνην, falsche Erläuterung nach v. 2. — Ti. streicht τοις vor ουρανοις, das aber nach 5, 45 weggelassen (ℵΔ). Die Formel kommt bald mit (5, 16), bald ohne Art. vor. — **v. 4:** Das richtige η σου η ελεημ. (B — nach ed. Rom. — L. Rcpt.) ist schon in ℵ geändert (η σου ελ. η), weil das erste η als Artikel gefasst ward, und ihm folgt D, der nur σου nachstellt und Δ, der die Cop. η nach -νη auslässt. — Das αυτος (DΔ Rcpt.) und εν τω φανερω (LΔ Rcpt.) sind verstärkende Zusätze, von denen der zweite **v. 6** (LΔ Rcpt.) und **v. 18** (Δ Rcpt.) wiederholt wurde. — **v. 5:** Die Rcpt. conform. den Sing. nach v. 2 (προσευχη-εση: DLΔ), hat wieder ωσπερ wie 5, 48 (LΔ) und nachher **v. 16** (L), fügt dem οπως ein αν (Δ) hinzu und ein οτι rec. nach λεγω, wie 5, 31 (LΔ) und nachher **v. 16** (LΔ). — **v. 6. 7:** Die Rcpt. schreibt ταμιειον (ΔZ) und βαττολογειν (LZΔ). — **v. 8:** Das ungewöhnliche ο θεος vor ο πατηρ υμων (ℵB sah) wird echt sein und nach v. 4. 6. weggelassen. — **v. 10:** Das ελθατω (ℵDΔ) wird hier und 10, 13 (ℵCL) mit Ti. aufzunehmen sein, wie das παρελθατω 26, 39, wo nur B das ε hat, und ηλθατε 25, 36, εισελθατε 7, 13, εξηλθατε 11, 7. 8. 9, das alle Mjj. haben. — Ti. streicht της nach ℵBZΔ, das aber entweder vor dem ähnlichen ΓΗC ausfiel oder wegen des parallelen artikellosen ουρανω, da Mtth. constant επι της γης (την γην) schreibt, selbst neben dem artikellosen εν ουρ. 6, 19. 20. 18, 18. — **v. 12:** Das αφιομεν (DLΔ, vgl. Rcpt.: αφιεμεν) ist aus Luc. — **v. 13:** Rcpt. add.: οτι σου εστιν η βασιλεια και η δυναμις και η δοξα εις τους αιωνας. αμην. (LΔ). — **v. 15:** Das τα παραπτωματα αυτων im ersten Gliede (BLΔ Rcpt.) ist aus v. 14, ebenso das υμιν in D, das ℵ aufnahm, aber an Stelle des υμων setzte. — **v. 18:** Die Stellung φανης νηστευων τ. ανθρ. (B k) ist wahrscheinlich ursprünglich, da die gangbare nach v. 16 conformirt ist und die Verbindung des Dat. mit dem Verb. herstellt (Vgl. 3, 4). — Das κρυπτω ist nach v. 4. 6. conformirt.

(V. 1.) Hatte Jesus bisher die falsche Gesetzeslehre bekämpft, welche das wahre Wesen der Gerechtigkeit nicht verstehen lehrte und natürlich vorzugsweise

den Schriftgelehrten zur Last fiel, so geht er nun dazu über, die falsche Art der Gerechtigkeitsübung zu bekämpfen, wie sie bei den als Tugendmustern geltenden Pharisäern gangbar war. Soll die Gesetzeserfüllung seiner Jünger besser sein, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 20), so müssen sie nicht nur die Forderung des Gesetzes besser verstehen, sondern dieselbe auch nicht in einer Weise erfüllen, welche, weil sie im Grunde andre Zwecke verfolgt als die Erfüllung des göttlichen Willens, sich selbst entwerthet. Der neue Hauptabschnitt beginnt asyndetisch, wie der vorige (5, 17. 21). Habt Acht darauf, dafs ihr eure Gerechtigkeit (5, 20) nicht übt Angesichts der Menschen, um von ihnen gesehen zu werden (Bem. den Dat. statt ὑπὸ c. gen.). Ist dies ihre Absicht bei aller Gerechtigkeitsübung, so ist der letzte Zweck derselben nicht die Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens, sondern des menschlichen, und die sittliche Werthlosigkeit einer solchen kann, wie 5, 46, dadurch anschaulich gemacht werden, dafs dieselbe keines Lohnes werth ist. Wenn aber nicht d. h. wenn ihr Euch nicht vor so unlautrer Ostentation mit eurer Gerechtigkeitsübung hütet, so habt ihr nicht Lohn bei eurem Vater in den Himmeln. Denn Gott kann nur lohnen, was gethan wird um seinen Willen zu erfüllen, aber nicht, was zwar äufserlich seinem Willen entspricht, aber zu ganz fremdartigen Zwecken geschieht. Dieser allgemeine Grundsatz wird nun im Speziellen durchgeführt an drei Stücken, die bei den Pharisäern als besondere Hauptstücke der Gerechtigkeitsübung galten, dem Almosengeben, Beten und Fasten (Vgl. Tob. 12, 8).[1]) (v. 2.) Wenn du also (diesem Grundsatz entsprechend) Barmherzigkeit übst (Vgl. Sir. 7, 10) d. h. Almosen giebst, so posaune nicht vor dir her, wie die Heuchler thun in den Synagogen und in den Gassen. Gemeint sind unzweifelhaft die Pharisäer, obwohl sie gewifs absichtlich nicht genannt sind. Es ist natürlich ebenso wort- als sinnwidrig, zu meinen, dieselben hätten wirklich (in den Synagogen!) die Armen durch die Trompete zusammenrufen lassen (Pls.). Wie der laute Schall der Posaune vor dem Posaunenbläser hergeht, sein Kommen verkündigend, so kündigen die Heuchler ihr Almosengeben vorher an, machen Geräusch und Aufsehen damit, um so (ὅπως wie 5, 45) von den Leuten ob ihrer Wohlthätigkeitsübung gepriesen (5, 16) zu werden. Es ist offenbar mehr, als unser Ausposaunen; man soll nicht nur von ihnen hören, sondern sie im Glanze solcher Tugendübung sehen.

1) Es erhellt hieraus, wie verfehlt es war, das δικαιοσύνην durch ἐλεημοσύνην glossiren oder gar im Sinne hievon fassen zu wollen. Ganz verfehlt war es auch, wenn Ew. diese drei Stücke unter den Gesichtspunkt der Tugendmittel stellte, um nachher eine Siebenzahl solcher herauszukünsteln, während die Dreizahl der der Seligpreisungen, wie der zweimal drei Gesetzesworte entspricht (Vgl. Anm. zu v. 42). Dafs Luc., der die Polemik gegen die innerjüdische Gesetzeslehre überging, auch die gegen eine den Heidenchristen kaum bekannte Art der Gesetzeserfüllung wegliefs, begreift sich leicht; in 6, 24 aber ist noch ein Nachklang an das immer wiederkehrende Stichwort dieses Abschnitts (6, 2. 5. 16) erhalten. Der Abschnitt bildet so sehr das durch 5, 20 geforderte Seitenstück zu 5, 21—48, dafs über seine Zugehörigkeit zur Bergrede kein Zweifel übrig bleibt; was Keim II, S. 268 dagegen anführt, erklärt sich von selbst aus dem Wechsel des Objects der Polemik und wird weit überwogen durch die von ihm selbst betonte Gleichheit der Zeit, des Publicums und mancherlei Anklänge.

In den Synagogen wurden Almosen gesammelt, und da war die nächste Gelegenheit, sich mit solchem prahlerischen Almosengeben als Tugendmuster zu produciren; aber auch in den engen Gassen war es leicht, die Augen der Menschen auf sich zu ziehen. Es ist aber Heuchelei, wenn man mit seiner Barmherzigkeitsübung den Schein des Eifers in der Erfüllung des göttlichen Willens vor sich herträgt, in Wahrheit aber nur danach geizt, Ehre vor den Menschen zu gewinnen, und es liegt eine köstliche Ironie darin, wenn Jesus feierlich versichert (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, wie 5, 18), dafs sie ihren Lohn dahin haben. Indem sie die von ihnen in Wahrheit erstrebte Ehre vor den Menschen erlangen, haben sie ja ihren Lohn bereits empfangen; da nun Niemand für Eine Leistung zweimal Lohn empfangen kann, so können sie auf den Lohn, den der wahrhaft Fromme mit seiner Gerechtigkeitsübung erstrebt, keinen Anspruch mehr machen und constatiren so selbst, dafs ihre Leistung des Lohnes, den Gott ertheilt, unwürdig, also sittlich werthlos ist. (v. 3.) Wenn du aber, der du in der rechten Art Gerechtigkeit üben willst, Barmherzigkeit thust, so soll nicht wissen deine linke Hand, was thut deine Rechte. Wollte man daran denken, dafs man das Geld, das man mit der Rechten giebt, nicht erst in die Linke zählen soll (deW.), so wäre immer nicht von kärglichem Abmessen die Rede, sondern von selbstgefälligem Sichbespiegeln in seiner Freigebigkeit (Keim). Aber auch dieser Gedanke liegt dem Context fern, und das Geheimnifs, das die Rechte mit ihrem Geben vor der Linken macht, ist nur proverbieller Ausdruck dafür, dafs man auch vor dem Allernächsten sein Wohlthun verborgen halten soll. (v. 4.) Auf dafs so (v. 2) sei dein Wohlthun im Verborgenen, weil nur damit alle Ostentation und alles Trachten nach der Ehre vor Menschen ausgeschlossen ist, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, weil er auch da, wo kein Menschenauge hindringt, gegenwärtig ist und das Auge seiner Allwissenheit offen hat, wird dir vergelten.

(V. 5.) Dasselbe gilt von der Gerechtigkeitsübung im Gebet. Wenn ihr betet, sollt ihr nicht sein (5, 48) wie die Heuchler, weil sie es lieben, in den Synagogen und an den Strafsenecken stehend zu beten, auf dafs sie so sichtbar werden den Menschen. Da das Stehen beim Gebet allgemeine Sitte war (Vgl. Mrc. 11, 25 und dazu S. 377), so liegt die Ostentation nicht in ihm, sondern darin, dafs sie in den Synagogen, wo viele Menschen versammelt sind (v. 2), natürlich aufserhalb der gemeinsamen kultischen Gebete, ihre Privatandacht verrichten. Wenn sie es aber auch an den Strafsenecken thun, wo breite Strafsen (πλατεῖαι, im Unterschiede von ῥῦμαι v. 2) zusammentreffen und also der Verkehr am lebhaftesten ist, so kann dabei doch wohl nur daran gedacht werden, dafs sie von der Gebetsstunde dort überrascht werden oder sich absichtlich überraschen lassen, um ihre Pünktlichkeit im Einhalten derselben vor Aller Augen zu beweisen. Wörtlich wird das Urtheil darüber aus v. 2 wiederholt: Wahrlich ich sage Euch, sie haben hinweg ihren Lohn. (v. 6.) Du aber, wenn du betest, geh hinein in deine Kammer, die, ohnehin im Innern des Hauses liegend, dich

vor Menschenaugen verbirgt, und nachdem du deine Thür verschlossen, um auch vor Ueberraschung unter dem Beten geschützt zu sein, bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist (Bem. den Uebergang aus der plur. Anrede in die noch lebensvollere singulare). Selbstverständlich soll damit nichts gegen das öffentliche gemeinsame Gebet gesagt sein, sondern nur ein Gebet concret veranschaulicht, das jede Ostentation aufs Geflissentlichste ausschliefst. Die Erinnerung an die Allgegenwart Gottes soll nur die wörtliche Wiederholung der Verheifsung aus v. 4 einleiten: Und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird dir vergelten.

Nach einer Einschaltung des Evangelisten, die nachher gesondert zu betrachten sein wird (v. 7—15), folgt in ganz analoger Durchführung das dritte Beispiel. (v. 16.) Wenn ihr aber fastet, werdet nicht wie die Heuchler, trübselig blickend. Gemeint ist natürlich das Privatfasten, dessen sich die Pharisäer, abgesehen von besondern Veranlassungen, regelmäfsig Montags und Donnerstags befleifsigten (Vgl. Luc. 18, 12). Auf den Werth oder Unwerth dieser Frömmigkeitsübung lässt sich hier Jesus gar nicht ein (Vgl. darüber Mrc. 2, 19. 20, S. 96), jedenfalls wird sie dadurch entwerthet, wenn man dabei mit Absichtlichkeit eine recht traurige Miene annimmt (*σκυθρωποί*, wie Gen. 40, 7 LXX), um jedermann zu zeigen, dafs man Bufstag feiert. Mit einem schönen Wortspiel wird dies so ausgedrückt: denn sie machen unsichtbar ihre Angesichter, auf dafs sie so sichtbar werden den Menschen (v. 5) als Fastende (mit ihrem Fasten). Das *ἀφανίζειν* kann nur geschehen durch Bestreuen mit Asche oder durch den Schmutz des nicht gereinigten Gesichts und den verwilderten Bart, wodurch ihr eigentliches Gesicht kaum mehr kenntlich wird. An ein Verhüllen des Hauptes in Trauertracht (Myr.) ist nicht zu denken, weil dann ja ihre tiefe Bufstrauer (*σκυθρωποί*) nicht zu sehen wäre, und mit der sehr zweifelhaften Bedeutung: Entstellen wird das Acumen des Ausdrucks nur geschwächt. Wahrlich ich sage Euch, sie haben hinweg ihren Lohn (v. 2. 5). (v. 17.) Du aber, wenn du fastest, (Bem. den Uebergang in den Sing. wie v. 6) salbe dein Haupt und dein Antlitz wasche. Das Verhalten Eines, der sich zum fröhlichen Mahle bereitet, wird hier zum plastischen Ausdruck für das äufsere Gebahren dessen, der sein Fasten so wenig vor den Menschen sehen lassen will, dafs er vielmehr den Schein des Gegentheils annimmt, um jede Möglichkeit einer Ostentation mit dem zu meiden, was nur Werth hat, wenn es rein aus innerem Triebe und um Gottes willen geschieht. Ganz fern aber liegt der Gedanke, dafs das Fasten selbst als Erhebung zur Bedürfnifslosigkeit Gottes, ein „Freudendienst“ wird (Keim, S. 273). (v. 18.) Endlich wird es durch den Gegensatz noch stärker betont: auf dafs du so nicht sichtbar wirst als Fastender den Menschen (wie die Heuchler v. 16), sondern deinem Vater, der im Verborgenen ist (Bem. wie der Evang. hier das *ἐν τ. κρυπτῷ* der Quelle v. 4. 6 durch *ἐν τῷ κρυφαίῳ* variirt). Der Jünger, der alle äufseren Zeichen seines Fastens abthut, befindet sich mit seinem Fasten gleichsam in tiefster Verborgenheit. Aber auch dort ist sein Vater gegenwärtig und sieht und wird ihm vergelten, weil er Gerechtigkeit geübt hat allein um seinetwillen. Die

ganz analoge Ausführung der drei Beispiele beweist unwidersprechlich, dafs sie in der Quelle unmittelbar aufeinander folgten und also v. 7 — 15 eine Einschaltung ist.

Das Gebet des Herrn.

(Vgl. Camphausen, Das Gebet des Herrn 1866.)

(V. 7.) Das metabatische δέ leitet nemlich von dem v. 5. 6. übers Gebet Gesagten zu einer andern verkehrten Art der Gebetsübung über. Betend aber sollt ihr nicht plappern, wie die Heiden. Das onomatopoetische βαττα λογεῖν malt vortrefflich das hastige, unermüdliche Wiederholen derselben Worte, wie es sonst dem Stammler (βατταριστής) eigen ist, und characterisirt damit das wortreiche und inhaltleere Beten, wie es in der hundertfachen Wiederholung derselben Bitte und der Anrufung der Gottheit mit immer neuen Epithetis bei den Heiden nicht ungewöhnlich war. Denn sie wähnen (3, 9), dafs sie auf Grund (ἐν, wie Mrc. 3, 22. 9, 29) ihrer Vielgeschwätzigkeit erhört werden. Sie hofften eben durch unaufhörliches Anrufen die Gottheit zu ermüden (fatigare deos) und so gleichsam zur Erhörung zu zwingen. Daraus folgt aber, dafs Jesus weder gegen längeres, noch gegen brünstig wiederholtes Gebet redet, sondern nur dagegen, dafs man durch die vielen Worte als solche etwas zu erlangen hofft, auch wenn sie ein sinn- und inhaltloses Plappern sind. Dafs Jesus auch hier einen pharisäischen Mifsbrauch beim Beten im Auge hat (Bl.), ist, da Mrc. 12, 40 doch ganz anders, durch seine ausdrückliche Hinweisung auf heidnische Unsitte ausgeschlossen, und dies beweist nur aufs Neue, dafs der Spruch in diese antipharisäische Rede nicht hineingehört; denn 5, 47 kommen die Heiden nicht als Vertreter eines zu meidenden Fehlers, sondern als sittlich niedrig stehende in Betracht, deren Liebesübung dem sittlichen Ideal noch lange nicht entsprechen kann. (v. 8.) Hier dagegen wird aus der selbstverständlichen Verkehrtheit ihrer Gebetssitte sammt deren Motiv gefolgert, dafs sie sich ihnen nicht gleichstellen dürfen, und dies dadurch begründet, dafs Gott, der ihr Vater ist, weifs, wessen sie bedürfen, ehe sie ihn bitten. Der einzige vernünftige Zweck, den ein wortreiches Gebet haben könnte, wäre ja, Gott recht genau mit seinen Bedürfnissen bekannt zu machen. Dessen bedarf es aber nicht, da unser Vater der allwissende Gott ist, der auch ohne unser Gebet all unser Bedürfen kennt. Das Gebet hat eben nicht den Zweck, Gott mit unsern Bedürfnissen bekannt, sondern uns zum Empfange seiner Wohlthaten geschickt zu machen. (v. 9.) Also sollt ihr darum beten. Das nachdrücklich gegen die sonstige Weise des Evang. dem Imper. vorangestellte οὕτως (Vgl. S. 47) und das ebenso nachdrücklich an den Schluſs gestellte ὑμεῖς macht es unzweifelhaft, dafs nach dem Zusammenhange, in welchem Jesus hier seine Aufforderung aus der Abweisung einer heidnischen Unsitte folgert, er im Gegensatz zu dem vielgeschwätzigen leeren Plappern der Heiden seinen Jüngern das Muster eines kurzen, inhaltreichen Gebetes geben will (Thol. Myr.). Damit ist von selbst gegeben, dafs er in demselben das Wichtigste, was der Jünger zu bitten hat, und

wie er es zu bitten hat, zum mustergültigen Ausdruck bringt. Eine Aufforderung zum Hersagen dieser bestimmten Gebetsformel (deW.) enthalten die Worte nicht, aber es ist trotzdem natürlich wohl berechtigt, daſs die Christenheit in der Privatandacht, wie im Kultus dies Gebet immer wieder zum Höhepunkt und damit zum Regulator all ihrer freien Gebete gemacht hat.

Da es ganz undenkbar ist, daſs Jesus dasselbe Mustergebet einmal bei besondrer Veranlassung (Luc. 11, 1—4) und einmal ohne eine solche in der Bergrede gegeben haben sollte (Vgl. noch Thol. Myr.), und da wir bereits sahen, daſs die hier gegebene Einleitung v. 7. 8 den geschlossenen Zusammenhang der letzteren zerreiſst, so kann nur Luc. den richtigen Anlaſs aus der apostol. Quelle, der er auch sonst nachweislich Cp. 11 folgt, erhalten haben. Zwar die ganz allgemeine Einleitung, wonach Jesus sich an einem Orte aufhielt und betete, rührt formell und materiell zweifellos von seiner Hand her;[1]) aber die Bitte eines Jüngers, sie beten zu lehren, wie auch Johannes seine Jünger gelehrt habe, stammt um so gewisser aus der Quelle her, als Luc. eine Angabe hierüber in seinem Bericht über den Täufer gar nicht hat, sondern unsre Stelle nur in seiner Weise 5, 33 vorbereitet (Vgl. Mrc., S. 94). Dieser Bitte wird Jesus in der Quelle bereits zunächst durch die (formell, wie materiell ganz den Character der Quelle tragende) allgemeine Anweisung Mtth. 6, 7 entsprochen haben und dann mit der Formel v. 9 zu dem Mustergebet selbst übergangen sein. Offenbar ist nemlich v. 8 nur eine Reminiscenz an Mtth. 6, 32 (= Luc. 12, 30), die sich schon durch das der Quelle ganz fremde *ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὑμῶν*, sowie durch die Unterbrechung des Zusammenhangs als eine Einschaltung des Evangelisten verräth; denn v. 9 geht doch direct nur auf v. 7 zurück, und die v. 8 eingeflochtene Begründung der Warnung vor jenem heidnischen Miſsbrauch ist immer nicht ganz passend, sofern sie das allerdings einzig vernünftige Motiv des wortreichen Betens voraussetzt, während doch v. 7 zeigt, daſs die Heiden auf Grund ihrer *πολυλογία* als solcher Erhörung hoffen und auf jenen Zweck desselben gar nicht reflectiren. Luc. hat die allgemeine Warnung vor dem battologischen Gebete weggelassen, weil er eben das Gebet des Herrn nicht bloſs als Muster eines rechten Gebetes geben, sondern es seinen Lesern als Gebetsformular einschärfen wollte, wie sein *ὅταν προσεύχησθε λέγετε* unzweideutig zeigt. Dann aber erklärt sich auch die Verkürzung desselben bei ihm. Grade weil es Jesus als Muster eines kurzen inhaltreichen Gebets gegeben hatte, ohne auf den Wortlaut als solchen Gewicht zu legen, verletzte es durchaus nicht die Ehrfurcht vor den Worten Jesu, wenn er, das Bedürfniſs eines Gebetsformulars für seine Leser fühlend, das Mustergebet noch weiter verkürzte, um es zu einer noch leichter behaltbaren und darum noch bräuchlicheren Gebetsformel zu machen. Daſs umgekehrt der erste Evangelist, der ohnehin die Quelle vollständiger und treuer zu reproduciren pflegt und das Gebet grade als Muster eines kurzen körnigen Gebets giebt, ihm eine Reihe von „entbehrlichen“ Zusätzen hinzugefügt haben sollte (Vgl. besonders Camph.), ist ganz unwahrscheinlich und

1) Vgl. zu *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτόν*: 2, 6. 9, 18 und dieselbe noch 17mal im Ev. mit andern Verb. wiederkehrende Formel; zu *ἐν τόπῳ τινί*: Act. 27, 8 und das 20mal im Ev., 18mal in den Act. wiederkehrende *τόπος*; zu dem Beten Jesu 3, 21. 5, 16. 6, 12. 9, 18. 28; zu *ὡς ἐπαύσατο* 5, 4. 8, 24 und das noch 6mal in den Act., nie in den andern Evv. vorkommende *παύεσθαι*.

wird durch die zu Tage liegende secundäre Gestalt der übereinstimmenden Bitten bei Luc. völlig ausgeschlossen.

Jesus lehrte seine Jünger zunächst Gott als ihren Vater anrufen. Gelangt im Gottesreiche die in Israel begründete Theokratie zu ihrer Vollendung, so mufs in ihm auch das Vaterverhältnifs Gottes zu seinem Volke sich erst vollkommen verwirklichen. Dies geschieht aber, indem nicht nur das Volk als solches, sondern jeder Einzelne der als Jünger Jesu ein Genosse des Gottesreiches wird, sich der väterlichen Liebe Gottes versichert hält (Vgl. m. bibl. Theol. § 20, c). An diese väterliche Liebe Gottes wendet er sich in kindlicher Zuversicht mit seinem Gebete und indem er ihn als unsern Vater anruft, wird er sich bewufst, dafs er nur mit der Gemeinschaft, der er angehört, d. h. als Jünger Jesu und Reichsgenosse Gott als Vater anrufen kann. Wenn er endlich ausdrücklich auf sein Thronen in den Himmeln (Vgl. 5, 34) hinweist, so kann dies Gott nicht als den wahren (Myr.) oder unendlich erhabenen (deW. Bl.) characterisiren, sondern nur den Gedanken wecken, dafs von dorther, wo die Herrlichkeit Gottes sich unumschränkt entfaltet und wo daher die Quelle aller Güter ist, dem gläubigen Beter Alles zu Theil werden kann, was Gott ihm in seiner väterlichen Liebe geben will.[1]) Die erste Bitte ist nun gerichtet auf die Heiligung des göttlichen Namens. Natürlich bezieht sich dies nicht blofs darauf, dafs der Name Gottes nicht durch Mifsbrauch entweiht werde, man darf aber auch nicht den Begriff der Anerkennung, Verherrlichung oder Verehrung Gottes (deW. Bl.) substituiren, oder gar sagen, dafs Gesinnung, Wort und That von der erkannten Vollkommenheit Gottes bestimmt werden soll (Myr.), womit offenbar dem Fortschritt des Gebetes vorgegriffen wird. Allerdings bezeichnet der Name Gottes in alttestamentlicher Weise das gesammte Wesen Gottes, soweit es offenbar geworden und durch den Namen, mit welchem man ihn benennt, bezeichnet wird. Allein das Heiligen oder Heilighalten (קָדַשׁ, הִקְדִישׁ) desselben ist doch zunächst Etwas, das im Herzen geschieht (Vgl. 1. Petr. 3, 15), ist die heilige Scheu, mit welcher man das Wesen des Heiligen in Israel als solches erkennt und in irgend einer Weise zu verletzen sich fürchtet (Vgl. Jes. 29, 23). Diese Gottesfurcht ist der Grundquell alles religiösen Lebens und insofern die Vorbedingung alles dessen, was das Gebet im Folgenden für die Vollendung desselben in der Gemeinschaft erfleht. Es ist sehr bedeutsam, dafs Jesus, indem er Gott als Vater anrufen lehrt, doch zugleich vor Allem das Gebet um die Heiligung seines Namens fordert (Vgl. 1. Petr. 1, 17), damit man nicht meine, dafs das neue Vertrauensverhältnifs zu

---

1) Hier könnte man am ehesten fragen, ob nicht das einfache *πάτερ* des Luc. ursprünglich ist (Ew.), da wohl auch sonst der erste Evangelist diesen Ausdruck, der an den von ihm eingeführten term. *ἡ βασ. τ. οὐρ.* erinnert, wie den analogen *ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* mit einer gewissen Vorliebe gebraucht hat (Vgl. S. 45). Doch ist es ebenso wahrscheinlich, dafs Luc., der nur noch 6, 35. 11, 13 eine Rem. an jene feierlichere Bezeichnung Gottes erhalten hat, das einfache *πάτερ*, das ohnehin den Grundgedanken der Gebetsanrede festhielt, für seine kürzere Gebetsformel passender fand, und mit Recht entscheidet auch Keim, S. 276. Anm. 3 für die vollere Anredeform.

Gott irgendwie der Ehrfurcht vor seinem heiligen Wesen Eintrag thun dürfe, welche die Grundlage unsrer rechten Stellung zu ihm bleiben muſs.[1]) (v. 10.) Erst die zweite Bitte ist nun direct auf dasjenige gerichtet, was nach Luc. 12, 31 (Mtth. 6, 33) des Jüngers höchstes Gut und darum das erste Ziel seines Strebens sein soll, das Gottesreich. Daraus folgt denn auch, daſs die Unterscheidung zwischen den εὐχαί des ersten und den αἰτήματα des zweiten Theils trotz Allem, was noch Camph. nach Wzs. Hanne (Jahrb. f. d. Th. 1866, 507 ff.) dafür gesagt hat, gänzlich unhaltbar ist. Es handelt sich eben auch in den drei ersten Bitten nicht um das Interesse Gottes, so daſs er als der Bedürfende erschiene, dem zunächst das Seine zu Theil werden soll, wovon in einem Gebet an ihn nun einmal nicht die Rede sein kann, sondern das Kommen des Gottesreichs ist das höchste Interesse des Jüngers Jesu selbst und darum auch die Heiligung des göttlichen Namens, ohne welche es nicht kommen kann. Es liegt im Wesen dieses höchsten objectiven Gutes, daſs seine Verwirklichung nur als solche erbeten werden kann und darum die Bitte nicht auf das Kommen des Reiches zu uns lautet, obwohl es sich von selbst versteht, daſs, wenn dieselbe erfüllt wird, der welcher auf diese Erfüllung sein brünstigstes Verlangen gerichtet hat, auch den vollsten Antheil an ihr hat (Vgl. 5, 3. 4. 6). Daſs aber die Verwirklichung des Reiches Gottes, wie die Heiligung des göttlichen Namens, obwohl sie zuletzt unter den Menschen und durch die Menschen geschieht, nur von Gott selbst herbeigeführt werden kann und darum von ihm erbeten werden muſs, das lehrt ja die Verkündigung Jesu vom Gottesreich von Anfang an, sofern sie die frohe Botschaft bringt, daſs Jehova dies höchste Heil der Verheiſsung gemäſs in seinem Volke zu verwirklichen kommt. Freilich darf man nun nicht diese Bitte im endgeschichtlichen Sinne fassen (Myr.); denn Jesus verheiſst das Gottesreich als ein schon gegenwärtiges Gut (5, 3. 10. 19), mit ihm kommt das Gottesreich, und sein Kommen ist nichts Andres als seine stets fortschreitende Verwirklichung. Nur so findet auch ein Fortschritt statt zur dritten Bitte: Es geschehe dein Wille, wie im Himmel, auch auf der Erde. Im Himmel unter den Engeln Gottes geschieht der Wille Gottes, natürlich sein gebietender (7, 21), in schlechthin vollkommener Weise (Pslm. 103, 21), und wo das geschieht, ist das Reich Gottes schlechthin verwirklicht. Geschieht das auf Erden, so ist dort das letzte Ziel erreicht, um dessen allmähliges Herbeikommen die zweite Bitte flehte. Es ist ganz undenkbar, daſs die dritte Bitte „das sittliche

1) Ebendarum wäre es durchaus nicht auffallend, wenn Jesus sich in dieser Bitte und namentlich in ihrer Verbindung mit der Reichsbitte, die ja natürlich bei keinem frommen Israeliten fehlen konnte, an althergebrachte Gebetsformeln anschloſs, wie sie z. B. das alte Synagogengebet Kaddisch zeigt (Vgl. Thol., S. 356). Allein jede sichere Nachweisung eines geschichtlichen Zusammenhanges wird durch die Unsicherheit über Alter und Ursprung der als Parallelen zum Herrngebet gesammelten und vielfach auch recht wenig sich damit berührenden Gebetsformeln unmöglich gemacht. Unser Gebet soll ja nichts anders sein als der Ausdruck des tiefsten religiösen Bedürfnisses, wie es auch in frommen Juden lebendig sein konnte und daher in ihren Gebeten wiederklingen musste, das Eigenthümliche in ihm ist nur die Art, wie Jesus diesem Bedürfniſs seinen reinsten und umfassendsten Ausdruck in Inhalt und Anordnung der Bitten gegeben hat.

Bedingnifs" für das endliche Kommen des Gottesreiches (Myr.), aussprechen soll; denn dadurch wird nicht blofs die Gluth der zweiten Bitte gedämpft, indem der Beter in die Tiefe der menschlichen Gegenwart herabsteigt (Ew.), sondern es wird dem Beter eine Reflexion aufgebürdet, die dem naturgemäfs zu immer höheren Zielen aufstrebenden Gebet ganz fremd ist. Vielmehr ist es wirklich Anfang, Mittel und Ende (Olsh. Thol.), was hier für die Verwirklichung des höchsten Gutes erfleht wird, und doch ist damit der tiefste Grund noch nicht erkannt, weshalb Jesus, nachdem er die Bitte um die Grundbedingung voraufgeschickt, die fortgehende Verwirklichung des Reiches Gottes und ihr Ziel in zwei Bitten vertheilte. Nie hat er direct über das wahre Wesen des Gottesreiches sich lehrhaft ausgesprochen; aber wie er indirect in den Seligpreisungen dasselbe erkennen lehrte, so hat er auch in das Mustergebet, das er den Seinen gegeben, Winke gelegt, die nothwendig zu dieser Erkenntnifs führen müssen. Gewifs bringt die Verwirklichung des Gottesreichs die ganze Fülle alles verheifsenen Segens, aber welcher Art derselbe sein wird, das hängt von den Bedingungen ab, unter welchen dieselbe erfolgt. Nur wenn erkannt ist, dafs die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens in seiner Vollendung die Hauptsache ist und bleibt (Vgl. zu 5, 6), kann das Wesen des Gottesreichs recht verstanden und damit die Art, wie Jesus es verwirklicht und für die fortgehende Erfüllung der grofsen Reichsbitte arbeitet, vollkommen gewürdigt werden.

Es folgt hieraus, dafs die dritte Bitte weder in der ersten noch in der zweiten enthalten, wie noch Camph., S. 67 behauptet. Wohl aber begreift sich nun, wie Luc. die dritte weglassen konnte, indem er, Mittel und Ziel nicht unterscheidend, die dritte nur für die Exposition des Inhalts der zweiten nahm, während Tertullian, weil er die zweite endgeschichtlich fasste, sie völlig richtig hinter die dritte stellte. Für die Ursprünglichkeit der dritten Bitte spricht schon die Art, wie nicht nur Mtth. 26, 42, sondern auch Luc. 22, 42 eine Reminiscenz daran in das Gethsemanegebet verflochten ist (Vgl. Mrc. S. 462). Die wörtliche Gleichheit der beiden ersten Bitten bei Mtth. und Luc., die nur aus einer gemeinsamen griechischen Quelle stammen kann (Bem. die gleichen Impp. Aor.), schliefst jede Annahme einer doppelten Ueberlieferung des Herrengebetes aus.

(V. 11.) Von der Bitte um das höchste objective Gut und seine vollkommene Verwirklichung steigt das Gebet herab zu den Bedürfnissen des individuellen Lebens, wenn der Jünger Jesu dieselben auch nie für sich allein erbitten darf, sondern nur für sich und Alle, die mit ihm Söhne des himmlischen Vaters sind (daher das ἡμῶν — ἡμῖν — ἡμᾶς). Wenn man aber sagt, die drei ersten Bitten enthielten den ungehemmten Aufschwung zu Gott, die folgenden die Hemmung desselben im demüthigen Bewufstsein der menschlichen Bedürftigkeit (deW. Myr.), so übersieht man, dafs auch das Reichsgebet die menschliche Bedürftigkeit (Vgl. 5, 3) und die Demüthigung vor Gott voraussetzt, während das irdische Bedürfnifs dann grade am wenigsten als Hemmnifs des Aufschwungs zu Gott empfunden wird, wenn es im Gebet vor Gott gebracht wird. Um dieses aber

handelt es sich zuerst, nicht weil die Befriedigung desselben das höchste unter den Gütern des individuellen Lebens, sondern, gradewie bei der ersten Bitte, weil sie die Voraussetzung aller andern Güter ist. Erst mufs der Mensch leben, um als ein Reichsgenosse leben zu können, und dazu gehört das tägliche Brod. Das Brod als das einfachste, unentbehrlichste Nahrungsmittel ist schon an sich der Ausdruck für das, was zur Erhaltung des Lebens gehört (Vgl. Mrc. 3, 20. 7, 2), und darf zwar seinem Wortsinne nach in keiner Weise erweitert werden, wird aber vom Beter nur darum allein genannt, weil er beim Einfachsten stehen bleiben soll, was zum Leben gehört, es Gott überlassend, was derselbe etwa noch sonst für seine besondern Lebensverhältnisse für nöthig hält. Er fügt aber noch ausdrücklich hinzu, dafs er das für seine Nothdurft erforderliche Brod meine, und beschränkt aufserdem die Bitte auf den heutigen Tag, da er für Morgen nicht sorgen soll (6, 34).[1]) Also zuerst die Bitte um das höchste Gut, dann die um das irdische Bedürfnifs, jene in drei Bitten entfaltet, diese auf die einfachste Bitte um das Nothwendigste beschränkt, jene bis zur vollsten Verwirklichung desselben in der Zukunft aufsteigend, diese bei dem Bedarf für's Heute verweilend: das ist die vollkommenste Anweisung für das rechte Verhältnifs jener beiden Seiten alles menschlichen Betens, wie sie das Mustergebet des Herrn ertheilt.

Auch hier genügt das ἐπιούσιον des Luc., um jeden Gedanken an eine verschiedene Ueberlieferung auszuschliefsen. Dagegen ist das ohnehin dem Luc. eigenthümliche τὸ καθ' ἡμέραν (19, 47. Act. 17, 11, vgl. noch 8mal καθ' ἡμέραν) offenbar sekundäre Aenderung, obwohl Camp. das σήμερον durch Re-

1) Diese absichtlichen Beschränkungen sind es, welche die ohnehin einem verkehrten Spiritualismus entsprungene und willkührliche Ergänzungen fordernde Beziehung der Bitte auf die geistliche Lebensnahrung schlechthin verbieten. Es wäre keine Sublimirung, sondern ein Mangel des Herrengebets, wenn dasselbe nicht auch lehrte, das tägliche irdische Bedürfnifs durch Gebet zu heiligen. Das in der ganzen Gräcität nicht wieder vorkommende ἐπιούσιος wird immer noch vielfach von ἡ ἐπιοῦσα (sc. ἡμέρα, vgl. Act. 16, 11) abgeleitet (Vgl. Myr. Hilg.) und nach dem מחר des Hebräerevang. von dem Brod für Morgen erklärt. Aber diese angeblich einfachste Erklärung ist schon sprachlich keineswegs ohne Schwierigkeit, da das elliptische ἡ ἐπιοῦσα, wie schon Act. 7, 26. 23, 11 zeigt, durchaus nicht ein so stehender Ausdruck ist, dafs er als Substantivum schlechthin die Grundlage weiterer Derivationen bilden könnte, und da ein folgender Tag keineswegs nothwendig der morgende ist, wofür ἄῤῥιον der ohnehin nach 6, 30. 34 einzig naheliegende Ausdruck wäre. Kann man sich aber auch sachlich nothdürftig durch die Unterscheidung von Sorgen und Bitten mit dem Widerspruch von 6, 34 abfinden, so bleibt es doch immer wunderlich zu bitten, dafs Gott heute grade das Brod für morgen geben solle. Dafs weder der Hiatus nach επι, noch die Endung auf -ιος hindert, das Wort von οὐσία (εἶναι) herzuleiten, ist bereits vielfältig durch sprachliche Analogieen erwiesen (Vgl. noch Camph., S. 87. 94). Schwieriger ist, dafs sich für οὐσία (Eigenthum, Vermögen, vgl. Luc. 15. 12. 13) die Bedeutung: Subsistenz, Leben, welche die gewöhnliche Erklärung (zur Subsistenz erforderlich) voraussetzt, nicht sicher erweisen lässt, was freilich nicht beweist, dafs der populäre Sprachgebrauch dieselbe dem Wort nicht könnte beigelegt haben, zumal dieselbe sich aus dem Wurzelwort ganz von selbst ergiebt und den griechischen Exegeten z. d. St. sichtlich ganz geläufig ist. Allein die Ableitung von dem Part. von εἶναι (Camph. nach Leo Meyer), wonach das Wort bedeutet, was für uns zu dem σήμερον d. h. dem heutigen Bedürfnifs gehört (opp. περιούσιος: was darüber hinaus ist), hat den grofsen Vorzug, dafs sie das neben ἡμῖν sonst ganz bedeutungslose ἡμῶν nothwendig macht und erklärt, warum das seltne oder ganz neugebildete Wort gewählt ist, das dann keineswegs blofs unser „nöthig", „nothdürftig" (Myr.) wiedergeben sollte, sondern etwa das hebr. לחם חקי (Prov. 30, 8).

flexion auf 6, 34 entstanden sein lässt und doch selbst zugeben muſs, daſs Luc. bereits denselben Sinn ausdrückt, nur ohne die angebliche „polemische Nebenbeziehung“ (S. 85). Aber was das σήμερον concret, plastisch, aus der Situation des Beters heraus sagt, sagt jenes abstrakt, reflectirend und doch in Wahrheit zugleich für die Zukunft vorsorgend. Vor Allem aber hat dies die Verwandlung des δός in δίδου nothwendig gemacht, weil es sich nun um ein dauerndes (tägliches) Thun Gottes handelt, während doch die Analogie aller andern Bitten zeigt, daſs der Imp. aor. ursprünglich ist. Uebrigens folgt aus seiner Fassung, daſs Luc. das ἐπιούσιος irgendwie ähnlich wie wir verstanden hat; denn Gott zu bitten, daſs er täglich das für den jedesmal folgenden Tag nöthige Brod gebe, wäre doch einfach widersinnig. Godet freilich hält es für undenkbar, daſs ein Schriftsteller den Text einer Gebetsformel ändern könnte, und erklärt die Abweichungen für unabsichtlich. Abgesehen davon aber, daſs man sich dabei nichts denken kann und der Rückgang auf die mündliche Ueberlieferung nichts erklärt, hat eben Luc., wie schon seine Kürzung desselben zeigt, das Gebet nicht als eine gesetzlich vorgeschriebene Formel gefasst, sondern als eine Vorschrift, was und wie man beten müsse, und hat durch das τὸ καθ' ἡμέραν den Sinn der Bitte am klarsten auszudrücken gemeint, die auch wir sehr treffend nach Lth. die Bitte ums tägliche Brod heiſsen.

(V. 12.) Das durch das tägliche Brod gefristete Leben verliert aber für den Jünger Jesu allen Werth, wenn er sich durch das Bewuſstsein der Schuld niedergedrückt fühlt. Auch von den Reichsgenossen setzt also Jesus voraus, daſs sie sich noch schuldig fühlen vor Gott und der Sündenvergebung nicht weniger bedürfen, wie des täglichen Brodes (daher auch die enge Verbindung von beiden durch καί). Es zeigt nur den Mangel jedes geschichtlichen Sinns, wenn man aus dem fehlenden Hinweis auf die Vermittlung der Sündenvergebung durch seinen Tod darauf geschlossen hat, daſs die Annahme einer solchen nicht im Sinne Jesu sei. Abgesehen von der Frage, wie weit ihm selbst schon, als er dies Gebet gab, die Nothwendigkeit einer solchen feststand, konnte er natürlich nicht den Jüngern den Hinweis auf Etwas, das ihnen noch völlig fremd war, in den Mund legen, und er durfte es nicht, da es dem Beter allein auf die Vergebung Gottes ankommt, wobei er ihm ganz anheimstellt, wie und unter welchen Voraussetzungen er dieselbe ertheilt. Er bittet nur, im bildlichen Ausdruck die Mängel seiner Erfüllung des göttlichen Willens als eine Schuld darstellend, die er Gott gegenüber contrahirt hat: Erlaſs uns unsre Schulden, wie auch wir erlassen haben unsern Schuldnern. Indem Jesus den Jüngern diese Worte in den Mund legt, zeigt er ihnen, daſs sie um die tägliche Sündenvergebung gar nicht bitten können, wenn nicht auch sie vergeben haben. Nicht als sollte das Maſs der zu empfangenden Vergebung am Maſs der ertheilten bemessen oder jene durch diese verdient werden, sondern weil das Kind den Vater um seine vergebende Liebe nur bitten kann, wenn es ein rechtes Kind Gottes d. h. durch vergebende Liebe ihm ähnlich geworden ist (Vgl. 5, 45). Indem der Jünger Jesu aber sich dessen bewuſst wird, daſs es die Sünde ist, welche das ihm gnädig erhaltene Leben werthlos macht, darf er nicht bloſs der begangenen Sünde gedenken; (v. 13.) es muſs auch die stets drohende Gefahr neuer Sündenfälle sich ihm vergegenwärtigen, und

er bittet daher wieder im engsten Anschluſs an das Vorige: und führe uns nicht hinein in Versuchung. Die bloſs permissive Fassung (Vgl. noch God.) ist willkührliche Umdeutung. Gott selbst, der unser Schicksal lenkt, führt uns in die Lebenslagen, die uns zum Sündigen Anlaſs geben und uns so auf die Probe stellen (πειράζειν, vgl. 4, 1), ob wir (d. h. die in uns wohnende böse Lust, vgl. Jac. 1, 14) auf den uns daraus erwachsenden Reiz zur Sünde eingehn oder ob wir (d. h. unser besseres Ich), jedes aufsteigende Verlangen nach dem Verbotenen überwindend, im Gehorsam gegen den göttlichen Willen verharren. Aber darum ist nicht etwa nur an solche Versuchungen gedacht, denen wir nicht widerstehen können (Vgl. noch Camp.). Der seiner Schwachheit sich bewuſste Jünger wird Gott um Abwendung aller Versuchung bitten, weil er nie weiſs, ob er in ihr auch bewährt erfunden wird, und obwohl er weiſs, daſs Gott die Bitte nicht erhören kann, wenn seine Weisheit ihm eine Versuchung zur heilsamen Demüthigung oder zur heilbringenden Bewährung geordnet hat. Eben darum bildet den Gegensatz (ἀλλά) auch nicht die reine Bitte um Bewahrung vor der Versuchung, sondern die um Errettung vom Bösen (τό πονηρόν, wie 5, 37). Es liegt in der Stellung, die Gott den Reichsgenossen inmitten einer noch sündigen Welt angewiesen hat, daſs er sie nicht vor jeder Bedrohung durch die Macht des Bösen schützen oder durch den Tod ihr für immer entrücken, sondern daſs er sie nur von der sie bedrohenden Macht erretten kann, indem er ihnen im Kampf mit ihr zum Siege verhilft und sie vor Niederlagen bewahrt. Daher das ἀπό, welches man nicht, als ob ἐκ stünde, von einer uns gefangen haltenden Sündenmacht (deW.) deuten darf. Auch hier ist der Vermittlungen, durch welche Gott diese Errettung effectuirt, nicht gedacht. So kehrt der Schluſs der zweiten Gebetshälfte in den der ersten zurück; denn in dem Maſse als im Leben des einzelnen Reichsgenossen die Sünde überwunden wird, wird in ihm der göttliche Wille verwirklicht, wie er im Himmel verwirklicht ist. [1])

1) Auch hier ist die mask. Fassung des τοῦ πονηροῦ (Vgl. noch Myr.) offenbar unpassend, da in einem Zusammenhange, in welchem der πειρασμός eben auf Gott zurückgeführt war, nicht wohl die in ihm uns bedrohende Macht der Sünde als vom Teufel selbst ausgehend gedacht werden kann (Vgl. Camph.). Unmöglich aber kann τὸ πονηρόν alles Uebel Leibes und der Seele sein (Thol. nach Lth.), weder nach dem Sprachgebrauch der Quelle, noch nach dem Zusammenhang, in welchem nur Ein Uebel das von Gott gnädig erhaltene Leben bedroht, nemlich die Sünde, mag sie uns nun als Schuld oder als Macht entgegentreten, und in welchem die Errettung vom Uebel als solchen keinen Gegensatz gegen das εἰσενέγκαι εἰς πειρασμόν bilden würde. Das ἀλλά, das diesen Gegensatz markirt, zeigt übrigens deutlich, daſs zwei Dreiheiten von Bitten (Vgl. Keim, S. 277) gezählt sind (Vgl. die zwei Dreiheiten von Gesetzesworten 5, 21 — 48) und nicht etwa die 5 Bitten des Luc. auf die Siebenzahl erweitert. Das schlieſst nicht aus, daſs sich leicht und passend 7 Bitten zählen lassen, wenn man die Brodbitte für sich nimmt und nun die je drei Bitten um die Erlangung des höchsten Guts (des Gottesreichs) und um die Abwehr des höchsten Uebels (der Sünde) sich entsprechen läſst, da auch die zweite Dreiheit von der Voraussetzung alles Kampfs gegen die Sünde (der Sündenvergebung) zur Bewahrung davor fortschreitet und mit der endlichen Ueberwindung derselben schlieſst (Vgl. zu v. 10). Aber unsre Fassung des Gebets kennt nur zwei formell deutlich gesonderte Dreiheiten von Bitten (σου, σου, σου — ἡμῶν, ἡμῖν, ἡμᾶς), von denen die erste asyndetisch, die zweite durch καί verbunden auftritt, und auch die Doxologie, mit welcher die Kirche ihrerseits das Gebet des Herrn versiegelt hat, stützt zwar die Gewiſsheit seiner Erhörung auf die Herrschaft, die Macht und die Herrlichkeit Got-

Auch hier hat die Recension des Gebets bei Luc. nicht nur die Verknüpfung der drei letzten Bitten durch καί erhalten, sondern die letzte ganz wörtlich, soweit er sie überhaupt hat. Dagegen ist in der 5. das τὰς ἁμαρτίας offenbar Erklärung des bildlichen τὰ ὀφειλήματα; denn dafs nicht Mtth. in beiden Sätzen den gleichförmigen Ausdruck hergestellt (Camph.), sondern Luc. in dem bildlichen Ausdruck des zweiten Gliedes ein Zeugnifs für das Ursprüngliche erhalten, zeigt das steigernde παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν. Da nun die echt lucanische Wendung καὶ γὰρ αὐτοί (Vgl. zu καὶ γάρ: 6, 32. 33. 7, 8. 22, 37. 59. Act. 19, 40 und das καί — αὐτοί, das sich etwa 50mal bei Luc. findet) auch nach Camph. das Motiv directer und stärker ausdrückt, zugleich einem durch ὡς nicht ausgeschlossenen Mifsverständnisse vorbeugend, so mufs sie nach allen kritischen Grundsätzen als nachbessernde Erläuterung gelten, und dann wird auch das ἀφίομεν absichtlich das Vergeben als dauerndes, die versöhnliche Gesinnung als „eine dem Christen grundsätzlich eigene, zu seinem Wesen gehörende" bezeichnen. Wie Luc. durch Weglassung der dritten Bitte das schöne Ebenmafs der zwei Gebetsdreiheiten aufgehoben hat, so hat er auch die Harmonie der beiden doppelgliedrigen Bitten am Schlusse durch Weglassung des Gegensatzes in der letzten gestört. Er konnte es, sobald er die Errettung vor dem Bösen als reinen Gegensatz des Parallelgliedes fasste und in der Bewahrung vor aller Versuchung bereits enthalten sah, wie er die Erfüllung des göttlichen Willens mit dem Kommen des Gottesreichs bereits gegeben dachte.

(V. 14.) Von den feierlichen Gebetsworten bahnt sich der Evangelist den Uebergang zur Fortsetzung der Bergrede, indem er einen Spruch anfügt, der zur Erläuterung der fünften Bitte dient. Erschien diese als die Einzige, die an eine bestimmte Voraussetzung geknüpft war, so wird dies hier näher dadurch erläutert, dafs nur denen, die selbst vergeben, vergeben werden kann, wie nach 5, 7 nur die Barmherzigen Barmherzigkeit erlangen. Denn wenn ihr vergebet den Menschen ihre Verfehlungen, wird vergeben auch Euch euer Vater, der himmlische. Dies ist natürlich im Wesentlichen der Gedanke, welcher jener Voraussetzung in v. 12 zu Grunde lag, nur durch die Correlation des betonten ἀφῆτε — ἀφήσει mehr im Sinne der Vergeltungslehre ausgedrückt, die freilich dadurch einen ganz andern Hintergrund empfängt, dafs es der himmlische Vater ist, der mit seiner vergebenden Liebe unser Verhalten krönt. Denn darin liegt zuletzt doch, dafs es nur die Bewährung der Gotteskindschaft in dem gottähnlichen Vergeben ist, was mit der vollen Erfahrung der väterlichen Liebe belohnt wird. (v. 15.) Wenn ihr aber nicht vergebet den Menschen, wird auch nicht euer Vater vergeben Eure Verfehlungen. Aus dieser Antithese wird klar, dafs diese Erläuterung dem Schlufsspruch entnommen ist, mit welchem Jesus das Gleichnifs vom Schalksknecht deutete (18, 35), und erst der dortige Zusammenhang kann daher

tes, ohne aber eine Beziehung auf jene Dreitheilung (1 — 3. 4. 5 — 7) auch nur zu ermöglichen. Vollends in ihr oder in den beiden wirklich gesonderten Dreiheiten, die ja nur darum parallel laufen, weil sich der einheitliche Grundgedanke einer jeden in demselben naturgemäfsen Fortschritt entfaltet, eine Beziehung auf die Trinität aufspüren zu wollen (Vgl. noch Thol., S. 359), scheint mir völlig unmotivirt.

das volle Verständnifs desselben aufschliefsen und die Mifsdeutung, als ob wir durch unser Vergeben die göttliche Vergebung verdienen müssten, völlig ausschliefsen. [1])

f) Die grofse Einschaltung.

Mtth. 6, 19—34.

V. 19: *Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν·* v. 20: *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν.* v. 21: *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.*

v. 22: *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός [σου]· ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·* v. 23: *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.*

v. 24: *οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.*

v. 25: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε [ἢ τί πίητε], μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;* v. 26: *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρου-*

Luc. 12, 22—34.

v. 22: *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς [αὐτοῦ]·* — — — — v. 33: *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε ἐλεημοσύνην· ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει.* v. 34: *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται.*

(Luc. 11, 34: *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου. ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστιν· ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.* v. 35: *σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.* v. 36: *εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος [ἐν] τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε.)*

(Luc. 16, 13: *οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.*)

— — v. 22: — — *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι [ὑμῶν] τι ἐνδύσησθε.* v. 23: *ἡ [γὰρ] ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος.* v. 24: *κατανοήσατε τοὺς κόρακας, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θε-*

1) Uebrigens hatte wahrscheinlich schon Mrc. aus Mtth. 6, 12 und 18, 35 zwei antithetische Parallelsprüche gebildet (11, 25. 26), und die Form des Nachsatzes (*οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει*), wie das nur hier in den Evangelien vorkommende (paulinische) *παραπτώματα* scheint auf eine Reminiscenz an diese Stelle hinzuweisen (Vgl. Mrc. S. 377. Anm. 1).

σιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν; v. 27: τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα; v. 28: καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν. v. 29: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων. v. 30: εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι; v. 31: μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν ἢ τί πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα; v. 32: πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων. v. 33: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν. v. 34: μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον· ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει αὐτῆς. ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

ρίζουσιν, οἷς οὐκ ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς διαφέρετε τῶν πετεινῶν. v. 25: τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν; v. 26: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε; v. 27: κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ νήθει [D: πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει]· λέγω δὲ ὑμῖν, [ὅτι] οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων. v. 28: εἰ δὲ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέζει, πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι. v. 29: καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε, τί φάγητε καὶ τί πίητε, καὶ μὴ μετεωρίζεσθε· v. 30: ταῦτα γὰρ πάντα τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου ἐπιζητοῦσιν· ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδεν ὅτι χρῄζετε τούτων. v. 31: πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν. v. 32: μὴ φόβου, τὸ μικρὸν ποίμνιον· ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν. — —

V. 21: Das *υμων* (L𝛥 Rcpt.) ist aus Luc. oder, wie dort, nach dem Vor. conformirt. — Das *και* ist in B nach *εσται* ausgefallen. — **v. 22:** Das *σου* (B it. pl.) kann nach Luc. zugesetzt, aber auch, wie dort (L𝛥), in ℵL𝛥 weggelassen sein, weil es bei *του σωματος* fehlte und so die Verallgemeinerung des Satzes nahe lag. CD tac. — Das *ουν* fiel nach *εαν* zu leicht aus (ℵ it. cod.), um es mit Ti. zu streichen. Vgl. 7, 12. 24, 26. 28, 19, wo ℵ, 5, 19, wo L, 14, 15, wo BDL𝛥 es fortlassen. — Die Rcpt. (L𝛥) stellt die Cop. wie **v. 23** an den Schluſs des Satzes (Vgl. Luc.), umgekehrt ℵ in v. 23 nach v. 22. — **v. 24:** Rcpt. c. min.: *μαμμωνα*. — **v. 25:** Das *η τι πιητε* (B it. cod. cop.; vgl. L𝛥 Rcpt.: *και τι π.*) kann aus v. 31, aber auch leicht in ℵ (it. cod. Ti.) per hom. ausgefallen oder nach Luc. und dem eingliedrigen Parallelsatz weggelassen sein. — **v. 28:** L𝛥 (Rcpt.) haben den gewöhnlicheren Sing. nach Ntr. plur. (*αυξανει και κοπια και νηθει*, vgl. Luc.), wie sogar **v. 32**, wo er ganz unpassend. — **v. 33:** Die Emendatoren stellten *την βασιλειαν* als den Hauptbegriff voran und fügten das gewöhnliche *του θεου* hinzu (L𝛥 Rcpt.), ℵ hat die erste Aenderung aufgenommen, aber die zweite nicht, und ihm folgt Ti., obwohl das *δικαιοσ. αυτου* jedenfalls ganz unpassend. — **v. 34:** Es muſs mit BL𝛥 *αυτης* gelesen werden, da B nie die Reflexion wegläßt, sondern eher zur Einbringung neigt (Vgl. 5, 28), und hier letztere so nahe lag. Rcpt.: *τα εαυτης*, vgl. 𝛥.

Auf den zweiten Hauptabschnitt der Bergrede folgt eine längere Einschaltung des Evangelisten. Freilich erhellt das nicht daraus, daſs sich jetzt der

feste Zusammenhang auflöst (deW.); denn der Evangelist mufs doch eine bestimmte Gedankenverknüpfung im Sinne gehabt haben, um deretwillen er den folgenden Abschnitt hier einfügte. Und in der That ordnen sich die Sprüche vom Schätzesammeln und vom Sorgen nicht nur ungesucht dem Gedanken unter, dafs das Gottesreich und seine Gerechtigkeit als das höchste Gut erstrebt werden müsse, sondern der Abschnitt gipfelt in einem Spruche, welcher dies ausdrücklich aussagt (6, 33). Bei der rechten Art der Gerechtigkeitsübung (6, 1) kommt es aber wirklich nicht nur darauf an, dafs dieselbe aus dem rechten Motiv hervorgehe, sondern auch darauf, dafs die Gerechtigkeit nicht irgendwie neben Anderm erstrebt, sondern dafs sie als das höchste Lebensziel verfolgt werde. So gewifs also dieser Abschnitt in diesem Sinne trefflich passte, wenn man hier zusammenstellen wollte, was Jesus über die rechte Art der Gerechtigkeitsübung gesagt hatte (wie der Evang. v. 5—15 zusammenstellte, was er über die rechte Art des Betens gesagt), so wenig kann er der ursprünglichen Rede angehören, welche nach allem Vorhergehenden und Nachfolgenden in ihrer geschichtlichen Situation die Auseinandersetzung Jesu mit der herrschenden Gesetzeslehre und -übung bezweckte (5, 20). Es heifst daher auf jede geschichtliche Auffassung der Bergrede verzichten, wenn man diesen Abschnitt, der keinerlei Beziehung auf den concreten Anlafs der Rede mehr zeigt, ihr ursprünglich angehören lässt (Thol. Myr.).

Dies Resultat bestätigt sich vollkommen durch Luc.; denn hier begegnet uns mitten unter andern Stücken, die der apostol. Quelle entlehnt sind, der Hauptheil dieser Spruchreihe, während dieselbe in seiner Bergrede gänzlich fehlt. Nichts kann mehr das Präjudiz der Geschichtlichkeit und Ursprünglichkeit für sich haben, als die Art, wie Jesus einen aus dem Volke, der seine Autorität zur Schlichtung eines Erbstreits ausnutzen will, abweist und nun das Volk vor der Habsucht warnt, die diesem Manne so völlig den Blick für die Bedeutung seiner Erscheinung und ihren rechten Gebrauch verdunkelte, indem er ihm die Parabel vom thörichten Reichen erzählt, die trotz der Bearbeitung durch Luc. vielfältig den Sprachcharacter der Quelle zeigt (Luc. 12, 13—21). Dann aber wendet er sich an seine Jünger mit einer Rede, welche vor dem irdischen Sorgen und Schätzesammeln warnt und sie ermahnt, nach dem Gottesreiche als dem höchsten Gut zu trachten (v. 22—34). Keim hat es beliebt, hieraus eine Antrittsrede Jesu an das Volk zu machen (II, S. 24 ff.); es ist aber auch bei Luc. eine Jüngerrede und die „innern Zeichen", die K. für entscheidender hält als die Adressen der Evangelien, sind nicht vorhanden, da die μαθηταί im weiteren Sinne keineswegs Alles verlassen hatten. Während Jesus characteristisch genug dem Volke nur in einer Parabel die Thorheit des Trachtens nach dem irdischen Gut veranschaulicht (Vgl. Mrc. 4, 11. 33. 34), enthüllt er auch hier seinen Anhängern das Geheimnifs des Gottesreichs, wonach dasselbe, als das höchste Gut erkannt, alles irdische Sorgen und Schätzesammeln unnöthig und unzulässig macht. God. will nicht begreifen können, wie der erste Evang. eine so wohl zusammenhängende Szene zertheilen konnte; aber er hat eben mit Weglassung des geschichtlichen Anlasses (wie bei Luc. 11, 1) und der Parabel, die in den Tenor dieser Rede nicht hineinpasste, die in sich geschlossene Jüngerrede (die ja auch Luc. 12, 35 eine ganz andre Wendung

nimmt) der grofsen Jüngerrede auf dem Berge geschickt eingereiht. Will man nicht das Undenkbare annehmen, dafs Jesus sich in solchen langen Spruchreihen wiederholt hat (Myr.), was die schriftstellerische Uebereinstimmung des griechischen Textes noch nicht einmal erklären würde, so kann der Abschnitt doch nur an einer Stelle ursprünglich sein, und da seine Einreihung in die Bergrede sich als eine sinn- und absichtsvolle erweist, so kann man dieselbe nicht auf das Zufallsspiel der Ueberlieferung (God.) zurückführen. Da kein Grund ersichtlich, weshalb Luc. die beiden Theile der Rede umgestellt haben sollte, vielmehr der Spruch vom Schätzesammeln sich scheinbar noch leichter an die Parabel angeschlossen hätte und doch der Eingang der Rede bei ihm aufs Deutlichste seine Farben aus derselben entlehnt, so wird es unser Evang. gewesen sein, der nach seiner mehr theoretisirenden Verwendung dieser Spruchreihe die Warnung vor dem Schätzesammeln vorangestellt hat, weil dies jedenfalls die nächstliegende Form des Trachtens nach dem irdischen Gut ist, das Sorgen mehr eine sekundäre, und weil nun die Einschaltung in dem Spruche gipfelte, der gleichsam direct ihr Thema aussprach (6, 33). Nun verstehen wir auch, warum er die sehr ungleiche Ausdehnung der beiden Theile dadurch einigermafsen ausgeglichen hat, dafs er zum ersten (v. 19—21) die Sprüche v. 22—24 hinzufügte. Möglich, dafs er mit Zertheilung des v. 24 und mit Zusammenfassung des Spruchs von den Lilien v. 28—30, sowie selbstverständlich von v. 31. 32, in jeder Hälfte grade sieben Sprüche zählte.

(V. 19.) Die Vergeblichkeit des irdischen Schätzesammelns wird veranschaulicht an der Unsicherheit alles irdischen Guts: Sammelt Euch nicht Schätze auf der Erde, wo Motte und Frafs verschwinden macht (ἀφανίζει, wie v. 16), und wo Diebe durchgraben (die Mauern, also einbrechen, vgl. Hiob 24, 16 LXX) und stehlen. Was die Motte nicht zernagt, wie kostbare Kleidervorräthe, auf die der Morgenländer besondern Werth legt, das wird sonst verzehrt, sei es vom Wurmfrafs, sei es vom Rost oder Fäulnifs. Schwerlich ist an irgend etwas speziell gedacht. Und was so nicht auf natürlichem Wege verschwindet, das nehmen die Diebe. Durch das Fehlen des Objects tritt der Gedanke noch schärfer hervor, dafs es nicht an der Eigenart dieses oder jenes Gutes liegt, sondern, dafs die Erde, auf der man sich Schätze sammelt, durch ihre natürlichen und sozialen Uebel solche Unsicherheit aller Güter mit sich bringt. (v. 20.) Zu dem Sammeln irdischer Schätze ist nun das Sammeln himmlischer in einen ausschliefsenden Gegensatz gestellt, weil beides im gewöhnlichen Leben sich auszuschliefsen pflegt. Die ganze Kraft der populären Rede beruht darauf, dafs die auf diesen Gegensatz gegründete Forderung nicht limitirt wird durch den Blick auf solche Fälle, wo das Sammeln irdischer Schätze im Dienste der Gerechtigkeitsübung geschieht (Vgl. z. B. 2 Cor. 12, 14) und darum selbstverständlich das Sammeln himmlischer Schätze nicht ausschliefst. Solche sind aber nun freilich keineswegs die Güter des Gottesreiches überhaupt (Keim, S. 25), die ja zum Theil schon hier empfangen werden und darum nicht Schätze im Himmel sind, auch nicht das göttliche Wohlgefallen überhaupt (Thol.), sondern der grofse Lohn (5, 12), den jede wahrhaft werthvolle Leistung hat (5, 46) und der, im Himmel deponirt, mit der Ausdauer der Gerechtigkeitsübung zu einem immer reicheren Schatze

sich anhäuft, dessen endliche Besitznahme bei der im Zusammenhange des Evangelisten eben noch verheifsenen Vergeltung (v. 18, vgl. v. 4. 6) eintritt. Der Gedanke, dafs dieser himmlische Lohn ein unverlierbarer sei, wird nun in einer ganz parallelen Ausführung dadurch veranschaulicht, dafs im Himmel befindliche Schätze den Schicksalen der irdischen nicht ausgesetzt sind. Sammelt vielmehr Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Rost verschwinden macht, und wo Diebe nicht durchgraben, auch nicht stehlen. (v. 21.) Der letzte Grund dieser Ermahnung ist freilich doch nicht blofs der Vorzug dieser himmlischen Schätze vor den irdischen. Denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein (Bem. den Uebergang in den Singular, wie v. 6. 17). Das Herz, als der Sitz der Neigungen, wird selbst dort weilend, gleichsam sich heimisch fühlend gedacht, wo die Güter sind, auf die seine liebste Neigung sich richtet. Soll dieser Satz aber die vorige Ermahnung begründen, so ist dabei vorausgesetzt, dafs die Richtung des Herzens auf den Himmel die allein richtige ist; um ihm diese zu geben, mufs man sich himmlische Schätze sammeln, damit das Herz dort gleichsam am liebsten heimisch werde. Da nun der im Himmel zu erwartende Lohn zuletzt nichts anders ist, als die himmlische Vollendung des Gottesreichs (Vgl. m. bibl. Theol. § 32, c) mit der vollen Verwirklichung der Gerechtigkeit in ihm (6, 10), so ist schon damit gesagt, dafs das Gottesreich und seine Gerechtigkeit des Jüngers höchstes Gut und das Ziel all seines Strebens sein soll, was es freilich nur sein kann, wenn er der endlichen vollen Verwirklichung dieses Ideals gewifs ist.

Statt des blofs negativen Verbots, nicht irdische Schätze zu sammeln, hat Lucas 12, 33 das positive Gebot, seine Besitzthümer (*τὰ ὑπάρχοντα*, noch 8mal bei Lucas) zu verkaufen, weil dadurch noch umfassender das Herz von allem Irdischen losgelöst und zur Richtung auf den Himmel befähigt wird. Offenbar schwebt ihm Mrc. 10, 21 vor, und er hat, was Jesus im besondern Falle von dem Reichen forderte, zur allgemeinen Forderung erhoben; denn wenn es dort hiefs, derselbe solle den Erlös den Armen geben, so drückt er das hier aus wie 11, 41: und gebt (den Erlös) als Almosen. War in jener Stelle solchem Verhalten ein Schatz im Himmel verheifsen, so konnte er mit Hülfe derselben nicht nur sagen, dafs man sich himmlische Schätze anstatt irdischer sammeln solle, sondern auch, wie man dies könne durch Verwendung der irdischen im Dienste der Liebe. Er gewann dadurch nicht nur eine reichere Belehrung, und zwar über die ihm besonders wichtige Pflicht der Wohlthätigkeit, sondern auch ein neues Acumen des Gegensatzes. Indem man sein Besitzthum weggiebt an Andre, gewinnt man doch für sich selbst den höheren himmlischen Schatz. In dem singularischen *θησαυρός* klingt noch die Stelle Mrc. 10, 21 nach, in dem *ποιήσατε ἑαυτοῖς* das *θησαυρίζετε* der Quelle. Da es nun für den höchsten Schatz vor Allem darauf ankommt, dafs er unerschöpflich sei (Vgl. das *ἐκλείπειν* Luc. 16, 9. 22, 32), so ist es klar, dafs Luc. hier ein neues Moment, welches den Vorzug des himmlischen Schatzes erweist, hinzugefügt und dem entsprechend dem nie ausgehenden Schatz die nie veraltenden Beutel, in denen man ihn bergen mufs, vorausgeschickt hat. Denn dafs er in der Quelle die Unverlierbarkeit des Schatzes ganz wie Mtth. 6, 20 geschildert las, zeigt der Satz mit *ὅπου*, in dem sogar noch das *οὐκ - οὐδέ* erhalten und nur die Singulare conformirt, sowie neben der Motte das viel-

deutige βρῶσις weggelassen (Bem. auch das vereinfachende, aber farblose ἐγγίζει - διαφθείρει, ähnlich wie 6, 33. 35). Da es nun undenkbar ist, dafs die Quelle die Sicherheit der himmlischen Schätze vor Dieb und Motte betont haben sollte, wenn nicht die Ausführung im Gegensatze dazu den Anlafs gegeben hätte, so ist klar, dafs auch der Text in Mtth. 6, 19 ursprünglich ist, und Lucas geändert hat. In der Begründung (v. 34) ist nur die pluralische Anrede beibehalten und die Cop. an den Schlufs gestellt.

V. 22. Hieran schliefst nun der Evangelist den parabolischen Spruch vom Auge, aber nicht um Behufs der Erfüllung der v. 19. 20 geforderten Pflicht vor Verdunklung des geistigen Auges zu warnen (Myr. Thol.), sondern um zu zeigen, wie die Richtung des Herzens auf das Irdische, welche durch das Sammeln himmlischer Schätze abgeschnitten werden soll (v. 21), dem ganzen geistigen Leben das nothwendige Licht raubt und es so in der Finsternifs Weg und Ziel völlig verlieren lässt (Vgl. Bl.). Die Leuchte des Leibes ist das Auge. Wie die Leuchte der Lichtspender ist, so vermittelt das Auge, welches den Lichtstrahl aufnimmt, dem Leibe das Licht; der Mensch würde im Dunkeln tappen, wenn nicht mittelst des Auges das Licht ihm leuchtete, dafs er sehen kann, wohin seine Füfse gehen, woran seine Hand tastet. Aber nicht allein auf diese Bedeutung des Auges kommt es an, sondern darauf, wie von der Beschaffenheit des Auges es abhängt, ob es diese Bestimmung erfüllt oder nicht. Myr. will, weil ἁπλοῦς sprachgebräuchlich nicht für „gesund" stehe, dasselbe in sittlichem Sinne nehmen für „rechtschaffen". Aber damit wird der parabolische Character des Ausspruchs, der dadurch noch gar nicht alterirt ist, dafs das vom Auge Gesagte gleich lebensvoller an dem Auge des Angeredeten (σου) demonstrirt wird, völlig zerstört, indem gleich die Reflexion auf das abgebildete Sachverhältnifs eingemischt wird, und letzteres nicht einmal richtig gefasst, sofern der Gesichtspunkt der Pflichtmäfsigkeit hier ganz fremdartig ist. Allerdings bezeichnet es nicht die Gesundheit als solche (etwa im Gegensatz zur Doppelsichtigkeit: Olsh.), steht auch wohl nicht ohne weiteres für תם, integer (Thol. deW. Bl.), sondern bezeichnet, wahrscheinlich mit Anspielung auf den sittlichen Begriff der ἁπλότης (Vgl. Luth.), das Auge, welches einfach ist, wie es sein soll. Es bedarf eben beim Auge, das zum Lichtspender bestimmt und organisirt ist, keiner besondern Beschaffenheit; wenn dein Auge nur einfach ist, wie es sein soll, so wird dein ganzer Leib erleuchtet sein. (v. 23.) Wenn aber dein Auge schlimm ist, also nicht wie es sein soll, dann wird dein ganzer Leib finster sein. Da die Wahl dieses auch sonst gebräuchlichen Ausdrucks für das kranke Auge gewifs eine Anspielung auf den sittlichen Begriff des πονηρόν (v. 13) einschliefst, so wird auch der Gegensatz dazu Behufs eines ähnlichen Wortspiels absichtsvoll gewählt sein. Ist das Auge krank, so vermag es nicht mehr seine Bestimmung, das Licht aufzunehmen und mitzutheilen, zu erfüllen, und da der Leib nur durch das Auge das Licht empfängt, so bleibt dann der ganze Leib unerleuchtet, jedes seiner Glieder tappt im Finstern. Bei der nun folgenden Anwendung der Parabel auf das höhere Lebensgebiet (οὖν) wird das Organ, welches dem gesammten geistig-sittlichen Leben das Licht vermitteln soll,

direct als das Licht im Menschen bezeichnet, weil nur der Fall in Betracht kommt, wo dasselbe vom Licht der göttlichen Offenbarung erleuchtet, also selbst Licht ist, wie das leibliche Auge, das die Lichtstrahlen aufgenommen. Gemeint ist nicht, wie man gewöhnlich erklärt, der *νοῦς*, sondern nach v. 21 ohne Zweifel das Herz (God. Keim), das ebenso Erkenntnifsorgan, wie Sitz der Gefühle, Neigungen und Willensregungen ist.[1]) Das auf das Irdische gerichtete Herz ist aber nicht fähig, die göttliche Offenbarung aufzunehmen, so wenig wie das kranke Auge den Lichtstrahl, und dann tritt der Fall ein, der in einem feinen Oxymoron so bezeichnet wird: Wenn nun das Licht in dir (d. h. eigentlich das Organ, das Licht sein sollte und könnte) Finsternifs ist, wie grofs ist dann die Finsternifs! Völlig contextwidrig ist es, dabei an die Finsternifs an sich zu denken im Gegensatz zu dem Finsternifs gewordenen Licht (Thol.), da das Gleichnifs nur auf die Finsternifs gehen kann, in der sich der Mensch befindet, wenn das spezifische Lichtorgan ihm den Dienst versagt. Statt aber die Anwendung des Gleichnisses einfach zu vollziehen, wird zu erwägen gegeben, wie der schlimme Zustand der geistig-sittlichen Finsternifs, der durch die Verdunklung des geistigen Auges hervorgebracht wird, noch ungleich gröfser d. h. heilloser ist, als die physische Finsternifs, welche bei der Schadhaftigkeit des leiblichen Auges für den ganzen Leib eintritt, weil einmal das geistig-sittliche Leben überhaupt höher steht als das leibliche und so auch seine Schädigung eine viel gefährlichere ist, und weil dann der Zusammenhang seiner Functionen ein noch viel innigerer ist und darum der Fehler, der bei einer eintritt, ein viel folgenschwererer.

Aus Luc. 12 erhellt, dafs diese Sprüche nicht der Spruchreihe angehören, der sie unser Evangelist eingefügt hat, und so sinnig derselbe sie in seinem Zusammenhange zu verwenden gewusst, so ist doch klar, dafs ihr Sinn ein viel allgemeinerer, da das geistige Auge auch durch manches Andre getrübt und dem Lichte der Offenbarung verschlossen werden kann, als durch die Richtung auf das Irdische (Bl.). Dagegen finden wir dieselben in ihrem ursprünglichen Zusammenhange Luc. 11, 34—36, wo sie sich treffend an die Parabel vom Licht (v. 33) anschliefsen, die wir 5, 15 benutzt fanden. Dort war, wie gezeigt, ausdrücklich von der ihr Licht hell ausstrahlenden Offenbarung Gottes in Jesu die Rede, die doch so viele als solche nicht erkennen wollen und daher immer erst durch Zeichen beglaubigt verlangen. Das erklärt aber der Schlufs der Rede an der Parabel vom Auge daraus, dafs ihr geistiges Auge nicht ist, wie es sein soll, und darum seinen Dienst versagt. Der eigentliche Parabelspruch v. 34 ist so gut wie wörtlich erhalten (Bem. die Nachstellung der Cop. wie 12, 34, das vielleicht ursprüngliche *ὅταν - ἐπάν*, das nachdrückliche *καί* „auch", das *ἐστίν* statt *ἔσται* und die Verkürzung des Parallelgliedes), besonders die Gegensätze des *ἁπλοῦς* und *πονηρός*, *φωτεινόν* und *σκοτεινόν*. Dagegen scheint mir die Verwandlung des Ausrufs in eine Warnung (v. 35: *σκόπει οὖν μή*) eine Reflexion des Schriftstellers zu sein, da v. 36 nicht nur

1) Der *νοῦς* ist ein aufserhalb der paulin. Schriften dem N. T. ganz fremder psychologischer Begriff. Luc. 24, 45. Apoc. 13, 18. 17, 9 ist *νοῦς* der Tiefsinn, der zum Verständnifs der räthselvollen Prophetie befähigt.

formell die Form jenes aufnimmt (εἰ οὖν), sondern auch materiell nur in etwas künstlicher Weise und mit Zurückgreifen auf das Gleichnifsbild den Gedanken ausführt, wie grofs dann das Licht ist, wenn diese Warnung befolgt wird: Wenn nun dein Leib ganz und gar Licht ist, ohne irgend einen finstern Theil zu haben, dann wird er wahrhaft licht sein ganz und gar, wie wenn die Leuchte dich mit ihrem Strahl erleuchtet! Die ursprüngliche Rede wider die Zeichenforderer schlofs also einfach mit dem wehmüthigen Ausruf: Wenn nun, weil, wie v. 34 gezeigt, dein geistiges Auge krank (πονηρός), das Licht in dir Finsterniſs ist, also die nach v. 33 hell leuchtende Offenbarung unwirksam bleibt, wie grofs ist dann die Finsterniſs, in der du umhertappst! Dann muſs freilich diese γενεὰ πονηρά (v. 29) rettungslos ins Verderben gerathen!

(V. 24.) Es giebt aber keine schlimmere Trübung des geistigen Auges, als wenn man meint, das Herz zwischen Gott und dem irdischen Gut theilen zu können. Dieser Gedanke etwa leitet den Evang., wenn er nun zur weiteren Begründung des ausschlieſsenden Gegensatzes, in welchen v. 19. 20 das Sammeln der irdischen und der himmlischen Schätze gestellt war, fortgeht. Niemand kann zweien Herren dienen. Der Satz ist evident, da er das Gleichniſs hernimmt vom Sklavenverhältniſs, welches eine so unbeschränkte Verfügungsgewalt des Herrn über den Sklaven einschlieſst, daſs damit jeder Gedanke an eine Theilung der Dienstleistung zwischen Zweien ausgeschlossen ist. Eben darum versteht sichs ohne weitere Cautelen von selbst, daſs er nur auf ein Verhältniſs Anwendung leidet, wo jeder der beiden Herren den ganzen Gehorsam fordert. Dem entspricht die Begründung des Satzes, in welcher auf die persönliche Stellung des Sklaven zu zwei solchen Herren reflectirt wird, von denen jeder den gleichen Anspruch erhebt und die sich darum feindlich gegenüberstehen. Darum ist auch an der Schärfe des Gegensatzes nichts abzudingen, wie noch deW. Thol. thun. Entweder er wird den Einen hassen und den Andern lieben oder umgekehrt Einem anhangen und den Andern verachten. Ist der Dienst, den er leistet, rechter Art, so wird er von Herzen geleistet werden d. h. aus Liebe zum Herrn hervorgehen. Die nothwendige Kehrseite der Liebe ist aber der Haſs gegen den, welcher danach trachtet, dem geliebten Herrn den Dienst und Gehorsam, ja das Herz und die Liebe seines Sklaven abwendig zu machen. Auch der Parallelspruch enthält keineswegs dine Milderung, wie sie noch Bl. mit einem „oder doch mehr“ einträgt. Nur Einem von beiden (Bem. das artikellose ἑνός) kann er in Liebe anhangen; dann aber muſs er den Andern verachten, der Dienst begehrt, wo er keine Liebe verlangen kann. So ergiebt sich von selbst die Anwendung des Parabelspruchs: Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. In diesem Gegensatz ist das irdische Gut, der Reichthum (מָמוֹנָא) als Idol, als Götze gedacht, weil es ihm eigen ist, das ganze Herz des Menschen in Beschlag zu nehmen, seine volle Liebe auf sich zu ziehn, ausschlieſslichen Dienst und Hingabe zu beanspruchen. Das Gleiche verlangt aber Gott und darf es allein verlangen. Das sind die beiden feindlichen Herren, die sich um das Herz des Menschen streiten, zwischen denen

man es nicht theilen kann. Ein Sammeln und Gebrauchen irdischen Gutes im Dienst und nach dem Willen Gottes ist eben kein Mammonsdienst.

Dafs dieser Spruch in der Quelle nicht auf den vom Auge folgte, ergiebt sich aus dem Originalsinn des letzteren von selbst; hinter Luc. 12, 34 würde er so trefflich passen, wie nur irgend hier; aber eben darum liefse sich nicht begreifen, wie Luc. ihn von dort nach 16, 13 verpflanzt haben sollte, wo sein Zusammenhang lange nicht so durchsichtig, wenn er dort nicht ursprünglich stand. Dort bildete er nemlich den Schlufs einer Rede an die Jünger, in welcher Jesus ihnen am Gleichnifs vom ungerechten Haushalter die rechte Klugheit in der Verwendung des irdischen Guts gezeigt (16, 1—9) und, weil dies zugleich seine Verwendung im Dienste Gottes ist, zur Treue darin ermahnt hatte (v. 10—12. Vgl. übrigens zu Mtth. 25, 30). So steigt die Rede von der klugen Verwendung des irdischen Guts zur Treue in solcher Verwendung und von da zu dem ausschliefslichen Dienste Gottes auf, welcher der Gegensatz alles Mammonsdienstes d. h. aller Untreue gegen Gott im sündhaften Gebrauch des irdischen Gutes ist. In diesem Zusammenhange ist auch die Bezeichnung des irdischen Guts als Mammon durch v. 9. 11 genügend vorbereitet und der Spruch bis auf die Hinzufügung von οἰκέτης (Vgl. Act. 10, 7) wörtlich reproduzirt. Bem. selbst den Wechsel des τὸν ἕνα und ἑνός, der deutlich zeigt, dafs dem Luc. der Spruch in diesem Zusammenhange schriftlich vorlag.

(V. 25.) Dieser Spruch bahnte dem Evangelisten zugleich vortrefflich den Uebergang zu dem Anfang des aus Luc. 12 der Bergrede eingefügten Redestücks (Vgl. S. 191). Nun bezog sich διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν höchst passend darauf, dafs ja auch das Sorgen (neben dem irdischen Schätzesammeln) nur eine andre Form des Mammonsdienstes ist, weil nur das Hängen des Herzens am Irdischen ihm das irdische Gut zum Gegenstand steter Sorge macht. Darum, weil man nicht Gott und dem Mammon dienen kann, sage ich Euch: Sorget nicht! Dafs das μεριμνᾷν trotz Keim, S. 28 wirklich ein ängstliches Sorgen ist, zeigt 10, 19 unzweifelhaft, und Myr. selbst redet von „Besorgtsein“ und „sorglichen Gedanken“, die ja immer im Hintergrunde den bangen Zweifel haben, ob uns auch nicht fehlen wird, was wir zu bedürfen meinen (Vgl. zu v. 31). Nicht das pflichtmäfsige Besorgen des irdischen Bedarfs will Jesus verbieten, sondern die Ueberschätzung des irdischen Guts, welche dasselbe zum höchsten Gut macht und darum in steter Sorge darum schwebt. [1]) Concret exemplificirend nennt Jesus die nächstliegenden Hauptformen der Sorge, die Nahrungs- und Kleidungssorge: Sorget nicht für eure Seele (dat. comm.), was ihr essen oder was ihr trinken sollt (Bem. den einen Acc. obj. bei μεριμνᾷν vertretenden Fragesatz), auch nicht für euren

1) Wie geschickt auch der Zusammenhang dieser Spruchreihe mit dem Vorigen hergestellt, so erhellt doch leicht, dafs derselbe kein ursprünglicher. Denn die folgende Polemik gegen das Sorgen geht eben nicht davon aus, dafs dasselbe Mammonsdienst sei, sondern dafs es Mangel an Gottvertrauen zeige, und erst indem v. 33 dem pflichtwidrigen Sorgen das einzig pflichtmäfsige gegenübertritt, wird das Sorgen als ein Trachten nach dem qualificirt, was man sündhafter Weise zum höchsten Gut macht, wodurch denn erst der Gesichtspunkt gewonnen wird, welcher das irdische Sorgen nur als eine andre Form des irdischen Schätzesammelns erscheinen lässt, zu dem nach Luc. 12 die Rede erst nachher im richtigen Gedankenfortschritt überging.

Leib, was ihr anziehen sollt. Die Seele ist als Trägerin des leiblichen Lebens gedacht, das durch Essen und Trinken erhalten werden muſs, da der Hunger tödtet und im Tode die Seele entflieht (Vgl. zu 2, 20); der Leib muſs durch Kleidung geschmückt werden. Ist nicht die Seele mehr (an Werth) als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung? Die Frage, welche ihre bejahende Antwort in sich selber trägt, soll den Gedanken wecken, daſs Gott, der uns Leib und Leben gegeben hat, auch das Geringere geben kann, was zur Erhaltung und zum Schmuck desselben nöthig ist. (v. 26.) Wie leicht er aber geben kann, zeigt ein Blick auf die Vögel des Himmels, weil an ihnen sich aufs Klarste darstellt, wie Gott seinen Kreaturen, denen er das Leben gegeben, auch ihre Nahrung geben kann.[1]) Sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen, und euer Vater, der himmlische, ernährt sie doch. Ausdrücklich wird der Schöpfer bezeichnet als ihr Vater; denn die Rede ist an die Jünger und Reichsgenossen gerichtet, und darum erst trägt die Frage mit voller Evidenz ihre Antwort in sich selbst: Seid ihr nicht viel vorzüglicher als sie? Sie sind nicht bloſs seine Kreaturen, wie die Vögel, sondern als seine Kinder die speziellen Gegenstände seiner väterlichen Fürsorge, so daſs er ihnen am wenigsten versagen kann, was er jenen ohne all ihr Zuthun spendet. Freilich kann man sagen, grade daraus, daſs Gott für die unvernünftigen Kreaturen sorge, die für sich selbst nicht sorgen können, folge, daſs seine so hoch vor ihnen bevorzugten Kinder, denen er höhere Bedürfnisse und Fähigkeiten gegeben, für sich selbst sorgen müssten. (v. 27.) Solchem Einwand begegnet im Voraus die folgende Frage: Wer aber unter Euch kann, wenn er sorgt (mit seinem Sorgen, vgl. v. 16), zusetzen seiner Lebenslänge eine einzige Elle (Bem. die betonte Stellung des ἕνα am Schlusse)? Die von Gott geordnete Lebensdauer ist, wie Pslm. 39, 6, unter dem Bilde eines Längenmaſses gedacht, dem der Mensch auch nicht das Allergeringste zusetzen kann (Vgl. den ganz ähnlichen Gedanken 5, 36), so daſs ihm sein Sorgen doch nichts helfen würde. Die Beziehung auf die Körperlänge (Vgl. noch Keim, S. 27) ist ganz unpassend, da die Hinzufügung einer Elle Länge zu derselben kein Minimum, sondern ein ungeheuerliches Maximum wäre, wonach Niemand verlangt, während es sich im Zusammenhange eben darum handelt, daſs man sich mit Nahrungssorgen quält, um sein Leben zu fristen, und dasselbe doch über das von Gott gesetzte Maſs hinaus auch nicht um eine Kleinigkeit verlängern kann.

In der Quelle bezog sich das διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν nach Luc. 12, 22 auf die der Jüngerrede vorhergehende Parabel vom thörichten Reichen. Weil diese

1) Es erhellt hieraus, daſs gar kein Grund vorhanden, das ὅτι (weil) gleich εἰς ἐκεῖνο ὅτι zu nehmen (Myr.). Die Vögel heiſsen עוף השמים (Vgl. Gen. 1, 26 LXX), weil sie am Himmelsgewölbe, das zunächst sich über der Erde wölbt (daher der Sing., vgl. zu 5, 17), fliegen und also zu seinen Bewohnern gehören. Daſs sie dort in sorgloser Ungebundenheit (Thol.) oder in freier Höhe sich selbst überlassen leben (Myr.), ist Eintragung, der alttestamentliche Ausdruck gehört der dichterisch ausmalenden Rede an. Bem. noch die Steigerung des comparativen διαφέρειν (sich von einem unterscheiden, ihn übertreffen) durch das comparative μᾶλλον und vgl. dazu 5, 20.

lehrt, dafs es dem Menschen doch nichts hilft zur Erhaltung seines Lebens, wenn er auch Lebensbedarf in reichster Fülle aufspeichert, so sollen die Jünger nicht sorgen für die Seele. Grade für sie meinte ja der Reiche so trefflich gesorgt zu haben, als ihm plötzlich die Seele abgefordert ward (v. 19. 20). In dem τί φάγητε ἢ τί πίητε klingt noch das φάγε, πίε des Reichen (v. 19) nach, obwohl grade Luc. das zweite weggelassen, weil nachher nur von der τροφή die Rede ist. Nun begreift sich auch, weshalb die Erwähnung des Leibes und der Kleidung mit dem mehr accessorischen μηδέ angefügt wird, da sie nicht, wie die der ψυχή, durch die Parabel motivirt war. An die Stelle der Frage tritt bei Luc. v. 23. 24 die positive Aussage, wie 6, 32. 33, vgl. mit Mtth. 5, 46. 47, das κατανοεῖν ist lucanisch (Vgl. 20, 23 und 4mal in den Act.). Die Raben bei Luc. werden nach Hiob 38, 41, Psalm. 147, 9 ursprünglich sein und das von unserm Evang. heraufgenommene πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ nach Luc. v. 24 erst am Schlusse von Mtth. v. 26 gestanden haben. Die Erwähnung des Säen und Erndten knüpft sichtlich an die reiche Erndte des thörichten Reichen (Luc. 12, 16) an; dann aber wird auch das συνάγειν εἰς ἀποθήκας nach 12, 17. 18 ursprünglich sein und erst Luc. v. 24 aus den drei Sätzen zwei Parallelgliederpaare gebildet haben. Ohnehin kennt die Quelle ταμεῖον im Sinne von Vorrathskammer nicht (Vgl. Mtth. 6, 6. 24, 26), und sprachlich schliefst sich das οἷς οὐκ ἔστιν nicht sehr bequem an. Offenbar aber verkennt Luc. die Bedeutung des ὁ πατὴρ ὑμῶν, wenn er ὁ θεός setzt, weil es sich den Vögeln gegenüber nur um die göttliche Providenz als solche zu handeln schien. Erst im Zusammenhange bei Luc. wird nun auch völlig klar, warum die Polemik gegen die Sorge um die ψυχή in v. 25 gipfelte (wörtlich = Mtth. v. 27, nur mit Weglassung des ἕνα), da der thörichte Reiche, welcher gemeint hatte, mit seinem Sorgen v. 17. 18 seiner Seele ein langes Leben zu sichern (v. 19), ihr dasselbe auch nicht einen Tag fristen konnte.

(V. 28.) Die Rede wendet sich zu dem zweiten Beispiel, das schon v. 25 in Aussicht genommen war, und stellt das neue Thema mit Nachdruck voran: Und in Betreff von Kleidung was sorget ihr? Beobachtet die Lilien des Feldes, wie sie wachsen. Sie mühen sich nicht, auch spinnen sie nicht, [1]) wie die Menschen thun, um sich Kleider zu bereiten. (v. 29.) Statt nun einfach, wie v. 26, hervor zu heben, dafs Gott sie dennoch kleidet, weist Jesus darauf hin, wie sie in ihrer Farbenpracht schöner geschmückt sind, als der Mensch sich irgend zu schmücken im Stande ist, so dafs hier, wie v. 27, zugleich dem Gedanken begegnet wird, dafs der Mensch auch mehr bedürfe als die Feldblumen und darum auf seiner Hände Arbeit angewiesen sei. Ich sage Euch aber, dafs auch nicht Salomo in seiner vollen Königspracht angethan war, wie Eine von diesen. Was der wegen seines Reichthums und seiner Pracht gepriesene König nicht vermochte, wird ein Andrer noch viel weniger können; die Schönheit, mit welcher Gott die Feldblumen

---

4) Die שׁוֹשַׁנִּים (Cantic. 4, 5 LXX) sind die wildwachsenden Feldblumen von verschiedener Art und Farbe. Das Neutr. plur. ist absichtlich mit dem Plur. verbunden, weil die Blumen als einzelne vergegenwärtigt werden und dazu durch ihre Vergleichung mit den Menschen gleichsam personificirt. Anders v. 32, wo der Plur. bei dem persönlichen τὰ ἔθνη ganz regulär. Der Gebrauch des Act. von αὐξάνειν statt des Med. (Mrc. 4, 8) im intr. Sinne gehört der späteren Sprache an.

schmückt, vermag doch keines Menschen Kunst zu erreichen. (v. 30.) Ausführlicher aber verweilt die Rede bei dem Vergleich der Feldblumen, an denen Gott so Grofses thut, mit den Gotteskindern, die um ihre Kleidung nicht sorgen sollen, nur dafs v. 26 mehr die hohe Würde dieser betont war, hier mehr die Geringfügigkeit jener. Zum Grün des Feldes (χόρτος, wie Mrc. 6, 39), unter dem sie wuchern, werden sie gerechnet, weil sie sein Schicksal theilen. Heute steht es da (ὄντα, wie Mrc. 8, 1), und morgen, wenn es der Gluthwind versengt hat, wird es in den Ofen geworfen, es taugt eben nur noch zum Brennmaterial. Wenn aber Gott das Gras des Feldes, das so vergänglich und daher werthlos ist, also d. h. so schön und prächtig umkleidet, wird er nicht um Vieles mehr Euch (also kleiden), ihr Kleingläubigen? Alles Sorgen ist ein Zeichen von mangelndem Vertrauen auf die väterliche Fürsorge Gottes.

(V. 31.) Nach dieser parallelen Durchführung der beiden Beispiele kann nun Jesus zu v. 25 zurückkehren. Darum sollt ihr nicht sorgen, sagend: Was sollen wir essen? oder: Was sollen wir trinken? oder: Was sollen wir umthun? Auch diese Fragen, die dem Sorgenden in den Mund gelegt werden, zeigen deutlich, dafs es sich um die ängstliche Sorge handelt, die stets fragt und zweifelt, ob wir auch haben werden, was wir brauchen. Da hier aber noch einmal die Gegenstände, um welche es sich bei diesem Sorgen handelt, recht lebhaft vergegenwärtigt sind, kann nun von einer neuen Seite her das Verbot solches Sorgens begründet werden. (v. 32.) Denn nach Allem diesem trachten die Heiden, die freilich für sich selbst sorgen müssen, weil sie keinen Vater im Himmel kennen, der für sie sorgt. Die Heiden sind speziell genannt, weil ja der fromme Israelite sich wenigstens einem Volke angehörig fühlte, für das Jehova mit väterlicher Liebe sorgte, weil er es zu seinem Sohne erwählt hatte. Hier aber bilden den Gegensatz zu den Heiden die Jünger, deren jeder einen Vater im Himmel hat und die darum nicht für sich sorgen dürfen. Das zweite γάρ steht also weder dem ersten parallel (Bl.), noch ist es erläuternd (Myr.), sondern es begründet die Behauptung, dafs das Streben nach diesen Dingen eine spezifisch und ausschliefslich heidnische Unsitte sei: Denn es weifs Euer Vater, der himmlische, dafs ihr bedürfet dieses Alles. Er wird also selbst dafür sorgen, dafs es ihnen daran nicht fehlt, und sie würden ihr schönstes Privilegium als Gotteskinder aufgeben, wenn sie anfangen wollten, sich im Trachten nach diesen Dingen den Heiden gleichzustellen. Solch heidnisches Trachten ist aber nicht nur unnöthig und eines Jüngers unwürdig, es ist auch dem ausdrücklichen Willen Gottes zuwider, der für sich und seine Sache unsre Hauptsorge in Anspruch nimmt. (v. 33.) Trachtet zuerst nach der Gerechtigkeit und seinem Reich, in dem sich eben die Gerechtigkeit verwirklicht (v. 10). Es ist damit nicht alles andre Trachten ausgeschlossen (Myr.); denn das πρῶτον kann nicht den Gegensatz bilden gegen ein zweites Trachten, „das dann von selbst wegfällt", weil dies dann eben nicht existirt, sondern nur gegen das gottgewollte (und damit sorgenlose) Trachten nach dem irdischen Bedürfnifs, das sich jenem vornehmsten Trachten in rechter Weise unterordnet

und damit aufhört, heidnisches Trachten zu sein. Dem widerspricht auch nicht die Verheifsung, dafs dieses Alles ihnen, wenn sie nach dem Gottesreich trachten, zu dem selbstverständlichen Erfolge dieses Trachtens hinzugelegt werden soll. Denn so wenig das Trachten nach dem Gottesreich und der Gerechtigkeit das Beten darum (6, 10) und damit das göttliche Geben ausschliefst, so wenig schliefst das göttliche Geben des irdischen Bedürfnisses das gottvertrauende (und darum sorgenlose) Trachten danach aus. Gott segnet aber nur das Trachten dessen, der zuerst nach seinem Reiche trachtet, indem er ihm auch im Irdischen giebt, was er mit all seinem Mühen und Sorgen doch nie erreichen könnte. (v. 34.) Da es aber schwer ist, das irdische Sorgen mit einem Male abzuthun, so schliefst die Einschaltung mit einem practischen Rathe, wie man sich am besten allmählich des Sorgens entwöhnen kann. Wollt ihr dies Gebot erfüllen lernen (*οὖν*), so sorget nicht für das Morgen (*τὴν αὔριον*, sc. *ἡμέραν*). Das zu lassen erleichtert uns eine einfache Erwägung. Der morgende Tag wird sorgen für dasselbe; [1]) und so verdoppeln wir dem heutigen Tage nur die Sorge durch das Sorgen für morgen, ohne dafs der morgende Tag es bedarf oder dadurch des Sorgens entlastet wird. Und doch ist genug (eig. ein Genugsames) für den Tag (d. h. jeden betreffenden) das ihm eigne Uebel (הָרָעָה: 2 Sam. 24, 16 LXX), wozu gewifs die Sorge gehört. Gewöhnt man sich so erst, die Sorge auf den heutigen Tag zu beschränken, an dem jede Stunde, die verrinnt, es als unnütz erweist und so von selbst aufhebt, so entwöhnt man sich desselben am leichtesten ganz.

Es ist klar dafs Luc. 12, 26 in reflectirterer Weise den Uebergang von der Nahrung zur Kleidung vermittelt, wobei übrigens erhellt, dafs auch er v. 25 von einem *ἐλάχιστον*, also von einer Spanne Zeit verstanden hat. Wie v. 24 das *τοῦ οὐρανοῦ* nach *πετεινά*, so lässt Luc. v. 27 das *τοῦ ἀγροῦ* nach *κρίνα* fort, obwohl er es v. 28 hat und nur in *ἐν ἀγρῷ* verwandelt; dem Neutr. plur. lässt er wie gewöhnlich den Sing. folgen, die Lesart von D, wenn echt, würde auf der Reflexion beruhen, dafs das Spinnen allein noch kein Gewand zu Stande bringt, sondern das Weben hinzukommen mufs. In v. 28 wird das *σήμερον καὶ αὔριον* bedeutungsvoll zusammengestellt und das fragende *οὐ πολλῷ* wie v. 24 in *πόσῳ* verwandelt. Die Ueberleitung mit *καὶ ὑμεῖς* in v. 29 soll wohl bereits den Gegensatz der Heiden in v. 30 vorbereiten, weshalb auch hier bereits statt des *μεριμνᾷν* das dort genannte *ζητεῖν* eintritt, dessen völliges Verbot denn freilich nöthigte, in v. 31 das *πρῶτον* zu streichen, übrigens aber so ganz der ascetischen Richtung des Luc. (Vgl. zu 6, 24. 25) entspricht, dafs es sicher nicht ursprünglich ist. Endlich hat Luc., ähnl. wie v. 24, auch in v. 29 zwei Parallelglieder gebildet und so dem Verbote des Trachtens nach den einfachsten Bedürfnissen noch das Verbot höherer Ansprüche

5) Die sonst nicht vorkommende Verbindung des *μεριμνᾷν* c. gen. ist nach der Analogie ähnlicher Verba gebildet und schon von den Emendatoren durch Einschiebung des *τά* verbessert. Die Reflexion ist vielleicht absichtlich weggelassen; denn gemeint ist eben nicht, der morgende Tag werde ohnehin seine Sorge haben, indem er für sich selbst sorgt (deW.). Dieser Gedanke gehört gar nicht her, da ihm durch das heutige Sorgen ja nichts von Sorge zugelegt wird, wohl aber der, dafs der morgende Tag schon einen hat, der für ihn sorgt, nemlich eben den morgenden Tag, der also hier absichtlich als Subject und Object der Sorge unterschieden wird.

(Vgl. Myr.) hinzugefügt, das in diesem Zusammenhange gewifs fremdartig ist. In v. 30 bem. die Hinzufügung des paul. τοῦ κόσμου und die Voranstellung des ὑμῶν ὁ πατήρ. Das πάντα ist am Eingange nachgestellt, am Schlusse und v. 31 ganz weggelassen, weil Luc. die ganze Rede auf den ausschliefsenden Gegensatz des Trachtens nach dem Irdischen und nach dem Gottesreich zuspitzt (Bem. noch das πλήν statt δέ, wie 6, 35). Gewifs ursprünglich ist aber das einfache ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, da das τὴν δικαιοσύνην vom ersten Evang. lediglich voraufgeschickt ist, um den Abschnitt dem Thema von der Gerechtigkeit des Gottesreichs (5, 20) zu subordiniren, wie noch die immer ungefüge Stellung desselben zeigt, die schon den Emendatoren Noth gemacht hat. Auch ist ja das Gottesreich ohnehin nichts anders, als die Gemeinschaft, in der sich die Gerechtigkeit d. h. die Erfüllung des göttlichen Willens verwirklicht. Ebenso halte ich den Spruch Mtth. 6, 34, obwohl er sicher aus treuer Ueberlieferung stammt, hier nicht für ursprünglich. Er passt weder recht zu der prinzipiellen Erörterung der Frage vom Sorgen, noch bildet er einen Uebergang zu der Warnung vom Schätzesammeln, die nach Luc. 12 hier folgte, während unser Evangelist, der ohnehin diese ganze Spruchreihe hier aus sachlichen Gesichtspunkten eingereiht hatte, das Thema vom Sorgen, das sie bei ihm schlofs, durch Anfügung auch dieses Spruches nach allen Seiten hin erschöpfen wollte. Darüber konnte denn leicht Luc. 12, 32 wegfallen, worin in der That nur lag, was in dem προστεθήσεται ohnehin vorausgesetzt, dafs das Trachten nach dem Gottesreich sein Ziel erreichen mufs. Denn gewifs bezieht der Spruch sich nicht darauf, dafs sie, denen das Höchste zugedacht, sich nicht fürchten sollen, im Geringsten Mangel zu leiden (God.), sondern darauf, dafs sie nicht fürchten sollen, es könne in der so kleinen Jüngergemeinde das Gottesreich sich doch nicht verwirklichen, da der Vater allerdings dieser kleinen Heerde das Reich mit all seinen Segnungen zu verleihen beschlossen hat. Dann aber gilt es erst recht für sie, wie es den Reichsgenossen geziemt, nicht irdische Schätze zu sammeln, sondern himmlische (v. 33. 34 = Mtth. 6, 19—21), womit dieses Stück der Jüngerrede schlofs.

g) Vom Richten und Bessernwollen.

Mtth. 7, 1—12.

V. 1: *Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε.* v. 2: *ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.*

v. 3: *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;* v. 4: *ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ*

Luc. 6, 37—42.

v. 37: *καὶ μὴ κρίνητε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε· ἀπολύετε καὶ ἀπολυθήσεσθε·* v. 38: *δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυνόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν· τῷ γὰρ αὐτῷ μέτρῳ ᾧ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.* (v. 39. 40.)

v. 41: *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς;* v. 42: *πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου· ἀδελφέ, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ*

ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου. v. 5: ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

σου, αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου δοκὸν οὐ βλέπων; ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ τότε διαβλέψεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου ἐκβαλεῖν.

v. 6: μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσωσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.

v. 7: αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν. v. 8: πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται. v. 9: ἢ τίς [ἐστιν] ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; v. 10: ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; v. 11: εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

(Luc. 11, 9: κἀγὼ ὑμῖν λέγω· αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε, καὶ ἀνοιχθήσεται ὑμῖν. v. 10: πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιχθήσεται. v. 11: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς [ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ] ἰχθύν, μὴ [B: καὶ] ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; v. 12: ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, [μὴ] ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; v. 13: εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.)

v. 12: πάντα οὖν ὅσα ἂν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.

Luc. 6, 31.

καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, [καὶ ὑμεῖς] ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.

V. 2: Rcpt. c. min. *αντιμετρηθ.* nach Luc. — **v. 4:** Das *εκ* (Ti nach ℵB) ist dem *εκβαλω* conformirt; v. 5 hat keiner geändert. — **v. 5:** Rcpt.: *την δοκον εκ του οφθ. σου* (L*Δ*) nach Luc. — **v. 6:** Das vor *ρηξωσιν* sprachlich unmögliche *καταπατησουσιν* (Ti nach BCL) ist reiner Schreibfehler. Die Formen des Conj. aor. und Fut. wurden schon in den ältesten Codd. vielfach verwechselt. Vgl. 5, 11: *διωξουσιν* (ℵ*Δ*), 18, 19: *συμφωνησουσιν* (ℵDL*Δ*) und den völlig gleichen Fall 27, 64, wo ℵ *μηποτε κλεψουσιν — και ειπωσιν* liest. Ganz gewöhnlich ist dies vollends in den späteren Mjsc. Vgl. v. 12 *ποιουσιν* (CL), 20, 31 (L*Δ*), 26, 59 (ACDL*Δ*). Eine andre Verwechslung von *ου* und *ω* hat B 6, 28 (*κοπιουσιν*). — **v. 8:** Das *ανοιγεται* (B cop. syr.) scheint den vorhergehenden Praess. conformirt. Allerdings aber haben es bei Luc. BD syr., und auch das *ανοιγησεται* könnte nach v. 7 conform. sein. Liest man bei Luc. *ανοιχθησεται*, so ist sehr wahrscheinlich, dafs auch bei Mtth. das Fut. ursprünglich; allein diese von Ti aufgenommene Form ist keineswegs sicher, da auch sonst die jüngeren Codd. die Formen des 1. Aor. und Fut. Pass von *ανοιγειν* vorziehen, und dann kann leicht in beiden Stellen *ανοιγεται* das Ursprüngliche sein. — **v. 9:** Die Weglassung der Cop. (BL) ist schwerlich Erleichterung der Construction, deren Schwierigkeit dadurch gar nicht gehoben wird; sie wiederholt sich aber freilich 18, 7 in BL, ganz analog 12, 11 in CL, sonst nur völlig vereinzelt in ℵ (7, 13), L (10, 11. 13), D (12, 40), *Δ* (22, 8). Sicher hinzugefügt ist die Cop. 10, 10 (D*Δ*). — Dafs das *ον εαν αιτηση*, wie das *και εαν αιτηση* **v. 10** der Rcpt. Emendation ist, erhellt schon aus der Art, wie

LΔ dieselbe nur halb aufgenommen haben, und wie sie das αιτησει noch beibehalten und v. 9 beide (v. 10 nur L) αν statt εαν schreiben, also das offenbar als Conj. gemeinte εαν für das αν nach dem Relativ nehmen. — **v. 12:** Gar kein Grund ist, mit Ti nach ℵC εαν zu schreiben, (Vgl. 21, 22. 23, 3), da grade die Späteren und namentlich C das εαν lieben. Vgl. zu Mrc. 3, 28.

(V. 1.) In der ursprünglichen Bergrede schlofs sich an die erste Spruchreihe, welche die rechte Art der Gerechtigkeitsübung behandelte (6, 1—18), eine zweite kürzere an, welche dasselbe Thema von einer andern Seite her ins Auge fasste. Wie es Heuchelei ist (6, 2. 5. 16), wenn man die Gerechtigkeit übt, um sich damit vor den Menschen zu prahlen, so ist es nicht weniger Heuchelei, wenn man scheinbar für die Sache der Gerechtigkeit eifert, in Wahrheit aber nur seine eigne Person mit ihren vermeintlichen sittlichen Vorzügen geltend machen will. Die Kehrseite des pharisäischen Tugendstolzes, der mit seiner Gerechtigkeitsübung vor den Menschen prunkte, war das hochmüthige Richten Andrer, das aus ihrer Selbstüberhebung flofs (Vgl. Luc. 18, 11), und der scheinheilige Eifer, mit dem sie dem Gesetze Gottes im Volke Geltung zu verschaffen vorgaben, während es ihnen doch wesentlich auf die Herrschaft ihrer Partei ankam. Ganz wie im ersten Abschnitt dieses Theiles (6, 1—18), ist also auf die damaligen Tugendmuster, die Pharisäer, gleichsam mit Fingern hingewiesen, ohne dafs sie doch mit Namen genannt sind. Wie die wahre Gerechtigkeitsübung eine lautere sein mufs, so mufs sie auch eine demüthige sein, die im Bewufstsein der eignen Mangelhaftigkeit sich nie über andre erhebt. Im Lichte dieses Zusammenhangs will der Spruch gefasst sein, mit welchem der neue Abschnitt asyndetisch (wie 5, 17. 21. 6, 1) eintritt: Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Es ist natürlich ganz willkührlich, beim Richten speziell an ein Verurtheilen (Olsh.) oder an ein unvorsichtiges, eilfertiges Aburtheilen über die Gesinnung Andrer zu denken. Der Fehler liegt schon darin, dafs man sich überhaupt zum Richter aufwirft, dessen Aufgabe es ist, die Uebertretungen und die Strafbarkeit des Andern aufzudecken und festzustellen, was weder mit der Liebe des Nächsten, noch mit der demüthigen Erkenntnifs der eignen Verfehlungen vereinbar ist. Daraus folgt von selbst, dafs der Spruch weder gegen die gerichtet ist, welchen ihr Beruf das Richten zur Pflicht macht, noch gegen das wahrheitsgemäfse Beurtheilen offenbarer Sünden, sondern gegen das unberufene Aufsuchen der Fehler und das lieblose Aburtheilen über den sittlichen Werth des Nächsten. Solches Thun zieht uns selbst das göttliche Gericht zu; denn nach der ewigen Norm der gerechten Vergeltung (Vgl. 5, 7. 6, 15) kann uns nur geschehen, wie wir Andern gethan haben, und zwar natürlich von Gott, nicht von andern Menschen (Fr.). Dieser Gedanke an das göttliche Gericht soll eben das Bewufstsein der eignen Mängel und Verfehlungen wecken, das uns alle Lust zum Richten Andrer benehmen mufs. (v. 2.) Durch Verweisung auf die Aequivalenz der göttlichen Vergeltung, die schon der Drohung im v. 1 zu Grunde lag, wird aber die Warnung vor solchem Richten noch näher begründet. Denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welcherlei Mafs ihr messet, wird Euch gemessen wer-

den. Der bildliche Parallelspruch erläutert den Sinn des ersten Spruches; denn bei der Art des Gerichts kommt es eben auf das Maſs der Beurtheilung an, das hier als Hohlmaſs gedacht ist, in welchem man der Verfehlung des Nächsten streng die ihr gebührende Schätzung und Bestrafung zumiſst, und die Vorstellung dieses Maſses schwebt dem Redner schon im ersten Spruche vor, daher das ἐν ᾧ statt des einfachen dat. instr. (Vgl. die sinnvolle Anwendung dieses Spruches bei Mrc. 4, 24 und dazu Mrc., S. 155). (v. 3.) Der einzig scheinbare Grund, mit welchem sich das Richten des Andern decken könnte, wäre doch der Eifer für die durch ihn verletzte Gerechtigkeit. Was siehst du aber das Hälmchen, das im Auge deines Bruders ist (Vgl. zu 5, 22), den Balken aber in deinem Auge bemerkst du nicht? Der wahre Eifer gegen alles Sündhafte würde bei sich selbst mit dem Richten den Anfang machen, würde uns zunächst unsre eigenen Fehler aufdecken; aber die Erfahrung lehrt, daſs wir, von Hochmuth geblendet, die gröbsten eigenen Fehler nicht sehen, während wir am Andern, der doch unser Bruder ist — denn vom Verkehr der Jünger unter einander ist die Rede — die allerkleinsten Fehler und Gebrechen wahrnehmen. Der Gegensatz des Balken und Hälmchen (κάρφος: ein kleiner trockner Körper, das kleinste Stückchen Holz oder Spreu), der in seiner kolossalen, alle Grenzen des Möglichen überschreitenden Plastik die ungeheure Gröſse und die unverhältniſsmäſsige Kleinheit recht drastisch malt, war wohl schon sprüchwörtlich. Daſs dabei grade das Auge als der verletzte Theil genannt wird, involvirt nicht den Gedanken, daſs die eigne Fehlerhaftigkeit zur Beurtheilung Andrer unfähig macht (Vgl. Pttr.), sondern hat seinen Grund darin, daſs das Auge das edelste Glied ist und der sittliche Schade den edelsten Theil des Menschen trifft. Auch auf das Schmerzhafte des Splitters und Balkens im Auge (Thol.) wird sicher nicht reflectirt, da einen ja nicht schmerzen kann, was man nicht einmal bemerkt. (v. 4.) Ist hienach aller Eifer für die Gerechtigkeit nur Schein, wenn man den viel gröſseren Mangel derselben bei sich selbst nicht sieht und den viel kleineren beim Nächsten richtet, so soll solche Neigung zum Richten, die doch aus lieblosem Herzen stammt, sich auch nicht decken wollen mit dem Schein des Liebesdienstes, den man dem Nächsten leistet, wenn man ihn von seinen Fehlern befreit. Oder, wenn du dich mit solcher Absicht entschuldigen wolltest, wie wirst du sagen zu deinem Bruder: Laſs (ἄφες, wie 3, 15), soll ich herausziehen (ἐκβάλλειν, vgl. 5, 29. 30) das Hälmchen von deinem Auge? (Bem. den Conj. delib. in der 1. Pers. Sing. und wie das ἀπό andeutet, daſs das Hälmchen dem Auge nur angeflogen, noch nicht einmal ganz darin steckt). Und siehe, der Balken ist (וְהִנֵּה ohne Cop., wie 3, 17) in deinem Auge. Wie ist es möglich (πῶς, wie Mrc. 8, 21), daſs es dir ernstlich um die Besserung des Bruders zu thun ist, so lange du selbst der Besserung weit bedürftiger bist, als er? (v. 5.) Solcher Besserungseifer ist Heuchelei, und zwar im eigentlichen Sinne; denn es handelt sich hier nicht bloſs um Selbstverblendung (Myr.) oder Scheinheiligkeit (Bl.), sondern darum, daſs solcher Dienst am Bruder die Einsicht, daſs die Sünde der schlimmste Schaden, und den Eifer, die Gerechtig-

keit zu befördern, zur Schau trägt, während doch die Gleichgültigkeit gegen die eigne, viel gröfsere Sündhaftigkeit zeigt, dafs solcher Eifer nur Schein ist, mit dem man die Lust am Mäkeln und Kritteln, worin sich die Selbstüberhebung spiegelt, zudeckt. Du Heuchler, ziehe zuerst heraus aus deinem Auge den Balken, und dann (*καὶ τότε*, wie 5, 24) wirst du zusehen, herauszuziehen das Hälmchen aus dem Auge deines Bruders. Bem., wie zuerst das *ἐκ τοῦ ὀφθ. σου* mit Nachdruck voransteht und dann dem Balken unmittelbar das Hälmchen gegenübertritt. Das Fut. bezeichnet, was geschehen wird, wenn Alles in der rechten Ordnung vor sich geht. Es ist weder concessiv zu nehmen (deW. Bl.: dann magst du zusehen), noch deutet es an, dafs das wahre Besserungsstreben die Folge der Selbstbesserung ist (Myr.). Nicht einmal, dafs es dadurch ermöglicht wird, ist gesagt; aber wenn die Bemühung, den Andern zu bessern, auf die Selbstbesserung folgt, dann ist sie eine wahrhafte und lautere. Und da solche ohne Aufdecken und Richten seiner Fehler nicht möglich, so wird es hier ganz klar, dafs die Rede nicht gegen ein Richten, das aus lautrem Eifer für die Gerechtigkeit hervorgeht, gerichtet ist.

Dafs diese Sprüche der Bergrede angehörten und nicht etwa einer Rede an das Volk, wie Keim, S. 30 trotz des immer wiederholten *ἀδελφός* annimmt, macht Lucas 6, 37—42 unzweifelhaft. Lucas konnte sie nach Weglassung von Mtth. 6, 1—18 trefflich an die Ermahnung zur Barmherzigkeit (v. 36) anknüpfen (*καί*); denn das Richten ist unbarmherzig. Er bleibt aber nicht bei dem Hauptspruch stehen, in welchem er nur das Nicht-Gerichtetwerden schärfer als die Folge des Nicht-Richtens markirt (*καὶ οὐ μή*), sondern entfaltet, ähnlich wie 6, 27. 28. 33. 34, den Begriff des Richtens in zwei Parallelsprüchen, da die Folge desselben sowohl das Verurtheilen, als das Lossprechen sein kann. Dafs dies nicht ursprünglich, liegt auf der Hand, da, wo nicht gerichtet werden soll, auch nicht losgesprochen werden kann. Aber er geht noch weiter, indem er durch die Anknüpfung an den Spruch von der Barmherzigkeit (v. 36) und durch das Bild vom gleichen Mafse bewogen, dasselbe nun auch v. 38 positiv verwerthet zur Empfehlung der ihm besonders am Herzen liegenden Wohlthätigkeit (Vgl. zu 12, 33). Der Spruch, welcher auf ein überschwängliches Mafs der Vergeltung hinweist, war gewifs so überliefert; denn er passt sichtlich nicht genau zu der aus Mtth. 7, 2 entlehnten (durch das *τῷ αὐτῷ* und das Comp. noch verstärkten) Begründung, die grade eine quantitative Aequivalenz der Vergeltung in Aussicht stellt. Durch die Anwendung dieses Spruches auf das Mafs des Gebens war nun der Zusammenhang zwischen den Sprüchen vom Richten und Splitterrichten zerrissen, und Luc. kann die letzteren nun erst anknüpfen, indem er von der Parabel vom Blinden (v. 39) mit Mtth. 10, 24 dazu überleitet (v. 40). Denn ein Blinder kann eben darum nicht dem Blinden den Weg zeigen, weil der Schüler nicht über seinen Meister hinauskann, also blind bleibt wie dieser, und ein solcher Blinder ist jeder, der, selbst fehlervoll, Andrer Fehler bessern will, womit abweichend vom Originalsinn dieser Sprüche freilich mehr die nothwendige Erfolglosigkeit, als die Heuchelei solches Verhaltens aufgedeckt ist. Bem. in v. 41 die Conform. des zweiten Gliedes (*τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν*) und die Verstärkung des *σῷ* durch *ἰδίῳ*, in v. 42 die richtige Umschreibung des *πῶς ἐρεῖς* und des hebraist. *καὶ ἰδοὺ*

ἡ δόκος, das hinzugefügte ἀδελφέ, das zweimalige τὸ ἐν τῷ statt ἐκ τοῦ und die parallele Stellung des τὴν δοκόν im Vergl. mit τὸ κάρφος.

(V. 6.) Dem verkehrten Besserungseifer, der den Mangel der eignen Befähigung (die eigne Besserungsbedürftigkeit) übersieht, tritt sehr natürlich gegenüber der ebenso verkehrte Besserungseifer, welcher den Mangel der Empfänglichkeit im Andern übersieht.[1]) Ihr sollt nicht geben das Heilige den Hunden, auch nicht werfen eure Perlen vor die Säue. Im ersten Gliede ist die Wahrheit, die man dem Andern verkündigt, um ihn fürs Gottesreich zu gewinnen oder zu bessern, als das Heilige bezeichnet, weil sie von Gott kommt, im zweiten nach bekannter Symbolik (Vgl. Mtth. 13, 45) als das Allerkostbarste, das der Mensch besitzt (ὑμῶν). Bei dem ersten an Opferfleisch zu denken, das die Hunde ja ebenso goutiren würden, wie gewöhnliches, ist nicht weniger grundlos, als bei den Perlen an ihre Aehnlichkeit mit Erbsen und Eicheln, wie sie die Schweine fressen. Denn das βαλεῖν im Parallelismus mit διδόναι soll nur den Gedanken wecken, dafs bei so unverständigem Bekehrungseifer das Werthvollste nutzlos weggeworfen (Vgl. 5, 13) und das Heilige profanirt wird. Daraus folgt von selbst, dafs Hunde und Schweine hier lediglich als unreine Thiere in Betracht kommen und als solche Symbol schlechtweg unwürdiger, ganz in ihr Sündenleben versunkener und daher für die Wahrheit unempfänglicher Menschen sind, welche dieselbe doch nicht nützen, sondern (etwa durch Spott und Lästerung) entweihen würden. An zwei verschiedene Menschenklassen zu denken, deren eine ihre Widerspenstigkeit und Feindseligkeit, deren andre ihr unfläthiges Lasterleben als unempfänglich qualificirt, ist schon ein über das tert. comp. hinausgehendes Allegorisiren und wird ganz wortwidrig, wenn man das im folgenden genannte Verhalten in umgekehrter Ordnung auf sie vertheilt. Denn beide — nicht blofs die Schweine (Myr. Thol.), sondern auch die Hunde, die im Orient wilde Thiere sind — sind offenbar als solche gedacht, vor denen man sich hüten muss, damit sie nicht etwa die Perlen zertreten (wie etwas ganz werthloses, vgl. 5, 13) unter (ἐν = inter, nicht instrumental: so gew.) ihren Füfsen und, im Grimm über die Täuschung durch die ihnen verächtlich dünkende Gabe, sich von der Gabe gegen den Geber wendend, ihn zerreifsen. Dafs mit der Unempfänglichkeit sich die Feindschaft gegen die Wahrheit paart und dafs diese sich gegen ihre Verkündiger wendet, lehrt die tägliche Erfahrung, und eben darum passt das Bild jener unrei-

1) So gewifs dieser Gesichtspunkt den Evangelisten bei der Anfügung dieses Spruches geleitet hat, so gewifs ist derselbe dem Context der Bergrede fremd, in welcher eben nicht von verschiedenen Abwegen beim Bessern Andrer die Rede war, sondern Letzteres nur als eine Form, hinter der sich das hochmüthige Richten Andrer versteckt, in Betracht kam. Daher fehlt der durchaus allgemeinen Gnome, die gewifs treu überliefert, deren Sinn aber offenbar über die Anbietung der Wahrheit Behufs Besserung des Andern weit hinausgeht, auch jede antithetische Beziehung auf pharisäische Unsitten. Die Tendenzauffassung des Spruchs, welche darin eine Polemik gegen die paulinische Heidenmission wittert (Hilg. Kstl.), übersieht, dafs wenigstens die Schlufswarnung sehr übel angebracht war in einer Zeit, wo grade die Heiden das Evangelium im Grofsen und Ganzen freudig aufnahmen, während die Juden ihm immer feindseliger entgegentraten.

nen und zugleich wilden Thiere so trefflich. Gemeint ist aber gewifs nicht, dafs man erst durch Erfahrung kennen lernen soll, welches solche Menschen sind (Myr. Thol.), weil dann das Verbot allemal zu spät käme; sondern es handelt sich nur um solche, bei denen ihre Unempfänglichkeit schlechthin evident ist. Freilich schienen so grade die der Heilswahrheit am dringendsten Bedürftigen menschlicherseits ganz aufgegeben zu werden. Um so näher lag es, hier an das Gebet zu dem zu erinnern, der jedes Gebet erhören kann und will, und so auch das Gebet um ihre Bekehrung oder Bereitung, das jedenfalls ein besseres Mittel ihnen zu helfen ist, als die unvermittelte Darbietung dessen, das sie doch nicht zu würdigen im Stande sind. Dieser Gedanke nemlich, und nicht etwa die Nothwendigkeit, sich die zur Erfüllung von v. 6 gehörige Weisheit oder Kraft zur Erfüllung aller vorigen Ermahnungen zu erbitten (Thol.), ist es, der allein den Evangelisten hier auf die Spruchreihe führen konnte, die von der Gebetserhörung handelt. Dafs dieselbe in ihrem Fortgange weit über diesen Gesichtspunkt hinausgeht, zeigt nur, dafs sie nicht für diesen Zusammenhang gebildet ist, der ja aber jedenfalls ein vom Schriftsteller gemachter ist.

(V. 7.) Bittet und es wird Euch gegeben werden, suchet und ihr werdet finden, klopfet und aufgethan wird Euch werden. Dafs in den drei Bezeichnungen des Gebets eine Steigerung liegt (Myr. Thol.), ist mindestens nicht evident, es sind lediglich zwei bildliche Ausdrücke, in denen der Bittende einmal als nach der Gabe, die er wünscht, suchend, einmal als bei dem Geber, von dem er sie wünscht, Einlafs begehrend dargestellt wird, ohne dafs in einem das Brünstige, in dem Andern das Beharrliche des Gebets liegen könnte. (v. 8.) Nur in der dreimaligen Wiederholung der Zusage als solcher liegt die Steigerung, und die Gewifsheit derselben wird dann noch weiter begründet, indem in derselben dreifachen Form als allgemeiner Satz hingestellt wird, dafs jeder Bittende empfängt. Diesen Satz, wie jene Verheifsung darf man freilich nicht willkührlich oder nach angeblichen Schlüssen aus dem Folgenden (Myr.) verclausuliren; es liegt in der Natur solcher gnomischen Aussprüche, dafs sie eine Wahrheit aussprechen, ohne ihre unter Umständen eintretende Limitation hinzuzufügen, und darauf grade beruht ihre ganze Kraft und Wirksamkeit. Aber nicht zu übersehen ist, dafs Jesus auch in ihrem ursprünglichen Zusammenhange (s. u.) keineswegs dem Volke (Keim, S. 29), sondern seinen Jüngern, also den Reichsgenossen, diese Verheifsung gab, und dafs schwerlich unabsichtlich immer nur vom Geben und Finden überhaupt die Rede ist, nicht aber direct vom Geben des Erbetenen und Finden des Gesuchten. Gott erhört das Gebet der Reichsgenossen immer, auch wenn er statt des Erbetenen etwas Anderes giebt. (v. 9. 10.) Es wird nicht genug beachtet, wie in dem folgenden Parabelspruch keineswegs gezeigt wird, dafs der Vater dem Sohn immer giebt, was er bittet, wie das ja auch kein verständiger Vater thun wird, sondern dafs er ihm nicht statt des erbetenen Gutes etwas Unnützes oder gar Schädliches geben wird. Eben darum ist ja neben dem Brodkuchen der ihm ähnliche, aber unnütze Stein (Vgl. 4, 3), neben dem Fisch die ihm ähnliche, aber

schädliche Schlange genannt. Immer aber hätte jene Verneinung keinen Sinn, wenn nicht vorausgesetzt wäre, daſs der Vater oft nicht das Erbetene, aber etwas Aehnliches giebt, das dem Kinde vielleicht nnnütz oder gar schädlich dünkt, das aber, wenn man das Verhältniſs des Vaters zum Sohne erwägt, keines von Beiden sein kann.[1]) (v. 11.) Ganz dem entsprechend ist auch die Anwendung (οὖν) des Parabelspruchs gebildet. Auch da handelt es sich nur darum, daſs die Menschen ihren Kindern gute (heilsame) Gaben zu geben verstehen und Gott denen, die ihn bitten, Gutes geben wird, nicht aber darum, daſs beide jedesmal das Erbetene geben. Wir haben hier übrigens die klassische Stelle, in der Jesus selbst die Symbolik des auf Gott übertragenen Vaterverhältnisses deutet von dem einzigartigen Liebesverhältniſs, in welchem der menschliche Vater zu seinem Sohne steht. Und hier grade hebt er hervor, wie von der Liebe des Vaters im Himmel um so viel mehr noch (πόσῳ μᾶλλον) zu erwarten steht, als von der Liebe menschlicher Väter (ὑμεῖς), weil diese eben als Menschen (Bem. das ἄνθρωπος v. 9) allzumal böse sind dem heiligen Gotte gegenüber, also ihre Liebe immer durch die Sünde geschwächt und getrübt ist.

Die ursprüngliche Stelle dieser Spruchreihe in der Quelle ist ohne Zweifel Luc. 11, 9—13 zu suchen. Dort schloſs sich an die Mittheilung des Mustergebets sehr natürlich die Verheiſsung der Gebetserhörung an, eingeleitet durch eine Parabel v. 5—8, die der erste Evangelist natürlich weglassen musste (so gut wie die Parabel Luc. 12, 16—21), weil sie in den gnomologischen Character der Rede nicht hineinpasste, die aber noch vielfach den Sprachcharacter der Quelle zeigt (Vgl. den Eingang mit τίς ἐξ ὑμῶν und folgendem Anakoluth, genau wie Mtth. 7, 9, oder das χρήζειν am Schlusse, das Luc. nur noch 12, 30 = Mtth. 6, 32 aus der Quelle hat.). Daran schloſs Jesus die Verheiſsung der Gebetserhörung (v. 9. 10; wörtlich = Mtth. v. 7. 8), und nun zeigt sich erst klar, wie das Bild vom Anklopfen wieder (vgl. zu Luc. 12, 22—25) der voraufgehenden Parabel entlehnt ist, wo der Freund vor der verschlossenen Thüre des Freundes steht (v. 7). Nach dem gewöhnlichen Text hätte Luc. dann v. 11. 12 noch ein Beispiel vom Ei und Skorpion hinzugefügt (ganz ähnlich wie 6, 34), das aber neben den beiden characteristisch verschiedenen der Quelle keine selbstständige Bedeutung hat; nach Cod. B hätte er das erste weggelassen, um in beiden gleichmäſsig etwas Schädliches etwas Nützlichem gegenüberzustellen, im ersten geschickt das Anakoluth, im zweiten das interrogative μή weggeschafft, das er selbstständig nie hat (Bem. noch die

1) Das ἤ involvirt also nicht bloſs den Gedanken: oder, wenn jenes nicht der Fall wäre (Myr.), sondern den bestimmteren: oder, wenn Gott etwas Andres giebt, als das Erbetene, und so das Gebet nicht zu erhören scheint — —. Die dann begonnene Frage: „Welcher Mensch ist unter Euch (Bem. die Hervorhebung der menschlichen Analogie, die als solche v. 11 verwerthet wird), den bitten wird sein Sohn um ein Brod“ hätte mit einem zweiten Relativsatz fortgesetzt werden müssen. Um diesen schwerfälligen Ausdruck zu vermeiden, wird der Satz abgebrochen und anakoluthisch eine neue selbstständige Frage gebildet: Doch nicht einen Stein wird er ihm hingeben? In v. 10 wird dann vollends der neue Fall ohne jede hypothetische Form einfach hingestellt: Oder auch um einen Fisch wird er (der Sohn) ihn bitten. Doch nicht eine Schlange wird er (der Vater) ihm hingeben? Das ἐπιδιδόναι, das auch bei den Griechen (ohne den Begriff des Hinzugebens) besonders von freiwilliger Unterstützung steht, kommt bei den LXX für das einfache נתן vor (Vgl. Gen. 49, 21).

stärkere Hervorhebung des Verhältnisses von Vater und Sohn statt des in seiner Bedeutung wohl nicht mehr verstandenen ἄνθρωπος und das erläuternde ἀντὶ ἰχθύος, sowie die Entfernung der jedenfalls lästigen Relativconstr.). In der Anwendung v. 13, wo sonst nur das echtlucanische ὑπάρχοντες (33 Mal gebraucht) das ὄντες ersetzt, hat er das offenbar secundäre πνεῦμα ἅγιον, weil dies jedenfalls die beste Gabe ist, die Gott dem Bittenden nie versagt, während die Beispiele v. 11. 12 nur auf das allgemeinere ἀγαθά führen konnten. Damit hängt wohl zusammen, dafs sich hier eine Reminiscenz an das sonst gemiedene ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς erhalten hat, indem das ὁ ἐξ οὐρανοῦ auf den himmlischen Ursprung dieser Gabe hinweist.

V. 12. Wenn nun der Evangelist ohne denkbare Gedankenverknüpfung zu dem Schlufsspruch dieses Abschnittes übergeht, wie nur noch von 6, 34 zu 7, 1 (gewissermafsen auch von 6, 18 zu v. 19), so erhellt schon daraus, dafs er ihn hier d. h. nach 7, 5, wo seine Einschaltung begann, in der ursprünglichen Bergrede las, wo er also den Schlufs des eigentlichen Redekörpers bildete. Zunächst freilich kann sich das οὖν nicht auf alles seit 5, 17 Gesagte bezogen haben (Myr.), da ja der Abschnitt 6, 1—18 gar nicht von der Nächstenpflicht handelt. Vielmehr kann es nur an 7, 1—5 anknüpfen, wonach man sich nicht von der sittlichen Beurtheilung eximiren soll und andre richten oder bessern wollen, während man sich selbst nicht richtet oder bessert. Denn davon ist nur die Kehrseite, dafs man sich ebensowenig eximiren soll von der sittlichen Verpflichtung. Alles, wieviel immer (Vgl. Mrc. 3, 28) ihr wollt, dafs Euch thun sollen (θέλω ἵνα, wie Mrc. 6, 25) die Menschen, thut auch ihr ihnen ebenso (zu der Stellung des οὕτως vgl. 6, 9), so dafs auch ihr ihnen nichts irgend von ihnen Gewolltes verweigert. Auch hier ist der Satz nicht ängstlich verklausulirt gegen den selbstverständlichen Ausnahmefall, wo jemand Unsittliches dem Andern zumuthet, zumal er ja von dem ausgeht, was der Jünger Jesu für sich verlangt und was voraussetzlich nichts Unrechtes sein wird. Zuletzt ist es derselbe Hochmuth, der nur die Fehler am Nächsten sieht, nicht aber die eignen, und der immer nur von Andern verlangt, was er selbst ihnen nicht leisten will. Auch hier ist sicher antithetisch an die pharisäischen Tugendmuster gedacht, die immer nur für sich Ehre und Anerkennung wegen ihrer Gerechtigkeitsübung verlangten, und in diesem Sinne rundet der Spruch treffend die Spruchreihe 7, 1—5 ab. Aber zugleich geht er als Schlufsspruch weit darüber hinaus, sofern er verlangt, den Einzelnen überhaupt als gleichberechtigtes Subject anzuerkennen und darum das eigene Bedürfnifs als Mafsstab zu nehmen für die Pflicht gegen ihn.[1]) Mit diesem tief-

1) Die hier gewöhnlich beigebrachten Parallelen sind wesentlich anders, sofern sie auf den negativen Satz herauskommen: Was du nicht willst, dafs man dir thu, das füg' auch keinem Andern zu. Das kann die Maxime des kalten Egoismus sein, der allem feindseligen Thun entsagt, um sich vor gleicher Verletzung zu bewahren. Nach dem Ausspruche Jesu aber soll der Mensch an dem eignen Bedürfnifs erkennen, was der Andre von ihm zu verlangen hat, weil das Sittengesetz ja im Grunde nichts Andres will, als dem Einzelnen in der Gemeinschaft jede Befriedigung seines Bedürfnisses und jede Förderung seiner wahren Interessen verschaffen. Wie aber der Mensch am Nächsten die Fehler so leicht sieht, die er bei

sten Grundgesetz des sittlichen Gemeinschaftslebens ist denn von der rechten Art der Gerechtigkeitsübung wieder zurückgelenkt zu dem wahren Wesen derselben, wie es Jesus in seiner Gesetzesauslegung (5, 20—48) dargelegt hatte, und so kann er nun mit deutlicher Beziehung auf den Ausgangspunkt derselben (5, 17) schliefsen: Dies (*οὗτος*, durch das Genus des ersten Prädikatsubst. bestimmt) ist d. h. darin fasst sich zusammen das Gesetz und die Propheten, also die gesammte alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes, die Jesus nicht auflösen, sondern zur Erfüllung bringen will. So thut er es auch mit diesem Schlufsspruch; denn wenn er 22, 37—40 das Gesetz und die Propheten (sofern sie die Nächstenpflicht predigen) in das Liebesgebot zusammenfasst, das ebenfalls, wenn auch in andrer Form, die Nächstenpflicht am eignen Bedürfnifs bemessen lehrt, so ist das auch der Sache nach nichts anders, da des Menschen höchstes Bedürfnifs doch zuletzt Liebe ist, und wer jedem die Liebe gewährt, die das eigne liebebedürftige Herz verlangt, der hat unsern Spruch gewifs im höchsten Sinne erfüllt. Dieser Rückgang auf 5, 17 aber zeigt unzweifelhaft, dafs mit demselben das eigentliche Thema der Bergrede erschöpft ist.

Unbegreiflich ist es, wie man, diese bedeutsame Stellung unsers Spruches in der Bergrede verkennend, die Stellung bei Lucas (6, 31) für ursprünglich halten konnte (Vgl. Bl. Hltzm. Ew. God.). Da Luc. die ganze Beziehung auf das A. T. aus der Bergrede entfernt hatte, so musste er natürlich auch die Schlufsworte dieses Spruches fallen lassen, und damit verlor er seinen abschliefsenden Character. Aber auch sein Verhältnifs zu 7, 1—5 war durch die Auflösung dieser Spruchreihe und die neue Bedeutung, die bei ihm 6, 41. 42 erhielten, ohnehin aufgehoben, und so konnte es passend scheinen, diesen Spruch, der ja durch die reichste Liebe am vollsten erfüllt wird, den Beweisungen der opferbereiten und zuvorkommenden Liebe (6, 29. 30) anzureihen. Und doch ist klar, dafs er dort, wo der leitende Gesichtspunkt die Feindesliebe ist (v. 27. 28), unmöglich ursprünglich hingehören kann, man müsste ihn denn geradezu im Sinne jener negativen Pendants zu ihm (Vgl. Anm. 1) umdeuten. Nicht einmal von zuvorkommender und opferbereiter Liebe ist in ihm zunächst die Rede, da er ja von dem handelt, was man dem Nächsten gewährt, weil man es für sich selbst verlangt, so dafs auch die Luc. 6, 32—34 sich anschliefsenden Sprüche von der Liebe, die nicht nach Gegenliebe fragt, eher einen scheinbaren Gegensatz dazu bilden, als einen Gedankenfortschritt. In der Fassung des Spruchs ist das *πάντα ὅσα ἄν* dem *οὕτως* entsprechend in das der Quelle wahrscheinlich ganz fremde lucanische *καθώς* (Vgl. zu 6, 36) und das *οὕτως* in das bestimmtere *ὁμοίως* (das Luc. 11 Mal hat) verwandelt.

f) Der Epilog der Bergrede.

Mtth. 7, 13—27.	Luc. 6, 39—49.
V. 13: *Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα*	(Luc. 13, 23: *εἶπεν δέ τις αὐτῷ· κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;*

sich übersieht, so merkt er umgekehrt am eignen Bedürfnifs leichter, was in der Gemeinschaft Pflicht ist, während er übersieht, dafs jeder Andre dasselbe zu verlangen hat, und auch von dieser Seite zeigt sich die enge Zusammengehörigkeit dieser Sprüche.

εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς· v. 14: ὅτι [δὲ] στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.

v. 15: προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες.

v. 16: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; v. 17: οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. v. 18: οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν. v. 19: πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. v. 20: ἄραγε ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

v. 21: οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. v. 22: πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; v. 23: καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς, ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

v. 24: πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· v. 24: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν.)

v. 39: εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς· μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται; (v. 40 = Mtth. 10, 24) (v. 41. 42 = Mtth. 7, 3—5.)

v. 43: οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν. v. 44: ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται. οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν. v. 45: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

v. 46: τί δέ με καλεῖτε· κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω; (Luc. 13, 25: ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν, καὶ ἄρξησθε ἔξω ἑστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν λέγοντες· κύριε ἄνοιξον ἡμῖν, καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ. v. 26: τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. v. 27: καὶ ἐρεῖ· λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.)

v. 47: πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος. v. 48: ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ

πέτραν. v. 25: καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν. v. 26: καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον. v. 27: καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.

οἰκοδομοῦντι οἰκίαν, ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν· πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν. v. 49: ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ᾗ προσέρηξεν ὁ ποταμός, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.

V. 13: Das erste *η πυλη*, das ℵ it. codd. Clem. Orig. fehlt, wird unecht sein, da ein Grund der Weglassung nicht ersichtlich, dagegen das zweite in v. 14 nur der Conform. wegen weggelassen, wie in den meisten Mjsc. aus gleichem Grunde in v. 13 *η πυλη* zugesetzt. Die Rcpt. *εισελθετε* hat nur jüngere Codd. für sich, vgl. 6, 10. — **v. 14:** Das *τι* (CLΔ Myr.) entstand entweder, weil man an dem doppelten *οτι* Anstofs nahm oder weil man den Spruch als selbstständige Gnome zu gebrauchen gewohnt war. Dagegen ist das *δε* (B. sah) schwerlich Verbindungszusatz, wie das *δε* in **v. 15** (CLΔ Rcpt.) — vgl. zu 6, 1 —, da es das Verständnifs des Satzes keineswegs erleichtert, und kann wohl echt sein. — **v. 16:** Rcpt. (LΔ): *σταφυλην* nach Luc. — **v. 17:** Die Stellung *καρπους ποιει καλους* (B) ist wahrscheinlich ursprünglich, da die gewöhnliche nur das Zusammengehörige verbindet. Vgl. zu 6, 18. — **v. 18:** Das *ενεγκειν* mufs echt sein, da seine Einbringung sich nicht erklären liefse; in ℵ ward es das erste Mal geändert nach dem unmittelbar vorhergehenden *καρπους πονηρους ποιει*, in B das zweite Mal wegen des anschliessenden *παν δενδρον μη ποιουν καρπον καλον*, in CLZΔ (Rcpt.) beide Male nach v. 17 in *ποιειν* verwandelt. — **v. 19:** LZ add. *ουν*. — **v. 21:** Der Plur. *τα θεληματα* (ℵ) ist beachtenswerth, da ihn auch B Mrc. 3, 35 hat. — LΔ (Rcpt.) om. *τοις* vor *ουρ.*, wie 6, 1 ℵD. — **v. 24:** Die Erläuterung des schwierigen *ομοιωθησεται* durch *ομοιωσω αυτον* (CLΔ Rcpt.) ist, wie so oft, bei der Wiederkehr des Ausdrucks v. 26 aufgegeben. — Zur Nachstellung des Gen. (LΔ Rcpt.: *την οικιαν αυτου*), wie **v. 26** (CLΔ Rcpt.), vgl. zu 5, 20. — **v. 25:** Zu *προσεπεσαν* (ℵ BCZΔ) vgl. *επεσαν* 17, 6 (ℵBCD).

(V. 13.) Wie die Bergrede in den Seligpreisungen einen Prolog hatte, so hatte sie auch einen Epilog. In unserm Evangelium beginnt derselbe, nachdem v. 12 auf 5, 17 zurückgewiesen, mit einer offenbar an 5, 20 anknüpfenden Ermahnung: Gehet ein (ins Gottesreich) durch die enge Pforte. Schwerlich ist das *εἰσέλθατε* aus dem Folgenden (v. 14) zu ergänzen (Myr.); am Schlusse der Rede, welche von der Gerechtigkeit des Gottesreichs handelt, ergab es sich von selbst, dafs von dem Eingehen in das Gottesreich, und zwar in das vollendete, die Rede ist und dafs die enge Pforte eben die wahre Gesetzeserfüllung ist, wie sie die ganze Rede gelehrt und v. 12 noch in ein grofses Hauptgebot zusammengefasst hatte, weil nur der, welcher durch sie sich als ein echtes Glied des (diesseitigen) Gottesreiches bewährt, am jenseitigen Antheil empfangen kann. Wie das Gehen durch eine enge Pforte beschwerlich ist, so kostet diese Gesetzeserfüllung, ohne die man ins (vollendete) Gottesreich nicht kommen kann, viel Mühe und Selbstverleugnung. Begründet wird die Aufforderung, sich solche Mühe nicht verdrieſsen zu lassen, dadurch, dafs das Gegentheil in das Verderben führt, welches mit der Ausschliefsung vom Gottesreiche gegeben: weil breit und geräumig der Weg, der

ins Verderben hinabführt, und Viele sind, die eingehen (ins Verderben) durch ihn (Vgl. 2, 12). Der breite und geräumige Weg, der die grofse Menge anlockt und das bequeme Sündenleben abbildet, führt natürlich nicht durch die enge Pforte, aber eben darum auch nicht ins Gottesreich. (v. 14.) Die Begründung der Thatsache, dafs Viele auf diesem breiten Wege ins Verderben gerathen, giebt nun Veranlassung den Gedanken noch einmal im antithetischen Parallelismus durchzuführen: Weil enge die Pforte ist und beengt der Weg, der zum Leben hinabführt (nemlich zum ewigen Leben im vollendeten Gottesreich), und wenige sind, die ihn finden. Hier erscheint nun nach dem berichtigten Texte erst wieder das Bild von der Pforte neben dem vom Wege, aber ohne dafs jene am Anfange (Myr.) oder am Ausgange dieses (deW.) gedacht ist, da es sich nur um den Weg durch die enge Pforte zum Gottesreich handelt, geschweige denn dafs beides in der Deutung zu scheiden wäre und die Pforte etwa von der Buſse als dem Beginn der Gerechtigkeit zu verstehen wäre (Myr.), zumal ja von dieser gar nicht die Rede war. Ohnehin gehen in dem *αὐτήν* am Schlusse beide Bilder in eins zusammen. Der schmale Weg durch die enge Pforte ist nicht nur beschwerlich, er will auch gesucht sein, während der breite Weg der Sünde sich leicht von selbst darbietet. Man darf nur dem Strom der grofsen Menge folgen, die auf ihm hinabzieht. [1])

Diesen Eingang des Epilogs, von dem sich Luc. 6 keine Spur findet, kann ich nicht mehr, wie noch Jhrb. 1864, S. 59, für ursprünglich halten. Trotz der scheinbaren Anknüpfung an 5, 20 ist das Eingehen ins Gottesreich doch anders als dort gedacht, und der Gegensatz des Weges der Gerechtigkeit und des Sündenweges hat keine Stelle in der Bergrede, wo es sich immer nur um den Gegensatz der wahren und der falschen Gerechtigkeitsübung handelt, sowie auch die Reflexion auf die Vielen, die gar nicht nach der Gerechtigkeit trachten, dem Context einer Jüngerrede fremdartig ist. Vor Allem aber mufs ich jetzt (anders a. a. O. S. 125 ff.) annehmen, dafs dem Abschnitt Luc. 13, 22 — 30 ein echtes Redestück der Quelle zu Grunde liegt, das sich sehr passend an die Parabeln v. 18 — 21, wie diese an v. 1 — 9 (Vgl. S. 32), anschlofs, obwohl Luc., der diesen Zusammenhang durch die Einschaltung von v. 22 und die in seiner Weise gebildete Zwischenfrage v. 23 durchschnitten hat, ihn sichtlich nicht mehr erkannte. Die Parabeln hatten gezeigt, dafs das Gottesreich bestimmt sei, das ganze Volk zu umfassen und sein ganzes Volksleben zu durchdringen. Daran schlofs sich treffend die Aufforderung, nun auch durch die enge Pforte der *μετάνοια* (Vgl. 13, 3. 5) in dasselbe einzugehen, weil Viele, die dies nicht gethan, einst, wenn die Gnadenzeit (v. 6 — 9) vorüber, vergeblich trachten

1) Sachlich macht es keinen Unterschied, wenn schon v. 13 *ἡ πύλη* steht, da hier erst recht an eine verschiedene Bedeutung der Bilder gar nicht gedacht werden kann und schon das *δι' αὐτῆς*, das nur auf *ὁδός* (deW.) und nicht auf das entferntere *πύλη* (Bl.) bezogen werden kann, zeigt, dafs beides zusammenfällt. Es ist, wie oben gezeigt, nicht nöthig, macht aber auch gar keine Schwierigkeit, wenn man lieber die beiden *ὅτι* parallel nehmen will, das zweite das erste wieder aufnehmen zu lassen (weil, sage ich), und bedarf schwerlich einer Ableitung aus dem Hebr. (Thol.). Liest man freilich mit Cod. B ein *δέ*, so tritt der Ermahnung in v. 13 entgegen die Aussage: Weil aber eng die Pforte etc., so sind auch wenige, die ihn finden, und diese Lesart dürfte sich auch sachlich sehr empfehlen.

würden einzugehen und es nicht vermögen (v. 24), wie nun v. 25 — 27 (Vgl. zu 7, 22. 23) näher gezeigt wird. Denn wer nicht bei Zeiten mit Mühe und Selbstverleugnung danach gestrebt hat, ein Jünger Jesu und Genosse des durch ihn begründeten Gottesreichs zu werden, der kann auch an dem vollendeten Gottesreich nicht Theil nehmen. [1]) Aus dem Anfang dieser Rede hat nun der Evangelist den volltönenden Eingang seines Epilogs gebildet, ja es scheint, dafs er damit nur den ursprünglichen Eingang desselben ersetzt hat, der noch Luc. 6, 39 erhalten. Dafs dieser Spruch aus der apostol. Quelle stammt, zeigt Mtth. 15, 14, wo unser Evangelist ihn in einen Abschnitt aus Mrc. eingeflochten hat, und da sich durchaus kein Grund zeigt, weshalb Luc. ihn in seine Bergrede verpflanzt haben sollte, der jede Polemik gegen falsche Lehrer fehlt, so wird er ihn dort vorgefunden haben, wo er mit dem neuen Ansatz (*εἶπεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς*) den Epilog einleitete, der mit einer Parabel begann, wie er mit einer solchen schlofs. Höchst passend aber bildete das Gleichnifs von den blinden Wegführern der Blinden den Uebergang zu der Warnung vor den falschen Volksführern, gegen deren verkehrtes Lehren und Thun des Gesetzes die ganze Rede gerichtet war. Unser Evangelist aber hat, um den Flufs der Rede nicht zu unterbrechen, die mit diesem neuen Ansatz eingeleitete Parabel (ähnlich, wie die Parabeln 11, 5 — 8. 12, 16 — 21) fallen gelassen und sie durch die neue reichere Verarbeitung der Luc. 13, 23. 24 zu Grunde liegenden Sprüche ersetzt, an welche ihn das *ὁδηγεῖν* Luc. 6, 39 erinnerte.

(V. 15) Zu der Warnung vor den falschen Propheten fand auch der Evangelist von seinem neugebildeten Eingang des Epilogs aus einen treffenden Uebergang; denn wenn der schmale Weg so schwer zu finden ist, kommt es ja vor Allem darauf an, dafs man den rechten Wegführer suche und sich vor den falschen hüte, die nur irre führen können. Habt Acht (6, 1) d. h. hütet Euch vor den falschen Propheten, die ja (darin liegt eben ihr verführerischer Charakter) kommen zu Euch in Schafskleidern, inwendig aber d. h. ihrem wahren, unter dem Schafskleide verbor-

---

1) Sicher begann die wohl mit einem wiederholten *καὶ ἔλεγεν* an die Parabeln sich (wie 12, 22 an v. 16—21) anschliefsende Rede mit der Aufforderung in Mtth. 7, 13; denn das *ἀγωνίζεσθε* (Vgl. 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7) *εἰσελθεῖν* sieht sehr nach einer verstärkenden Umschreibung des *εἰσέλθατε* aus, das übrigens im Zusammenhang mit den Parabeln vom Gottesreich (v. 18—21) seine völlig gesicherte Beziehung erhielt. Ebenso ist das *θύρας* bei Luc. aus dem Folgenden (Vgl. v. 25) entlehnt, und dadurch ist die a. a. O. S. 126 besprochene Unklarheit entstanden, wonach beides identisch scheint, während doch die enge Pforte, durch die man ins (gegenwärtige) Gottesreich kommt, und die verschlossene Thür des vollendeten ganz verschiedene Dinge sind. Diese Aufforderung aber wird in der Quelle durch einen Satz wie Mtth. 7, 14 begründet gewesen sein, da aus einem solchen offenbar die Frage *εἰ ὀλίγοι σωζόμενοι* gebildet ist, nur dafs hiernach nicht von dem Weg zum Leben, sondern von dem Weg, der zur Errettung (von dem Verderben 13, 3. 5) führt, die Rede gewesen sein mufs. Dann aber wird, mit dem *λέγω ὑμῖν* eingeführt, der Spruch von den Vielen gefolgt sein d. h. von der unbufsfertigen Masse des Volks — ein deutliches Zeichen, dafs die Rede der späteren Zeit Jesu angehört (Vgl. Keim II, S. 429) —, welche wohl an der Vollendung des Gottesreichs Antheil haben will, aber dies nicht erlangen kann, weil sie in der Gründungszeit des Gottesreichs nicht hat nach der Vorschrift Jesu sich den Antheil daran erwerben wollen (Luc. v. 24). Daraus hat denn der erste Evangelist den Parallelspruch in v. 13 als reine Antithese zu v. 14 gebildet von dem breiten Sündenweg, der ins Verderben (das nun den correcten Gegensatz zu dem ursprünglichen *σωτηρίαν* bildete) führt, obwohl jene Begründung e contrario immer etwas Auffallendes hat. Allein so lieb und geläufig uns grade solche ganz allgemeine Sittensprüche geworden sind, so tragen doch die sicher bezeugten Gnomen Jesu kaum je einen solchen jeder concreten Färbung entbehrenden Character.

genen Wesen nach reifsende Wölfe sind. Man mufs auf jedes geschichtliche Verständnifs der Bergrede verzichten, wenn man meint, dafs Jesus hier an christliche Irrlehrer gedacht und seine Jünger für die Zukunft vor solchen gewarnt habe (Myr.). Möglich, dafs der Evang. an solche gedacht (Vgl. v. 22) und darum erst den technischen Ausdruck der Pseudopropheten (wie 24, 11) hier eingeführt hat; aber an sich konnte auch Jesus sehr wohl die damaligen Volksführer, gegen welche die ganze Rede gerichtet (5, 20), als falsche Propheten characterisiren, wie solche sonst oft genug das Volk irre geführt, da sie ja ihre falsche Gesetzeslehre im Namen Jehova's verkündigten. Und trefflich passt auf ihre scheinheilige Frömmigkeit, wie sie Jesus 6, 1 — 18 abgemalt, das Bild der Schafskleider, die sie freilich nicht als sanft und harmlos (deW. Bl.), sondern als schuldlos, ja als rechte Tugendmuster erscheinen lassen, während sie doch in Wahrheit schuldvoll sind, wie reifsende Wölfe, weil sie, um ihre Herrsch- und Habsucht zu befriedigen, das Volk durch ihre Verführung ins Verderben stürzen. (v. 16.) Mit dieser aus der geschichtlichen Situation sich ergebenden Erklärung erledigt sich von selbst die sonst unlösbare Frage, wie Jesus sagen könne: Von ihren Früchten her werdet ihr sie sicher erkennen (Bem. das Comp.). Denn natürlich sind hier nicht Lehren, sondern Werke gemeint. Ist doch das Bild, wonach die Handlungsweise als Frucht der Gesinnung erscheint, aus der sie hervorgeht, hier fast ohne Bewufstsein seines bildlichen Charakters so gebraucht, dafs unmittelbar von der Frucht d. h. der Handlungsweise der falschen Propheten die Rede ist, die dadurch, wie der Baum durch seine Frucht, characterisirt werden. Allerdings nemlich wäre es eine durch die Erfahrung kaum bestätigte Behauptung, dafs jede Irrlehre eine schlechte Handlungsweise erzeugt und dafs man an dieser allemal den Irrlehrer erkennen kann. Aber Thatsache war es, dafs aus der buchstäblichen Gesetzesauffassung des Pharisäismus, wie sie Jesus im ersten Theile bekämpft, eine äusserliche, selbstgerechte und hochmüthige Scheinfrömmigkeit erwachsen war, wie sie Jesus im zweiten wiederholt als Heuchelei bezeichnet und in ihrer Verkehrtheit drastisch genug prostituirt hatte, um die Jünger an solchen Früchten diese Volksführer als falsche Propheten oder blinde Blindenleiter erkennen zu lehren. Denn dafs man aus der Frucht das Gewächs erkennen kann, von dem sie stammt, lehrt der folgende Parabelspruch: Man sammelt doch nicht von Dornbüschen Trauben oder von Disteln Feigen? (v. 17.) Liegt in dieser Frage, dafs kein Gewächs Früchte hervorbringen kann, die einem andern angehören, so kann nun die Anwendung gemacht werden darauf, dafs die Beschaffenheit der Früchte durch die Beschaffenheit des Baumes bedingt ist. Denn die Rede schreitet nicht vom Besondern zum Allgemeinen fort (deW.), da ja Disteln und Dornen nicht zu den Bäumen gehören, und im Folgenden nicht verschiedene Baumarten, sondern Bäume von verschiedener Qualität genannt sind. Aber nach demselben Naturgesetz, nach welchem Dornen und Disteln nie Trauben und Feigen tragen können (οὕτως), bringt auch jeder gute d. i. gesunde Baum treffliche Früchte (Vgl. zum Ausdruck 3, 10), jeder faule aber d. h. in seinen Säften verdorbene

schlechte Früchte. (v. 18.) Und zwar ist es nicht nur so, sondern es kann nicht umgekehrt sein; es kann ein guter Baum nicht schlechte Früchte bringen, auch nicht ein einziges Mal (Bem. den Inf. aor.), auch nicht ein fauler Baum treffliche Früchte. Eben wegen der Unumstöfslichkeit dieses Naturgesetzes kann man aus der Beschaffenheit der Früchte die Beschaffenheit des Baumes sicher erkennen. Die Anwendung dieses Gesetzes auf die gegenwärtigen Volksführer, die Myr. schon v. 17. 18 findet, überlässt Jesus den Hörern, da ja die ganze Ausführung nur begründen soll, wie sie dieselben aus ihren Früchten als falsche Propheten erkennen werden (v. 16). Nur durch die Wahl der doppelsinnigen Ausdrücke *ἀγαθός* und *πονηρός* (Vgl. zu 6, 22. 23) ist die Anwendung schon im Parabelspruch selbst unmittelbar nahe gelegt. Zwar auch hier erkennt man nicht eigentlich aus dem Wandel dieser Volksführer ihre Lehre als Irrlehre, so eng in diesem Fall auch beides zusammenhing, aber man erkennt sie aus ihrem Wandel als schlechte Menschen, und ein schlechter Mensch kann nicht ein wahrer, sondern nur ein falscher Prophet sein. (v. 19.) Wenn nun der Evangelist noch die Drohung hinzufügt, dafs jeder Baum, wenn er nicht treffliche Frucht bringt, abgehauen wird und ins Feuer geworfen, so erkennt man hier sofort die wörtliche Reminiscenz an die Täuferrede (3, 10), die unserm Zusammenhang vollständig fremd ist, weshalb der Evangelist sich selbst sofort (v. 20) genöthigt sieht, mit seinem *ἄρα γε* (Vgl. 17, 26) zu der wörtlichen Wiederholung des Anfangs von v. 16 zurückzulenken.

Lucas, der ja der ganzen Rede die polemische Antithese gegen die damaligen Volksführer genommen hatte, musste natürlich die Warnung vor den falschen Propheten fortlassen und konnte nur 6, 39 den Eingang des Epilogs durch seine Verknüpfung mit Mtth. 7, 3—5 (Vgl. z. d. St.) so verwenden, dafs der Parabelspruch ganz allgemein von der Grundbedingung alles Bekehrungs- und Besserungsstrebens handelte. Dagegen konnte er die parabolischen Sprüche unsers Abschnitts sehr gut mit dem Spruch vom Splitterrichter (6, 41. 42) verknüpfen, wodurch dieselben freilich eine ursprünglich nicht indicirte specielle Beziehung erhalten. Der selbst ungebesserte Mensch kann keine bessernde Thätigkeit ausüben; denn wie der Baum, so die Frucht; so wenig von einem faulen Baum eine gute Frucht kommen kann, so wenig von dem Menschen, dem es selbst an sittlicher Gesundheit fehlt, eine heilsame Einwirkung auf Andre. [1]) Die Vermischung dieses Parabelspruchs mit dem ähnlichen in

1) In dem parabolischen Spruche v. 43 ist gleichsam Mtth. 7, 17. 18 zusammengezogen, sofern zwar nur die Thatsache ausgesprochen wird, dafs es so ist, wie v. 17, und doch, indem das naturwidrige Verhältnifs negirt wird, wie v. 18, die Thatsache als eine so unabänderliche hingestellt wird (Bem. auch das *οὐ γάρ ἐστιν ποιοῦν*), dafs es factisch dem *οὐ δύναται* in v. 18 gleichkommt (Bem. noch die Verstärkung des *οὐ — οὐδέ* durch *πάλιν*). Der Beziehung auf die bessernde Wirksamkeit entspricht das singulare *καρπόν* und der Zusammenziehung des Spruchpaares die Zusammenziehung des doppelten Gegensatzes (*ἀγαθός — σαπρός, καλός — πονηρός*) in den einfachen (*καλός — σαπρός*). Durch beides berührt sich der Ausdruck des Parabelspruches mit einem ähnlichen der Quelle (Mtth. 12, 33), und wie dort begründend hinzugefügt wird, dafs aus der Frucht der Baum erkannt wird, so schliefst sich hier derselbe Gedanke an, nur durch das vorangestellte *ἕκαστον γὰρ δένδρον* und das *ἐκ τοῦ ἰδίου* verschärft.

Mtth. 12, 33 (s. d. Anm.) führte nun den Evangelisten auf den in seinem Zusammenhange eigentlich fremdartigen Gedanken von Mtth. 7, 16 zurück, wo er den Parabelspruch ausdrücklich als Begründung einführt (*γάρ*) und die negative Frage dem v. 43 entsprechend (*οὐ — οὐδέ*) in eine directe Verneinung verwandelt (Vgl. zu 6, 32. 33. 12, 23. 24. 28). Während er selbst das impersonelle *συλλέγουσιν* beibehält, nennt er statt der Disteln den Dornstrauch (*βάτος*, wie 20, 37. Act. 7, 30. 35) und statt des *συλλέγειν* im Parallelismus das bei den Trauben übliche *τρυγᾶν* (Vgl. Apoc. 14, 18. 19). Bem. noch das *ἐκ* statt *ἀπό* und das singulare *σταφυλή* dem sing. *καρπός* v. 43 entsprechend. Nachdem der Evangelist aber einmal auf die analoge Stelle in Mtth. 12 geführt, gewinnt er nun von dorther (v. 45 = Mtth. 12, 35. 34b), ähnlich wie 6, 40 durch Einschaltung von Mtth. 10, 24a, nicht nur den positiven Gedanken, dafs das wirksam bessernde Wort nur aus gutem (selbstgebessertem) Herzen kommen kann, sondern zugleich den Uebergang zu den folgenden Sprüchen des Epilog, welche ein Bekenntnifs zu Jesu tadeln, dem das Leben nicht entspricht und das also nicht aus lauterem Herzen kommen kann (v. 46). Da aber hier grade ein Fall eintritt, wo aus der Frucht der Lippen die Beschaffenheit des Herzens nicht erkannt werden kann, so ist klar, dafs die vorigen Sprüche für diesen Zusammenhang nicht gebildet sein können.

(V. 21.) Auf die Warnung vor den falschen Propheten, die zunächst doch den Zweck hatte, die Jünger dagegen zu festigen, dafs sie sich nicht wieder von ihm abwendig machen liefsen, folgte sehr natürlich in der zweiten Hälfte des Epilogs die Ermahnung, den Einen rechten Propheten nicht blofs mit dem Munde anzuerkennen, sondern auch thatsächlich dadurch, dafs man ihm folge. Dies zeigt unzweifelhaft die Schlufsparabel, welche die Summe des Epilogs dahin zusammenfasst, dafs man die Worte Jesu hören, aber auch thun müsse. Insofern haben die Ausleger gewifs Recht, welche bei denen, die zu Jesu „Herr Herr" sagen, nicht mehr an falsche Lehrer, sondern an Jünger denken, welche die Autorität Jesu als ihres Lehrers nur durch ihre Verehrung seiner Person anerkennen. Aber nicht jeder, der dies thut, wird in das (vollendete) Himmelreich eingehen d. h. einst als rechter Jünger Jesu anerkannt werden, sondern nur der, welcher den Willen Gottes thut. Indem Jesus diesen als seinen Vater im Himmel bezeichnet, deutet er darauf hin, dafs er als der Sohn Gottes in einzigartigem Sinne (3, 17) gekommen ist, seines Vaters Willen zur Erfüllung zu bringen (5, 17), wie er im vollendeten Gottesreich geschehen soll und im Himmel bereits geschieht (6, 10). Wer also nicht durch ihn (besonders durch sein Wort) sich zu solcher Erfüllung dieses Willens antreiben lässt, der ist sein rechter Jünger nicht, ob er auch mit noch so grofser Geflissentlichkeit, wie sie das wiederholte *κύριε* ausdrückt, ihn als seinen Herrn bekennt. Aber richtig ist, dafs diese im Context der ursprünglichen Bergrede allein mögliche Bedeutung des Spruches in etwas verdunkelt wird durch die von unserm Evangelisten hinzugefügten Sprüche, welche immer wieder den Schein erwecken, als sei schon hier von falschen Propheten und zwar von christlichen die Rede (Vgl. noch Myr.). (v. 22.) Denn die Vielen, welche an jenem Tage d. h. an dem erwarteten grofsen Tage des messianischen Gerichts (Bem. das Voranstehen des *ἐκείνῃ*, abweichend von 3, 1) Jesum

Herr Herr anreden werden, sind allerdings nicht nur überhaupt Christen, die ihr Bekenntnifs nicht durch die That bewährt haben, sondern speziell Propheten, wie deutlich aus ihren ferneren Worten erhellt. War es also schon bei v. 15 möglich, dafs der Evangelist von seinem Standpunkt aus bei jener Warnung an christliche Propheten gedacht habe, so wird es hier zur Gewifsheit. Er nahm die Bezeichnung Jesu als Herr, die im ursprünglichen Zusammenhange jedenfalls nur seine Anerkennung als Lehrautorität bezeichnete (Vgl. das jüdische מר) im Sinne des späteren Christenbekenntnisses zur vollen κυριότης Jesu und sah sich so auf den Standpunkt seiner Zeit versetzt, in welcher uns auch sonst eine Pseudoprophetie des heidenchristlichen Libertinismus begegnet (Apoc. 2, 20. Vgl. Einl. S. 44). In ihrem Sinne lässt er jene Bekenner sagen: Haben wir nicht durch deinen Namen geweissagt (natürlich im umfassenden Sinne der geisterfüllten Rede, deren Inhalt keineswegs blofs Vorhersagung der Zukunft ist) und durch deinen Namen Teufel ausgetrieben und durch deinen Namen viele Machtthaten gethan? Das voranstehende und dreimal wiederholte τῷ σῷ ὀνόματι zeigt, dafs hierauf aller Nachdruck liegt. Nicht durch das, was sie gewirkt, wollen sie sich im messianischen Gericht die Anerkennung als Jünger Jesu erwirken, sondern dadurch, dafs sie es durch seinen Namen gethan. Denn dies setzt voraus, dafs sie dabei den Namen Jesu ausgesprochen in dem Bewufstsein, nur durch den damit bekannten Glauben an ihn zu solchem Wirken befähigt zu sein. (v. 23.) Solcher Berufung auf ihr Bekenntnifs tritt nun überaus schlagend gegenüber: Und dann werde ich ihnen das Bekenntnifs ablegen: Niemals habe ich Euch, oder vielleicht, da das ὅτι recit. in unserm Evang. so selten: Weil ich Euch niemals (als meine Jünger) erkannt habe, weichet von mir, die ihr die Gesetzlosigkeit übt. Das ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν (Vgl. Pslm. 6, 9 LXX) ist an sich nur das Gegentheil des ἐργάζεσθαι τὴν δικαιοσύνην (Act. 10, 35), welches in dem Thun des göttlichen Willens besteht. Aber in unserm Evangelium ist der Ausdruck, der in der Quelle nur 23, 28 in ganz anderm Sinne vorkommt, der technische Ausdruck für die prinzipielle Lossagung von dem göttlichen Gesetz, wie sie der antinomistische Libertinismus im groben Mifsverständnifs der paulinischen Lehre von der Christenfreiheit predigte und durch seine falschen Propheten als neue göttliche Offenbarung ausgab. Als Weltrichter erscheint hier Jesus nicht, wohl aber, genau wie 10, 32. 33, welcher Spruch auch in dem ὁμολογήσω anklingt, als der, von dessen Erklärung über die Jüngerschaft des Einzelnen sein Schicksal am Gerichtstage abhängt; nur wen er als seinen Jünger anerkannt hat, wird Gott in das (jenseitige) Himmelreich eingehen lassen (v. 21).

Dafs Mtth. 7, 21 der Bergrede angehört, wird durch Luc. 6, 46 aufser Zweifel gestellt; dagegen scheint mir die Fassung in dem εἰσελεύσεται εἰς τ. βασ. τ. οὐρ. durch eine Anspielung an den vom Evangelisten herrührenden Eingang des Epilogs (v. 13. 14), sowie in der indirecten Hinweisung auf die Messianität Jesu (τοῦ πατρός μου) durch die Fassung des κύριε im volleren Sinn der apostolischen Zeit bedingt. In der That erwartet man dem v. 15 parallel eher eine directe Anrede an die Jünger, nur nicht in der Form, wie

bei Luc., wo nicht zur Bethätigung des Bekenntnisses ermahnt, sondern in unmittelbarer Application auf die mangelhaften Zustände der Gemeinde die Nichtbethätigung gerügt wird. (Bem. auch die Ersetzung des gewifs ursprünglichen λέγειν μοι durch καλεῖν με). So lässt sich die Fassung des Spruchs in der Quelle nicht mehr mit einiger Sicherheit herstellen; dagegen kann kein Zweifel darüber sein, dafs v. 22. 23 mit ihrer Hinweisung auf den jüngsten Tag und ihrer Anspielung auf Verhältnisse der apostolischen Zeit ein Zusatz des Evangelisten sind, dem lediglich die Fortsetzung der im Eingang des Epilog (7, 13. 14) benutzten Rede aus Luc. 13 zu Grunde liegt. Freilich zeigt schon die ganz ungefüge, Bild und Abgebildetes unklar vermischende Periode (13, 25. 26), dafs hier Fremdartiges und zwar Parabolisches in einen gegebenen Text hineingearbeitet ist, und das wird eine (übrigens durch die verschlossene Thür sehr natürlich herbeigeführte) Reminiscenz an die Parabel von den zehn Jungfrauen (Mtth. 25. Vgl. Jhrb. 1864, S. 126) sein. Der ursprüngliche Text hatte nemlich die Thatsache, dafs einst Viele trachten werden, ins vollendete Gottesreich einzugehen und es nicht vermögen (v. 24), in einfacher Symbolik daraus erklärt, dafs dann bereits die Thür geschlossen d. h. die Zeit vorüber sei, wo sie durch die enge Pforte der μετάνοια den Eintritt zu erlangen hätten suchen sollen. Sicher aber trägt es den Stempel der Ursprünglichkeit, wenn nun jene Vielen sich darauf berufen, dafs sie vor ihm gegessen und getrunken haben und er in ihren Gassen gelehrt hat, womit offenbar constatirt sein soll, dass sie zu dem Volke gehören, zu dem er gekommen war, um ihm das Gottesreich zu bringen (v. 26). Diese Schilderung der Unbufsfertigen in Israel konnte unser Evangelist freilich nicht brauchen für seine Jüngerrede, weshalb er jene Rede der falschen Propheten eines antinomistischen Libertinismus an ihre Stelle setzte, die sich auf ihr Bekenntnifs zum Messias berufen, wie jene auf ihre Zugehörigkeit zu dem Volk des Messias. Dagegen konnte er die Abweisung derselben (Luc. v. 27) unmittelbar aufnehmen, nur mit absichtlicher Einführung des term. techn. für ihren Antinomismus und der seiner Hinweisung auf den jüngsten Tag, wie seiner Betonung ihres Bekenntnisses entsprechenden Anspielung an 10, 32 statt des einfachen καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς. Andrerseits dürfte auch bei Luc. der Ausdruck nach v. 25 (= Mtth. 25, 12) conformirt sein und das lucanische ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ (Vgl. zu 4, 13), obwohl dasselbe sich auch Pslm. 6, 9 LXX findet, wie das verstärkende πάντες ihm angehören.

(V. 24.) Weil demnach die blofse Anerkennung Jesu, welche zunächst nur das Hören seiner Worte mit sich bringt, nicht genügt, so wird jeder, der diese seine Worte hört und thut sie, sich gleichstellen einem klugen Manne, der da baute sein Haus auf den Fels.[1]) Als die wahre Klugheit wird es bezeichnet, wenn einer, der ein Jünger Jesu wird und damit zeigt, dafs er das durch ihn zu bringende Heil erlangen will, nun auch die rechten Mittel zu diesem Zwecke wählt. Von dieser wahren Klugheit giebt Jesus in der folgenden Parabel ein

1) Das ὁμοιωθήσεται heifst nicht, man werde ihn mit Recht vergleichen können (Bl.), aber auch gewifs nicht, er werde am Tage des Gerichts gleichgemacht werden (Thol. Myr.), weil der Gedanke an das Gericht ganz willkührlich aus v. 22. 23 eingetragen wird und ὁμοιοῦν nie im Evang. in diesem Sinne vorkommt, sondern, ganz wie 6, 8, dafs er durch sein gleiches Verhalten ihm gleichgemacht werden wird. Bem. das Voranstehen des αὐτοῦ (er baute sich das Haus), wie des μου (der mir hört diese Worte) und den Art., welcher die Kategorie des Grundes bezeichnet, den er sich auswählte.

Bild, das hergenommen ist aus den Verhältnissen des Alltagslebens. Wer ein Haus baut, will natürlich, dafs dasselbe stehen bleibe und er sicher darin wohne. Der kluge Mann wählte dazu das rechte Mittel, indem er sein Haus auf den Fels baute, und dafs dies das rechte Mittel war, zeigt der Fortgang der Erzählung, der, in feierlichen Polysyndetis fortschreitend, das Schicksal dieses Hauses in der härtesten Probe beschreibt. (v. 25.) Und herabstieg der Regen, und es kamen die Ströme, die vom Regen geschwellt aus den Ufern traten, und es wehten die Winde und warfen sich auf jenes Haus (*προσπίπτειν*, wie Mrc. 3, 11), und nicht fiel es; denn gegründet war es worden (Vgl. zu dem augmentlosen Plusq. Mrc. 14, 44) auf den Fels. Schwerlich soll der Angriff auf das Dach, das Fundament und die Wände besonders hervorgehoben werden (Myr.), da Regengüsse, Wasserfluth und Stürme es in Wirklichkeit sind, was die Festigkeit eines Hauses erproben kann. (v. 26.) In feierlicher Gleichförmigkeit wird nun das Gegenbild ausgeführt. Und jeder, der diese meine Worte hört und thut sie nicht, also die nach v. 21 allein zureichenden Mittel zum Zwecke zu wählen versäumt, wird sich gleichstellen einem thörichten Manne, welcher baute sein Haus auf den Sand. (v. 27.) Und herabstieg der Regen, und es kamen die Stürme, und es wehten die Winde und stiefsen an jenes Haus. Dies *προσκόπτειν* (Vgl. 4, 6) ist die einzige, offenbar absichtliche Variation im Ausdruck. Es bedurfte eben nur des ersten Stofses, und das Haus fiel und sein Fall war grofs. Mit Recht verwerfen die Ausleger jede Ausdeutung des Einzelnen, die der parabolischen Lehrweise widerstrebt, und doch ist es schon eine solche, wenn man von den Prüfungen redet (Thol.) oder von den Drangsalszeiten vor der Parusie (Myr.), oder wenn gar Keim in den Stürmen, Regengüssen und Ueberschwemmungen seines „galiläischen Frühlings“ die Vorläufer des nahenden Zukunftssturmes sieht (S. 32). Das Haus des klugen Mannes hat allein die Probe bestanden, so wird auch die Jüngerschaft allein die Probe bestehen, die nicht nur im Hören, sondern auch im Thun der Worte Jesu bewährt ist.

Die durch Luc. 6, 47—49 bestätigte Schlufsparabel schlofs sich in der Quelle asyndetisch an die zweite Ermahnung des Epilog (Luc. 6, 46 = Mtth. 7, 21), wie die Ausführung Mtth. 7, 16—18 an die erste (v. 15) an, und entsprach der Eingangsparabel Luc. 6, 39. Da dieselbe aber offenbar zeigen will, wie der Jünger sich sein Heil probehaltig sichern soll, so wird nun erst recht klar, dafs sie für den Zusammenhang bei Lucas, wo nicht von dem für den Jünger als solchen, sondern von dem für ein erfolgreiches Wirken an Andern Nothwendigen die Rede war, nicht gebildet, dafs also seine Darstellung der Bergrede auch im zweiten Theile eine durchaus secundäre ist. Dagegen mufs die Parabel in der Quelle durch eine ähnliche Frage, wie Luc. 13, 18. 20, eingeleitet gewesen sein, der nur Luc. sein *ὑποδείξω ὑμῖν* v. 47 (Vgl. 12, 5. Act. 9, 16. 20, 35) voraufgeschickt hat, während unser Evang. zur Vermeidung des doppelten *ὅμοιος* die Wendung mit *ὁμοιωθῆναι* wählte, die, wie 6, 8, überall von seiner Hand herrührt (Vgl. 13, 24. 18, 23. 22, 2. 25, 1). Gewifs ursprünglich ist auch das *πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με* bei Luc., das eben den Jünger Jesu characterisirt (Vgl. Luc. 14, 26), da die beiden folgenden Parti-

zipia die Mittel nennen, die er anwendet, um das mit jenem Kommen intendirte Ziel zu erreichen, während bei Mtth., der mit *τούτους* auf die gegenwärtige Rede hinwies, sich von selbst verstand, daſs von den Zuhörern derselben d. h. den Jüngern die Rede ist. Der Gen. bei *ἀκούειν* soll das achtsame Hören bezeichnen, welches sich weisen lassen will (Vgl. Luc. 6, 17), während doch nachher das Hören und Thun ausdrücklich als getrennte Dinge erscheinen (Bem., wie v. 49 das *ἀκούσας* und *ποιήσας* dem *οἰκοδομήσας* conformirt ist); dagegen ist das *ἄνθρωπος* der stehende Ausdruck der Quelle in den Parabeln, das Luc. gewiſs nicht dem ihm so geläufigen *ἀνήρ* substituirt hätte. Bei der Durchführung der Parabel hat Luc. mehr den Nachdruck auf die gediegene (v. 48) und mangelnde (v. 49) Fundamentirung gelegt, während doch das *ἐπὶ τὴν πέτραν — ἐπὶ τὴν γῆν* noch deutlich zeigt, daſs es sich im ursprünglichen Text um den Baugrund handelte. Dem entsprechend wird auch die Katastrophe bei ihm nur durch die (darum auch steigernd geschilderte) Wasserfluth herbeigeführt (Bem. die reflectirende Ausmalung ihres Erfolgs in v. 48, das verstärkende *εὐθὺς συνέπεσεν*, das dem *προσρήγνυμι* entsprechende *ῥῆγμα* mit *ἐγένετο* statt *ἦν* und das *τῆς οἰκίας ἐκείνης* v. 49, worin noch das *τῇ οἰκ. ἐκ.* aus Mtth. v. 27 nachklingt).

Die Bergrede, wie sie unserm Evangelisten in der apostolischen Quelle vorlag, begann also mit der Seligpreisung der Reichsgenossen, denen die Gerechtigkeit wirklich das höchste Gut ist, das sie im Gottesreich suchen (Mtth. 5, 3. 4. 6. 10—12), um dann im ausgesprochenen Gegensatz zu der herrschenden Gesetzeslehre und Gerechtigkeitsübung das Wesen der wahren Gerechtigkeit d. h. der Gesetzeserfüllung nach dem vollkommenen Gotteswillen am Gegenbilde der landläufigen Auffassung einiger Gesetzesworte (5, 17—48) und die rechte Art der Gerechtigkeitsübung am Gegenbilde einiger hervorstechenden Fehler der damaligen Tugendmuster (6, 1—18. 7, 1—5. 12) darzulegen. Nachdem Jesus dann noch einmal vor den gefeierten Volkslehrern seiner Zeit gewarnt (Luc. 6, 39. Mtth. 7, 15—18), schloſs er mit der Mahnung, ihn nicht nur als den rechten Lehrer zu ehren, sondern auch seinen Worten zu folgen (7, 21. 24—27). Die Rede bezweckt also am wenigsten ein Compendium der Lehre Jesu zu geben (deW.), will aber auch nicht eine Inauguralrede oder die magna charta des Gottesreichs sein (Thol. Myr.); denn es erhellt durchaus nicht, daſs Jesus bei der Auswahl der Gesetzesworte, die er erläutert, eine Umschreibung aller wesentlichen Punkte der Gerechtigkeit beabsichtigte, oder mit den bekämpften Fehlern alle Abwege, die es bei der Gerechtigkeitsübung giebt, erschöpfen wollte. Vielmehr schlieſst der sichtliche Zweck einer polemischen Auseinandersetzung mit der herrschenden Gesetzeslehre und Tugendübung solche weitgreifende, aber auch freilich mehr schablonenhafte, als geschichtlich wahrscheinliche Gesichtspunkte aus, während Jesus nach den ersten gegensätzlichen Berührungen mit den gefeierten Autoritäten des Volks seinen Anhängern eine solche Auseinandersetzung schuldete, die der prinzipiellen Grundlegung 5, 17—19 gar nicht entbehren konnte. Der durchaus mäſsige Umfang, der klare Gedankengang, die Gruppirung nach der Dreizahl (Vgl. die drei Seligpreisungen, zweimal drei Gesetzesworte, drei Beispiele zu 6, 1 und drei Sprüche im parallelen Abschnitt: 7, 1. 2; v. 3—5; v. 12 und dazu Anm. zu 5, 42),

sowie der farbenreich concrete Inhalt der Rede machte dieselbe leicht behaltbar, so dafs die Ueberlieferung, in der sie zuerst schriftlich fixirt ist, im Wesentlichen gewifs auf volle Authentie Anspruch machen kann, wenn auch immerhin schon hier Manches fortgelassen, Verwandtes hinzugefügt sein kann und der Wortlaut, wie überall, nur in der Form gegeben ist, wie er sich im Kreise und in der Erinnerung der ersten Hörer fixirt hatte. In der Bearbeitung bei Mtth. haben wir das erste Beispiel, wie der Evang. mit einer ursprünglichen Rede verwandte Sprüche und Spruchreihen oder solche, die ein besprochenes Thema nach andern Seiten hin ausführen, sinnvoll verband und so die Rede an Umfang fast genau verdoppelt hat. Dadurch ist natürlich ihre ursprüngliche Anlage und Abzweckung etwas verdunkelt, und sie ist nun wirklich, ihrer bedeutungsvollen Stellung am Eingange des Evangeliums entsprechend, zu einer umfassenden neuen Gesetzgebung für das von dem Messias zu gründende Reich geworden, die freilich die alttestamentliche nur im vollsten Umfange bestätigen kann (5, 17. 7, 12).

Dafs wir auch bei Lucas nicht die ursprüngliche Gestalt der Rede haben (wie Olsh. Hltzm. God. behaupten), hat die Vergleichung der Parallelen ausreichend erwiesen. Er hat vielmehr der Rede durchweg ihre zeitgeschichtlichen Beziehungen und damit ihren polemischen Character genommen, weil beides für seine heidenchristlichen Leser theils nicht mehr durchsichtig, theils nicht mehr von bleibender Bedeutung war. Damit musste denn freilich die Grundanlage der Rede, die sich grade aus ihrer Antithese ergab, eine andre werden. Nach dem in ganz andrer Weise als bei Mtth. stark erweiterten Prolog (6, 20—26) hat er zunächst unter das Thema von der Feindesliebe zusammengestellt, was von einzelnen Sprüchen der Bergrede sich füglich darunter subsumiren liefs (v. 27—38), in einer Anordnung, der man vergeblich eine eigenthümliche Disposition aufzuzwingen sucht (Vgl. noch God.), während sie sich leicht genug aus geschickter Benutzung des gegebenen Materials erklärt. Mit dem in der Quelle den Beginn des Epilogs markirenden Absatz v. 39 beginnt dann Luc. einen zweiten Theil der Rede, der davon handelt, wie Einer dem Andern Führer zum Heil werden kann. Er mufs nicht selbst blind (v. 39. 40), mufs nicht selbst ungebessert sein (v. 41. 42); denn auf einem faulen Baume wächst keine gute Frucht (v. 43. 44). Aus gutem Herzen mufs das gute Wort kommen und sich im Leben bewähren (v. 45. 46), womit von selbst der Uebergang zu der Schlufsparabel gegeben war (v. 47—49). Obwohl hier mehr als im ersten Theil aus den ursprünglichen Sprüchen ein neues Ganzes geworden, so ist doch auch hier das in der Quelle liegende Motiv für Fassung und Ordnung derselben noch überall durchsichtig. Nirgends aber, auch nicht im zweiten Theil, tritt die Beziehung auf den Jüngerberuf mit so absichtlicher Deutlichkeit hervor, dafs man auch nur dem Luc. die Absicht unterlegen könnte, die Rede zu einer Weihe- oder Instructionsrede an die 6, 13—16 erwählten Zwölf zu gestalten, zumal er selbst ihr Auditorium 6, 20. 7, 1 umfassender bezeichnet. In allen Gestalten aber hat die Rede gar keine Beziehung auf den Mrc. 3, 14. 15 bezeichneten Zweck der Apostelwahl, so dafs die Vermu-

thung, sie sei im ursprünglichen Marcus bei 3, 19 ausgefallen (Ew. Hltzm.), sich auch hierdurch als völlig unhaltbar erweist.

7, 28. 29. Der Eindruck der Bergrede.

V. 28: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ·* (Luc. 7, 1: *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ* — —) v. 29: *ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.*

V. 28: Zu dem *συνετελεσεν* (L*Δ* Rcpt.) vgl. die Vorliebe der Emendatoren für Comp. 1, 19. — **v. 29:** Das *αυτων* ist nicht nach Mrc., sondern wegen seiner scheinbaren Beziehungslosigkeit weggelassen (L Rcpt.).

(V. 28.) Die Schilderung des Eindrucks dieser Rede wird mit einer abschliefsenden Formel eingeleitet, welche, da dieselbe Luc. 7, 1 offenbar wörtlich umschrieben wird, bereits in der apostolischen Quelle gestanden haben mufs. Und es geschah, als Jesus diese Worte vollendet hatte,[1]) staunten die Volksmassen über seine Lehrweise. Natürlich ist nicht von den Jüngern die Rede, die sich als lernbegierige Zuhörer um ihn geschaart haben und also die Art und Macht seiner Rede kennen, sondern von den Volksmassen (4, 25), von denen nun also klar wird, dafs sie die nach 5, 1. 2 an die Jünger gehaltene Rede zugehört haben. (v. 29.) Die Schilderung selbst aber ist offenbar aus Mrc. 1, 22, wo der Eindruck seines ersten Auftretens geschildert wird und wo diese Schilderung darum sicher ursprünglicher als hier, weil die Bergrede keineswegs als eine Erstlingsrede vor ihrem Auditorium erscheint. Und wenn dort, wo es sich um eine Rede in der Synagoge handelt, ihr Eindruck sehr natürlich mit dem der sonst dort auftretenden Schriftgelehrten verglichen wird, so nimmt es sich hier, wo die Rede zum grofsen Theil direct gegen diese gerichtet war (5, 20 ff.), immer seltsam aus, wenn ihr Eindruck nicht nur dadurch begründet wird, dafs er sie lehrte, wie einer der Vollmacht hat, also in höherem Auftrage redet, sondern wenn noch ausdrücklich hinzugefügt wird: und nicht wie ihre Schriftgelehrten (Bem. das hinzugefügte *αὐτῶν*, das sie ausdrücklicher als ihre sonstigen Lehrer bezeichnet, und vgl. zu dem durchweg dem Mrc. eigenthümlichen Ausdruck Mrc., S. 60).

2. 8, 1—9, 34. Die Heilthätigkeit Jesu.

Es kommt dem Evangelisten nach 4, 23, nachdem er an der Bergrede ein Bild der Lehrweise Jesu gegeben, nun zunächst darauf an, in ähnlicher Weise

---

1) Unser Evangelist gebraucht das echt hebr. ויהי, dem, wie Mrc. 1, 9. 4, 4, nach dem Zeitsatz asyndetisch das Hauptverbum folgt, selbstständig nie, ebenso kommt *οἱ λόγοι* aufser dieser Schlufsformel nur in den Reden der Quelle vor (7, 24. 26. 10, 14. 12, 37. 24, 35) und das *τελεῖν* 10, 23. 17, 24 nur in ganz anderm Sinn. In der Umschreibung des Luc. bem. das *ἐπειδή* (11, 6. Act. 13, 46. 14, 12. 15, 24), das *πληροῦν* = *τελεῖν* (9, 31. Act. 12, 25. 13, 25. 14, 26. 19, 21), das echt lucanische *ῥήματα* (19 mal im Ev., 14 mal in den Act.) und das *εἰς τὰς ἀκοάς* (Act. 17, 20).

die Heilthätigkeit desselben zu schildern, und er thut dies, indem er aus seinen Quellen eine lange Reihe von Heilungsgeschichten zusammenstellt, die er in seiner Weise zu einer fortlaufenden Erzählung verbindet. Zunächst aber schliefsen sich die drei ersten Wunder zu einer deutlich für sich abgegrenzten Gruppe zusammen, und da zwei von ihnen in seinen Quellen ausdrücklich nach Capharnaum verlegt waren, wo der Evangelist sich Jesum wohnhaft denkt (4, 13), so gestaltet sich ihm diese Gruppe zum Bilde eines Tagewerkes in dieser seiner Heimath.

a) Ein Tag in Capharnaum.

8, 1—17.

(Vgl. Mrc. 1, 40—44. 29—34. Luc. 5, 12—14. 4, 38—41.)

V. 1: *Καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους, ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί.* v. 2: *καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων· κύριε, ἐὰν θέλῃς, δύνασαί με καθαρίσαι.* v. 3: *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων· θέλω, καθαρίσθητι. καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα.* v. 4: *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅρα μηδενὶ εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκον τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.*

v. 5: *εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ, προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν* v. 6: *καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.* v. 7: *λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.* v. 8: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.* v. 9: *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.* v. 10: *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.*

v. 11: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν*

(Luc. 7, 1: — — *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.* v. 2: *ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.* v. 3: — *ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.* v. 4: *οἱ δὲ* — *παρεκάλουν* — — v. 5. 6: — — *ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων* [*αὐτῷ*]*· κύριε, μὴ σκύλλου· οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·* v. 7: *διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρός σε ἐλθεῖν· ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.* v. 8: *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.* v. 9: *ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν, καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.*

(Luc. 13, 28: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν*

καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. v. 12: οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

v. 13: καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.

ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω. v. 29: καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου, καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.)

v. 10: καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.

v. 14: καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν. v. 15: καὶ ἥψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός· καὶ ἠγέρθη, καὶ διεκόνει αὐτῷ. v. 16: ὀψίας δὲ γενομένης προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς· καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν, v. 17: ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.

V. 1: Die Rcpt. *καταβαντι - αυτω* (ℵLΔ Ti.) ist hier natürlich ebenso Nachbesserung, wie v. 5 (LΔ), v. 28 (LΔ). — **v. 2:** Da sonst die Emendat. grade die Comp. lieben (Vgl. zu 1, 19), wird das *προσ-* vor *ελθων* nur zufällig nach *λεπρος* ausgefallen sein (CL Rcpt.), falls nicht das Simpl. aus D ist (Vgl. zu 2, 21). — **v. 3:** Rcpt. add. *ο Ιησους* (LΔ) wie v. 7 (CLΔ), vgl. zu 4, 23. — Zu der Schreibart *εκαθερισθη* (BL) vgl. zu Mrc. 1, 42. — **v. 4:** Die Rcpt. apostrophirt *αλλ* (L), liest *προσενεγκε* (ℵLΔ) und *Μωσης* (CLΔ). — **v. 5:** Zu der Rcpt. *Καπερναουμ* (CLΔ) vgl. 4, 13. — Ti. liest mit Unrecht hier und v. 8 nach ℵ, wie 27, 54 nach ℵΔ, *εκατονταρχης*, das nur bei Luc. sicher bezeugt. Hier ist es nach *εκατονταρχη* v. 13 conformirt, wie umgekehrt dort Δ (Rcpt.) *εκατονταρχω* hat. — **v. 7:** Das *και* (ℵCLΔ Rcpt.) ist der gangbare Verbindungszusatz, wie v. 13 (CLΔ). Vgl. zu 3, 2. — **v. 8:** Die Emdt. haben häufig bei Mtth. *και* statt *δε* (CLΔ Rcpt). — Rcpt. erleichternd: *λογον*. — **v. 9:** ℵB add. *τασσομενος* nach Luc. — **v. 10:** Das *αυτω* (C Lm) ist häufiger Zusatz der Emendatoren, vgl. zu 3, 16. Die Rcpt. *ουδε εν τω Ισραηλ τοσ. πιστ. ευρον* (ℵCLD Ti.) ist ohne Zweifel aus Luc., woher ℵC auch v. 13 einen langen Zusatz haben. **v. 12:** Das *εξελευσονται* (ℵ Ti.) ist nicht einmal durch it. plur. bezeugt, deren ibunt nur zeigt, dafs man einen conformen Gegensatz zu *ηξουσιν* suchte. — **v. 13:** Rcpt. add. *αυτου* (CLΔ), wie 8, 7. — Das *απο της ωρ. εκ.* (CΔ it. Lm.) ist aus 9, 22. 15, 28. 17, 18. — **v. 15:** B hat hier, wie 25, 44 nach ed. Ti. und ed. Rom. *διεκονει*. — Das *αυτοις* (LΔ Rcpt.) ist aus den Parallelen.

(V. 1.) Ausdrücklich knüpft der Evangelist an die Situation Jesu auf dem Berge an und erzählt, wie ihm, als er von demselben herabgestiegen war (Vgl. zur Constr. 1, 20), wieder (wie 4, 25) viele Volksmassen nachfolgten. Dann setzt er sofort in die Erzählung vom Aussätzigen ein, die in der apostolischen Quelle unmittelbar auf die Bergrede gefolgt sein mufs.[1] (v. 2. 3.) Dieselbe

1) Dort schlofs sich also das *καὶ ἰδού* v. 2 unmittelbar an *καὶ ἐγένετο - τούτους* (7, 28) an. Dafs dies die erste Heilungsgeschichte in der apostol. Quelle war, folgt daraus, dafs Mrc. sie an der ersten Stelle, wo er eine solche aus derselben einschaltet (1, 40—45), benutzt; und auch Luc., obwohl er sie in der Ordnung des Mrc. einreiht, mufs sie dort als die erste aus seiner andern Quelle gegenwärtig gehabt haben, da er vielfach von Mrc. auf ihre Darstellung zurückgeht (Vgl. Mrc. S. 75). Vor Allem aber müssen unserm Evangelisten, der, obwohl er schon 7, 28. 29 zu Mrc. 1, 22 zurückgekehrt war, nun doch nicht zu der von

führte mit ihrem יְהוָה (Vgl. 3, 16. 17) den Aussätzigen ein und schilderte nun (wenn nicht das Imp. bloſse Wiedergabe des hebr. Imp. ist), wie derselbe vor ihm niederfiel, sprechend: Herr (Anrede der Verehrung, vgl. zu 7, 21), wenn du willst, kannst du mich reinigen. Und Jesus, nachdem er die Hand ausgestreckt, rührte ihn an, sprechend: Ich will, sei gereinigt. Und sofort ward sein Aussatz gereinigt. Bem. den feierlich-monotonen Fortschritt der wortkargen Erzählung in dem καθαρίσαι — καθαρίσθητι — ἐκαθερίσθη, wobei letzeres die Heilung nicht von dem Kranken, sondern von der Krankheit selbst prädicirt. Der Quelle genügte die einfache Bewilligung der vertrauensvoll ausgesprochenen Bitte mit ihrem sofortigen Erfolge, weil ihr Alles auf das Wort ankam, das Jesus zu dem Geheilten gesprochen: (v. 4.) Siehe zu, Niemanden sage es (daſs du rein geworden), sondern gehe hin (ὕπαγε, wie 5, 24. 41), zeige dich dem Priester (Bem. den Art., der auf die nach Lev. 14, 2. 3 allein zur Reinsprechung legitimirte Person hinweist). Das Verbot, ausdrücklich in diesen Gegensatz gestellt, kann unmöglich die Absicht haben, das Heilwunder als solches nicht ruchbar werden zu lassen (so gew.), sondern nur zu verhindern, daſs der Geheilte sich nicht wegen der auſserordentlichen Art seiner Genesung von seiner gesetzlichen Pflicht entbunden wähne. Darum fügt Jesus ausdrücklich hinzu, er solle das Opfer darbringen (προσφέρειν, wie 5, 23. 24), das Moses befohlen hat (Vgl. Lev. 14, 10. 21), zum Zeugniſs ihnen. Das αὐτοῖς kann contextgemäſs nur auf die Leute gehen, denen nicht durch sein εἰπεῖν, sondern durch die Reinsprechung des Priesters und die Annahme seines Opfers bezeugt werden soll, daſs er rein geworden. Trotzdem erneuert Keim (II, S. 175) wieder die altpatristische Auffassung, daſs er den Priestern ein Zeichen der Gesetzlichkeit Jesu geben soll, und verwerthet die richtige Erklärung des μηδενὶ εἴπῃς für die altrationalistische Auffassung der Erzählung, wonach Jesus den Reconvalescenten (?!) nur rein gesprochen, 'obwohl dies natürlich ganz zwecklos wird, wenn er ihn doch noch zum Priester gehen hieſs. Offenbar sah schon die älteste Quelle in diesem Worte eine thatsächliche Bewährung des in der Bergrede ausgesprochenen Grundsatzes, daſs er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen (5, 17).

(V. 5. 6.) An diese Erzählung reiht nun unser Evangelist die in der apostolischen Quelle unmittelbar folgende, die dort bereits in Capharnaum spielte,[1])

---

ihm doch gleich darauf benutzten Erzählung Mrc. 1, 29—34 überging, die beiden dazwischenstehenden Geschichten durch seine andre Quelle noch unmittelbarer nahegelegt gewesen sein. Und nur daraus, daſs die Darstellung derselben ihm im Zusammenhange mit der Bergrede vorlag, erklärt sich auch, weshalb sein Bericht keinerlei Spur von den mancherlei Erweiterungen durch Mrc. zeigt, sondern bis auf das erläuternde τὸ δῶρον δ v. 4 (Vgl. Mrc., S. 74) und wohl auch das προσελθών v. 2 (Vgl. zu 4, 3. 11), wovon auch bei Luc. keine Spur, der Quelle wörtlich folgt.

1) Auch bei Luc. nemlich folgt diese Geschichte auf die Bergrede, und zwar unmittelbar, weil er die Heilung des Aussätzigen bereits 5, 12—16 nach Mrc. gebracht hatte, und mit der ausdrücklichen Angabe, daſs Jesus nach Caph. hineinging (7, 1). Auch sie wird, so wenig wie die Bergrede, ursprünglich im Marcusevangelium gestanden haben (Ew. Hltzm.). Die Berufung auf den Sprachcharacter des Mrc. stützt sich doch nur auf das ἱκανός v. 8, das wie hier nur noch Mtth. 3, 11 in der Täuferrede vorkommt, während es Mrc. 10, 46. 15, 15 in

so daſs er Jesum vom Berge sich nach dieser Stadt begeben lassen muſs. Als er aber hineingekommen nach Capharnaum (Bem. den genau nach v. 1 gebildeten Eingang), trat zu ihm ein Centurio, ihn bittend und sprechend: Herr, mein Sohn liegt darnieder im Hause gelähmt, schreckliche Qual leidend. Der Centurio stand natürlich im Dienst des Herodes Antipas, der demnach sein Heer nach römischem Muster organisirt hatte und wohl auch gern Römer zu seinen Officieren nahm, wenigstens war dieser nach v. 10 jedenfalls ein Heide. Auch in seinem Munde ist das κύριε (v. 2) lediglich Ausdruck der Verehrung, die er vor dem jüdischen Lehrer und Wunderthäter hegt. Daſs παῖς in der Quelle gleich υἱός gebraucht wird, zeigt 17, 18, und daſs es auch hier von δοῦλος unterschieden wird, v. 9; es ist also harmonistische Willkühr, es von einem Knechte (deW. Myr.) zu nehmen. Der Sohn war von der Lähmung niedergeworfen und nun dauernd bettlägrig (Bem. das Perf.); doch muſs hier die Paralysis (Vgl. 4, 24) im weiteren Sinne genommen sein, da sie mit qualvollen Schmerzen verbunden erscheint. (v. 7. 8.) Der Centurio wagt eigentlich keine Bitte, sie liegt nur indirect in der Klage über die Noth seines Kindes; aber Jesus erbietet sich selbst zum Helfer (Bem. das Asyndeton und den Eintritt des Präsens, wie 4, 6. 7): Ich selbst will hingekommen ihn heilen (Bem. das betonte ἐγώ). Antwortend aber sprach der Centurio (ἔφη, wie 4, 7): Herr, ich bin nicht tauglich (würdig), daſs du unter mein Dach eingehst. Das ἵνα ist reine Umschreibung des Inf., der 3, 11 auf das ganz wie hier gebrauchte ἱκανός folgt; das μου steht (wie das αὐτοῦ v. 3) mit Nachdruck voran, den Gegensatz seiner unwürdigen (weil heidnischen) Person zu dem groſsen jüdischen Wunderthäter scharf hervorhebend. Aber darum will er keineswegs auf die angebotene Hilfe verzichten; Jesus soll nur, statt sich um seinetwillen zu bemühen, mit einem Worte gebieten (εἰπέ, ganz wie 4, 3), und geheilt wird werden sein Knabe. (v. 9.) Er begründet diese Zuversicht dadurch, daſs auch er, als ein Mensch, der unter Oberhoheit steht, weiſs, was Gehorsam heiſst. Und ebenso weiſs er, was ein Befehlswort vermag, da er selbst Soldaten unter sich hat, die er commandirt, so daſs er nur zu diesem zu sagen braucht: Geh! und er geht, und zu einem andern: Komm! und er kommt, und zu seinem Sclaven: Thue dies! und er thuts. Diese Begründung zeigt deutlich, daſs er Jesum über Mächte gebietend denkt, die seinen Willen ungesäumt ausrichten. Damit sind aber schwerlich die Krankheit selbst (deW. Myr.) oder gar die Dämonen, von denen sie herrührt (Fr. Ew.), gemeint, die er kommen und gehen heiſst, sondern eben darum gipfelt seine Demonstration in dem ποίησον τοῦτο, weil er Jesum als Gebieter höherer Geister denkt, die auch in der Ferne seinen Befehl vollziehen und so das Heilwunder vermitteln können. Ihn selbst aber denkt er eben deshalb, wie aus dem betonten gegensätzlichen ἄνθρω-

---

ganz anderm Sinne steht, und auf das μὴ σκύλλου, das gar nicht der Urform der Erzählung, sondern ihrer Erweiterung bei Luc. (7, 6) angehört und sich Mrc. 5, 35 (Lc. 8, 49) nur im Act. findet. Noch weniger will die Berufung auf die Aehnlichkeit mit der Geschichte von der Cananäerin besagen, da diese ebenfalls aus der apostol. Quelle stammt (Vgl. Jhrb. 1865, S. 330 ff.).

πος erhellt, als ein übermenschliches Wesen, und so erklärt sich erst ganz die Deisidämonie, mit der er ein persönliches Kommen Jesu ablehnt (v. 8). Wie er sich aber auch von seinem heidnischen Bewufstsein aus die Wundermacht Jesu vermittelt dachte, immer war es eine grofsartige Zuversicht auf die Unbedingtheit seines Vermögens zu helfen, die er aussprach, (v. 10.) so dafs Jesus, als er (es) hörte, sich verwunderte und sprach zu den Nachfolgenden: Ich sage Euch, bei keinem habe ich so grofsen Glauben in Israel gefunden. Auch dort hoffte man, dafs er helfen könne, wenn er wolle (Vgl. v. 2); aber eine solche auf die Hoheit seiner Person begründete Zuversicht auf die Macht seines Wortes war seinen Volksgenossen fremd, die ihn im besten Fall für den letzten und höchsten Gottgesandten hielten.

Lucas hat das παῖς der Quelle offenbar im Sinne von δοῦλος genommen, wie er es oft gebraucht (1, 54. 69. 12, 45. 15, 26 und 5mal in Act.), da v. 7 noch deutlich zeigt, dafs er jenes las; und hat darum den Sklaven, dem sein Herr so grofse Theilnahme beweist, für einen von ihm besonders werthgeschätzten (ἔντιμος wie 14, 8) erklärt. Dafs die Krankheit in der Quelle als Paralysis bezeichet war, ist nach dem allgemeinen Ausdruck des Luc. (κακῶς ἔχων) sehr unwahrscheinlich; denn wenn derselbe auch wegen der damit verbundenen heftigen Schmerzen allenfalls an den Tetanus denken konnte, der oft schnellen Tod herbeiführt, so bleibt er doch bei dem tödtlichen Character der Krankheit (ἤμελλεν τελευτᾶν) in einer Weise stehen, die wohl nur die Dringlichkeit der Hülfe stärker motiviren soll. Im Uebrigen hat Luc. den Eingang der Erzählung ganz umgegossen, da er, einer spezielleren Ueberlieferung folgend, die Synagogenältesten, bei denen der Centurio sich durch den Neubau ihrer Synagoge beliebt gemacht hat, bei Jesu für denselben Fürsprache thun lässt (v. 3—5). Nur in dem ἐλθών v. 3, das ihnen wenigstens nach v. 6 unmöglich aufgetragen sein kann, und in dem παρεκάλουν v. 4, welches das lucanische ἐρωτᾶν (v. 3 und noch 15mal bei Luc.) ablöst, zeigt sich vielleicht noch ein Nachklang der Urrelation. Während nun Jesus in dieser nur seine Bereitwilligkeit zu kommen erklärt (Mtth. 8, 7), ist er bei Luc. v. 6 bereits im Kommen begriffen, als wieder nicht der Vater selbst, sondern abgesandte Freunde dies sein Kommen abwehren; aber hier zeigt das μὴ σκύλλου noch deutlich genug, dafs dies nur eine Reminiscenz an die Erzählung von dem Synagogenobersten Jair ist, wo auch eine zweite Botschaft aus dem Trauerhause jede weitere Bemühung Jesu verhindern will (Mrc. 5, 35). Denn so lebenswahr die Worte der Abwehr im Munde des Centurio selbst klingen, so unnatürlich erscheinen sie, namentlich wegen ihrer Begründung (v. 8), im Munde der Freunde. Ohnehin zeigen die sichtlich von Luc. selbst in v. 7 eingeschalteten Worte (Vgl. zu dem διό, das noch 10mal in Act. steht, 1, 35, zu ἀξιοῦν Act. 15, 38. 28, 22), dafs hier die Reflexion mafsgebend war, er, der sich bei der ersten Bitte durch Andre vertreten liefs, werde auch die zweite nicht persönlich anzubringen gewagt haben. Im Uebrigen lenkt nun die Erzählung ganz in den Tenor der Urrelation ein. Bem. nur die vereinfachte Stellung des εἰμι und μου v. 6, das dem εἰπέ conformirte ἰαθήτω v. 7, die Hinzufügung des erläuternden ταασόμενος in v. 8, der fehlenden Objecte (ταῦτα - αὐτόν - αὐτῷ), sowie das näher bestimmende στραφείς - ὄχλῳ in v. 9; wogegen bei Mtth. nur das μόνον (wie 5, 47) und das ἀμήν (wie 5, 26) zugesetzt sein

dürfte. Gewifs aber sollte das οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ bei Luc. das Lob des Heiden noch stärker hervorheben.

(V. 11.) Hier hat nun der Evangelist ein Wort Jesu eingefügt, welches nach Luc. 13, 28. 29 den Schlufs der eben noch von ihm in der Bergrede benutzten Rede Jesu (Vgl. 7, 13. 14. 22. 23) bildete. Die Thatsache, dafs Jesus bei einem Heiden Glauben fand, wie er ihn noch bei keinem Israeliten gefunden, erinnerte von selbst an diese Drohweissagung Jesu, die er um so lieber schon hier einfügte, als es ja einer der Grundgedanken seines Evangeliums war, dafs das für Israel bestimmte und ihm gebrachte Gottesreich von dem Volk der Verheifsung durch seine Schuld verscherzt sei. Wie schon in der Vorgeschichte die Heiden von fern kommen, um dem Messiaskinde zu huldigen, während der König Israels es blutig verfolgt, so kommen hier die Heiden von fern, um an der Seligkeit des (vollendeten) Gottesreichs Antheil zu nehmen, während die ursprünglichen Reichsangehörigen ausgeschlossen werden. Ich sage Euch aber, dafs Viele von Aufgang und Niedergang her (Vgl. Jesaj. 45, 6) kommen werden und zu Tische liegen mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich. Die Freuden des Gastmahls sind das Symbol der Seligkeit, und dafs sie mit den Erzvätern genossen werden, characterisirt sie zugleich als Theilnahme an dem höchsten Heil, das dem in seinen Vätern erwählten Volke bestimmt ist. Wenn man auf solche Aussprüche die Behauptung gegründet hat, dafs Jesus ein irdisches Reich der Vollendung in Aussicht genommen, so übersieht man, dafs er, der die Vorstellung von der Auferstehung als einer Wiedererweckung zum irdischen Leben so entschieden bekämpfte (Mrc. 12, 24. 25), nicht hier auf Erden Gastmähler mit den begrabenen Patriarchen verheifsen konnte. (v. 12.) In dem echt hebr. gedachten οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας sind die, welche durch ihre Geburt in dem theokratischen Volke von vornherein zur Theilnahme an der vollendeten Theokratie bestimmt sind, als solche bezeichnet, welche zum engsten Familienkreise des theokratischen Hauswesens gehören und daher das nächste und vollste Anrecht auf seine Güter haben. Dennoch werden sie hinausgeworfen werden in die Finsternifs, die aufserhalb ist (Vgl. Ex. 26, 4 LXX), d. h. nicht aufserhalb des erleuchteten messianischen Speisesaals (Myr.), sondern aufserhalb des Gottesreichs, das als Stätte des höchsten Heils nach alttestamentlicher Symbolik (Vgl. zu 4, 16) Stätte des Lichts ist. Grade dieser Wechsel der Symbole zeugt aufs Deutlichste für ihre lediglich bildliche Bedeutung. Dort wird sein das Heulen (2, 18) und das Zähneknirschen d. h. der Ausdruck des bittersten Schmerzes und ohnmächtiger Verzweiflung wird dort seine eigentliche Stelle haben (Bem. den Art.).

(V. 13.) Nach dieser Einschaltung nimmt der Evangelist den Faden der Quelle wieder auf, welche nach dem Worte Jesu an seine Begleiter noch eins an den Centurio berichtete: Gehe hin (8, 4); wie du geglaubt hast, so geschehe dir (γενηθήτω, wie 6, 10). Dann schlofs sie in dem ihr eignen Lapidarstil: Und geheilt ward der Knabe (v. 8) in jener Stunde, so dafs sich die Erfüllung des Wortes Jesu, ähnlich wie 8, 3, sofort einstellte.

Während Mtth. wegen seiner Anknüpfung an das dem Heiden gespendete Lob das Wort über die Theilnahme der Heiden am Gottesreich (Bem. das hinzugefügte *πολλοί*) mit einem wiederholten *λέγω δὲ ὑμῖν*, in dem noch Luc. 13, 27 nachklingt, voranstellen musste, wurden im ursprünglichen Zusammenhange der Rede die unbufsfertigen Israeliten, welche auf ihre Angehörigkeit zu dem Volke des Messias pochen, von diesem hinweggewiesen (Luc. 13, 26. 27) und müssen nun vor der verschlossnen Thür des (vollendeten) Gottesreichs (v. 25) bleiben, wo nur die Stätte des Jammers und der Verzweiflung sein kann. Das Gefühl derselben, das wesentlich in dem Bewufstsein des auf ewig verscherzten Heiles beruht, mufs aber in ihnen lebendig werden, wenn sie die Erzväter, von denen abstammend sie der Theilnahme an der Heilsvollendung sicher zu sein wähnten, zu dieser hingelangt sehen werden im Gottesreich, sich selbst aber als solche, die trotz ihrer Bestimmung (oder ideellen Angehörigkeit) zu diesem Reich dennoch aus ihm hinausgeworfen werden (v. 28). Die Jahrb. 1864, S. 127 bemerkte Schwierigkeit des *ἐκβάλλεσθαι* war in der Quelle gar nicht vorhanden, wenn die Reminiscenz an die zu spät kommenden Jungfrauen (v. 25) erst von Luc. eingemischt ist (Vgl. zu Mtth. 7, 14), und die in ihm allerdings liegende Voraussetzung einer (ideellen) Zugehörigkeit zum Gottesreich hat Mtth. durch das auch sonst von seiner Hand herrührende *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* (13, 38) treffend erläutert. Nur drückt sich in dieser Fassung bereits die erst durch den Gang der Geschichte an die Hand gegebene Vorstellung aus, dafs Israel im Grofsen und Ganzen das Heil nicht erlangt hat, während ursprünglich nur von den unbufsfertigen Israeliten die Rede war. Im Zusammenhange mit v. 26 begreift sich auch erst ganz die Bedeutung, die in der Hinweisung auf die Erzväter liegt, wenn auch Mtth. durch ihre Hinaufnahme in den Spruch von den Heiden, der in der Quelle natürlich erst folgte, ihr eine neue bedeutsame Beziehung abgewonnen hat. Wie die Hinzufügung der Propheten zu den Erzvätern Luc. v. 28, und des Nordens und Südens zu Ost und West v. 29, so wird die von der Hand des Mtth. 22, 13. 25, 30 wiederkehrende Formel *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* Mtth. 8, 12 ein Zusatz des Evang. sein. Dafs Luc., ähnlich wie 6, 40. 45, noch einen (nach seiner Deutung) verwandten Spruch der apostol. Quelle (v. 30 = Mtth. 20, 16) anknüpft, kann natürlich nicht beweisen, dafs auch die vorige Spruchreihe seine Composition ist. — Der Schlufs der Erzählung vom Centurio musste bei Luc. (7, 10) natürlich ein ganz andrer werden, wenn der Vater nicht anwesend war, und soll doch ebenfalls nur die sofortige Genesung constatiren (Bem. das echt luc. *ὑποστρέφειν*, wie 4, 1, und zu *ὑγιαίνειν* 5, 31. 15, 27).

(V. 14.) Hatte sich die letzte Geschichte schon nach der Ankunft in Capharnaum ereignet, so lag nun nichts näher, als eine der Heilungen zu bringen, die Mrc. aus dem ersten Besuche Jesu in dieser Stadt erzählte. Die Heilung des Dämonischen hing aber mit den speziellen Umständen jenes Besuchs d. h. mit seinem ersten sabbathlichen Auftreten in der Synagoge zusammen, das der Evang. gewissermafsen schon 4, 23. 7, 28. 29 berücksichtigt hatte und an dessen Stelle eben die Bergrede getreten war; auch war sie ohnehin viel farbloser, als die berühmte Dämonenaustreibung, die er gleich im Folgenden als Beispiel einer solchen zu bringen vorhatte. So wählt er denn die eine neue Art von Kranken vorführende Fieberheilung Mrc. 1, 29 — 31. Natürlich mufs nun Alles fortfallen, was bei Mrc.

sich auf den Zusammenhang mit der Synagogenszene, sowie mit der Jüngerberufung bezieht (Vgl. Mrc., S. 66), und so berichtet er ganz einfach, freilich auch weniger anschaulich als sein Vorgänger, wie Jesus, in das Haus des Petrus (Vgl. 4, 18) gekommen, dessen Schwiegermutter bettlägrig (Bem. den Nachklang aus v. 6) sah und zwar fieberkrank. (v. 15.) So kurz er aber auch die Geschichte reproduzirt, so unterlässt er doch nicht, freilich in beidem an Züge der Marcuserzählung anknüpfend, die ursprünglich anders gemeint waren, hervorzuheben, dafs die Heilung wie v. 3 durch Anrühren vermittelt war und dafs die Genesene aufstand, um ihren Helfer zu bedienen: Und er rührte an ihre Hand, und es verliefs sie das Fieber, und sie stand auf und diente ihm. Nun aber erhellt erst ganz, was grade diese Geschichte dem Evangelisten für seinen Zweck so dienlich erscheinen liefs. Aus Mrc. wissen wir, wie nach dem Schlusse des Sabbath die Einwohner der Stadt, welche durch die Dämonenaustreibung in der Synagoge einen so gewaltigen Eindruck von seiner Wundermacht bekommen hatten (1, 27), all ihre Kranken zu Jesu brachten, so dafs er den ganzen Abend über mit Heilen beschäftigt blieb (Mrc. 1, 32—34). (v. 16.) Diese Schilderung konnte unser Evangelist trefflich benutzen, um zum Abschlufs dieser ersten Erzählungsgruppe hervorzuheben, wie die hier mitgetheilten Einzelgeschichten nur Beispiele aus der umfassenden Heilthätigkeit Jesu waren, die er 4, 23. 24 als die zweite Seite seiner messianischen Wirksamkeit characterisirt hatte und die darum bereits in der Weissagung des Alten Testaments vorgesehen sein musste. Ohne sich daran zu stofsen, dafs es in seinem Zusammenhange unbegreiflich bleibt, woher die Stadtbewohner grade die beste Tageszeit verstreichen lassen, berichtet er nach Mrc., wie man, als es Abend geworden, viele Dämonische zu ihm brachte (*προσήνεγκαν*, wie 4, 24); denn, wie in dem Gefühl, dafs unter den bisher berichteten Heilungen grade die Kategorie noch nicht vorgekommen war, die bei Mrc. so besonders hervortrat, nennt er diese zuerst und lässt Jesum die Geister (Bem. den Nachklang von Mrc. 1, 23. 26. 27) und zwar, wie er nach 8, 8 hinzufügt, durch ein Wort austreiben. Dann erst erzählt er, wie Jesus auch überhaupt alle ihre Leidenden heilte, obwohl er gar nicht nach Mrc. v. 31 berichtet hatte, dafs man auch solche zu ihm brachte, und obwohl aus dem Fortgang der Erzählung bei Mrc. 1, 37, sowie aus dem *πολλούς* v. 34 erhellt, dafs die Tageszeit keineswegs zur Heilung Aller ausreichte (Vgl. Näheres über die Abhängigkeit des Evang. von Mrc. a. a. O. S. 67).

(V. 17.) Je mehr er aber diese Schilderung verallgemeinert hatte, um so passender kann er nun anknüpfen, wie Jesus diese Heilthätigkeit übte, damit auf diese Weise erfüllt werde, was gesprochen ist (Vgl. 2, 23) durch Jesaja den Propheten, wenn er 53, 4 sagt (Vgl. 4, 14): Er nahm unsre Schwachheiten weg und die Krankheiten trug er. Die Stelle ist ganz selbstständig nach dem Grundtext übersetzt, da der Evang. die LXX für den Sinn, den er ihr unterlegt, schlechterdings nicht brauchen konnte. Vergebens sucht man diesen Sinn der Prophetenstelle zu erpressen, indem man hier von dem Zusammenhange von

Sünde und Krankheit, von einem physischen Mit-Leiden Jesu, von einem Tragen des Zornes Gottes oder gar des Hasses des in seinem Wirkungskreise gestörten Satans redet. Der Evangelist fasst eben die Stelle rein nach ihrem Wortlaut und ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang auf, der deutlich genug auf die Sündenkrankheit hinweist, aber in keinem Fall konnte er die Heilthätigkeit Jesu als ein Hinnehmen und Tragen der Krankheiten (Myr.) qualificiren wollen, sondern offenbar nimmt er das *λάμβανειν* (נָשָׂא), wie 5, 40, im Sinne von Wegnehmen. Dagegen scheint mir nicht wahrscheinlich, dafs er auch das *βαστάζειν* im Sinne von Wegtragen (Vgl. Joh. 20, 15) fasste (deW. Bl.), da dies immer ein ungeschickter Ausdruck für die Entfernung der Krankheiten wäre und dem schriftgelehrten Verfasser nicht unbekannt sein konnte, dafs סָבַל dies nicht heifsen kann. Seiner sinnvollen Umdeutung würde es vielmehr gut entsprechen, an die Last und Mühe zu denken (Vgl. 20, 12), die ihm die Krankheiten bereiteten, wenn er noch am späten Abende sich ihrer Heilung widmen musste.

b) Der Ausflug ans östliche Ufer.

8, 18 — 34.

(Vgl. Mrc. 4, 35 — 5, 20. Luc. 8, 22 39.)

V. 18: *Ἰδὼν δὲ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς το πέραν.*

v. 19: *καὶ προσελθὼν εἷς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.* v. 20: *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει που τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.* v. 21: *ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου.* v. 22: *ὁ δὲ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.*

(Luc. 9, 57: *καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν τις πρὸς αὐτόν· ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.* v. 58: *καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει που τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.* v. 59: *εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· ἀκολούθει μοι· ὁ δὲ εἶπεν· ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθόντι θάψαι τὸν πατέρα μου.* v. 60: *εἶπεν δὲ αὐτῷ· ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* v. 61. 62.)

V. 23: *καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον, ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* v. 23: *καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσῃ, ὥστε τὸ πλοῖον καλύπτεσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων· αὐτὸς δὲ ἐκάθευδεν.* v. 25: *καὶ προσελθόντες ἤγειραν αὐτὸν λέγοντες· κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα.* v. 26: *καὶ λέγει αὐτοῖς· τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; τότε ἐγερθεὶς ἐπετίμησεν τοῖς ἀνέμοις καὶ τῇ θαλάσσῃ καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.* v. 27: *οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν λέγοντες· ποταπός ἐστιν οὗτος, ὅτι καὶ οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα αὐτῷ ὑπακούουσιν;*

V. 28: *καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ πέραν εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν, ὑπήντησαν αὐτῷ δύο δαιμονιζόμενοι ἐκ τῶν μνημείων ἐξερχόμενοι, χαλεποὶ λίαν, ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης.* v. 29: *καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες· τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς;* v. 30: *ἦν δὲ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν ἀγέλη χοίρων πολλῶν βοσκομένη.* v. 31: *οἱ δὲ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων.* v. 32: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὑπάγετε. οἱ δὲ ἐξελθόντες ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους· καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν.* v. 33: *οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον, καὶ ἀπελθόντες εἰς τὴν πόλιν ἀπήγγειλαν πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων.* v. 34: *καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ἵνα μεταβῇ ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.*

V. 18: Das für Mtth. ungewöhnliche *οχλον* (B) ward ebenso leicht in *οχλους* (ℵ) verwandelt, als *πολλους* (CLΔ Rcpt. Ti.) zugesetzt, dessen bei Mtth. unerhörte Stellung vor *οχλους* (14, 14 ist aus Mrc.) seine Unechtheit beweist. — **v. 21:** Die ohnehin nicht seltne Hinzufügung des *αυτου* (Vgl. 3, 7) ist nach *μαθηται* (CLΔ Rcpt.) sehr gewöhnlich. — **v. 22:** Zu der so häufigen Hinzufügung des *Ιησους* zu *ο δε*, die hier durch v. 20 besonders nahe gelegt war, vgl. 3, 14. Allerdings fehlt es in ℵ auch 13, 57. 26, 50, aber hier gehen it. cdd. mit ihm. — Das *ειπεν* (LΔ Rcpt.) ist nach v. 21 conformirt. — **v. 23:** Dafs der Art. grade von *πλοιον* so auffallend schwankt, hat seinen Grund darin, dafs in den ältesten Mjsc. das *TO* vor *Π* häufig übersehen ward. Hier ist ein Grund der Hinzufügung nicht wohl denkbar, und der Art. wird darum mit ℵLΔ Rcpt. Ti. gegen BC Lm. festzuhalten sein. — **v. 25:** Rcpt. add. *οι μαθηται* (LΔ) *αυτου* (C) — Vgl. zu 4, 23 — und das fehlende Object: *ημας* (LΔ). — **v. 27:** Das erste *και* fehlt bei C (Lm.) nur, weil es nicht verstanden. — Die Nachstellung des Objects (*υπακ. αυτω* = C LΔ Rcpt.) ist bei den Emendatoren nicht selten. — **v. 28:** Zu *ελθοντι αυτω* (LΔ Rcpt.) vgl. 8, 1. — Das *Γερασηνων* (Lm. nach Verss.) ist aus Mrc., zu *Γεργησητων* (L Rcpt.) vgl. zu Mrc. 5, 1. — **v. 29:** Das *Ιησου* vor *υιε* (Δ Rcpt.) ist aus den Parallelen, das *επιτρεψον ημιν απελθειν* **v. 31** (CLΔ Rcpt.) aus Luc. — **v. 32:** Das *εις την αγελην τ. χ.* (LΔ. Rcpt.), wie das *των χοιρων* nach *πασα η αγελη* (L Rcpt.) ist aus v. 31. — **v. 34:** Wie das *υπαντησιν* (ℵB Ti.), wird nach 25, 1 auch das *του Ιησ.* (ℵC Ti.) vorzuziehen sein und der Dat. (BLΔ Rcpt.) aus v. 28 eingekommen. Dagegen mufs das *ινα* (B Lm.) ursprünglich sein, da das *οπως* aus v. 17 herrührt (wie 12, 17 ohne Zweifel aus v. 14). Sonst schwankt *ινα* und *οπως* nirgends, nach *παρακαλειν* steht 14, 36 *ινα*, und das *οπως* entspricht seinem sonstigen Gebrauche im Unterschiede von *ινα* (Vgl. zu 2, 8) nicht.

(V. 18.) War der Evangelist schon am Schlusse der letzten Einzelerzählung durch Marc. auf die Dämonenaustreibungen Jesu geführt, so lag es nahe, nun die farbenreichste derartige Geschichte zu bringen, welche die älteste Quelle ihm darbot. In ihr nun spielte dieselbe bereits auf dem östlichen Ufer und war verbunden mit der Erzählung vom Seesturm (Vgl. Mrc., S. 165), ja es mufs schon dort die Verhandlung Jesu mit zwei Männern, die zu den merkwürdigen Aussprüchen über sein Berufsleben und über die Jüngerpflicht Anlafs gab, bei Gelegenheit der Abfahrt erzählt gewesen sein, da wohl namentlich um ihretwillen die Quelle so ausführlich auf dieselbe einging, und da für unsern Evangelisten, dem es hier nur auf die Heilwunder ankam, kein Grund vorlag, sie in den Marcustext einzuschalten (Vgl. Jahrb. 1865, S. 344). So gestaltet sich die jetzt zu erzählende Heilungsgeschichte mit dem, was ihr voranging, zu einer selbstständigen zweiten Erzählungsgruppe.

Schon nach Mrc. 1, 35 — 39 musste sich Jesus dem immer wachsenden Andrang der Hülfesuchenden in Capharnaum entziehen. Was aber dort erst am folgenden Morgen geschah, verlegt unser Evangelist auf denselben Abend, weil die sofort anzuknüpfende Erzählung schon in der Quelle Jesum von des Tages Last und Mühe (Vgl. v. 17) ermüdet zeigte (v. 24). Offenbar denkt also Mtth. nach v. 16 immer neue Hülfesuchende herzuströmen, so dafs er zuletzt sich von einer Volksmenge umgeben sieht und, da seine Kraft erschöpft ist, den Befehl zur Abfahrt auf das jenseitige Ufer ertheilt.[1]) (v. 19.) Da trat Einer herzu, ein Schriftgelehrter, und sprach zu ihm: Meister, ich will dir folgen, wo irgend du hingehst. Es ist willkürlich, das εἷς im Sinne von τις zu nehmen (Vgl. noch Bl.), da es offenbar gewählt ist, weil der Verf. bereits das Auftreten eines Andern, der ebenfalls noch vor der Abreise mit Jesu zu reden hatte (v. 21), ins Auge fasst. Natürlich mufs der Schriftgelehrte bereits Jesum öfter gehört haben, da er ihn als Lehrer (διδάσκαλε) anerkennt, was namentlich bei einem der zünftigen Volkslehrer schon viel sagen will, und insofern kann man ihn zu den μαθηταί im weiteren Sinne rechnen (Myr.). Aber absichtlich bezeichnet ihn der Evangelist noch nicht als solchen, da er selbst sichtlich seine Jüngerschaft davon abhängig machen will, ob Jesus ihn in seine ständige Begleitung aufnimmt. Denn nur davon, und nicht von der einzelnen Reise, die Jesus antritt (Fr.), kann das ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ verstanden werden. Während aber bei dem gewöhnlichen Umherziehen Jesu (4, 23) es natürlich jedem freistand, ob er mit so vielen andern ihm nachfolgen wollte, musste es sich jetzt, wo Jesus eine weitere Reise antrat, deren Ziel und Umfang noch niemand kannte, entscheiden, ob er das Anerbieten des Schriftgelehrten annehmen wollte oder nicht. Wir sehen daraus, dafs damals, als Jesus diese Reise antrat, der Kreis seiner ständigen Begleiter noch nicht geschlossen war, wie es nachmals (Mrc. 3, 14) geschah. (v. 20.) Und es sagt zu ihm Jesus: Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels (Vgl. 6, 26) Stätten, wo sie nisten (Vgl. 13, 32), aber der Menschensohn hat nicht, wo er das (sein) Haupt hinlege. Seltsamer Weise hat man hierin eine Hinweisung auf seine menschliche Niedrigkeit, oder gar darauf gefunden, dafs er nichts Menschliches sich fremd achte. Wenn schon die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels ihre Wohnstätten haben, so haben sie doch die Menschenkinder erst recht. Aber grade der Menschensohn d. h. der Einzigartige unter den Menschenkindern (Vgl. Mrc., S. 84), von dem der Schriftgelehrte wissen musste, dafs

1) Die Motivirung erinnert sprachlich an 5, 1; doch muss dem Evangelisten bei dem seiner Schreibweise fast ganz fremdartigen ὄχλον περὶ αὐτόν eine Stelle wie Mrc. 3, 32 vorgeschwebt haben, und wirklich war Jesus auch nach Mrc. 4, 1 (und schon in der ältesten Quelle, vgl. Luc. 8, 4 und dazu Jhrb. 1864, S. 89) von einem solchen ὄχλος umgeben, als er an einem Abend den Befehl zur Ueberfahrt gab (Mrc. 4, 35). Von einem solchen Befehl mufs schon die Quelle berichtet haben, da an ihn die in ihr folgende Bitte (v. 19) anknüpft (Vgl. zu ἀπελθεῖν εἰς 5, 30 in der Quelle). Wem der Befehl ertheilt wird, erhellt direct nicht; aber in der Quelle war Jesus von vorn herein (Vgl. 5, 1) von Jüngern (im weiteren Sinne) umgeben, und hier ist offenbar an die gedacht, welche Jesus bereits in seine bleibende Begleitung berufen hatte (4, 19. 21. Vgl. zu 5, 1).

Jehova einen solchen senden wollte, um alle seine Verheifsungen zu erfüllen, ist durch seinen eigenthümlichen Beruf darauf angewiesen, keine Heimath und keinen festen Wohnsitz zu haben. Gewifs war das Wort zunächst durch die Situation veranlasst, wo Jesus in die unwirthlichen Gegenden des Ostufers reisen will, ohne zu wissen, ob und welche Aufnahme er dort finden wird. Aber es hätte nicht so allgemein gesprochen werden können, wenn Jesus wirklich, wie unser Evangelist meint (4, 13), in Capharnaum seinen festen Wohnsitz gehabt hätte. Hier nun sollte es den Schriftgelehrten, der wohl höhere Ansprüche an das Leben zu machen gewohnt war, daran erinnern, wie sein Berufsleben, welches seine stetigen Begleiter theilen mussten, ein unstetes Wanderleben sei, das jede Behaglichkeit häuslichen Stilllebens entbehren müsse. Und so sehr kam es der Quelle ausschliefslich auf dies Wort Jesu an', dafs sie wenigstens nicht mit einer Silbe andeutet, ob sich der Schriftgelehrte dadurch abschrecken liefs oder nicht. Nur indirect könnte man eine solche Andeutung in unserm Texte insofern finden, als der Andere, der v. 21 auftritt, mit ihm in eine Kategorie gestellt und damit vorausgesetzt wird, dafs er, wie dieser, nach dem keineswegs ablehnenden Worte Jesu sein Jünger im engeren Sinne geworden sei.

(V. 21.) Läge diese Andeutung vor, dann würde es unnöthig werden, an den freieren Gebrauch von ἕτερος zu denken, wonach dasselbe nur die beiden, die mit Jesu verhandeln, als solche in eine Kategorie stellt und der abhängige Genit. sich lediglich auf die mit ihm bezeichnete Einzelperson bezieht (Bl.: ein Andrer und zwar einer von den Jüngern). Jedenfalls nemlich war es nicht ein Anhänger Jesu im weiteren Sinne (wie es gewissermafsen auch schon der Schriftgelehrte bei der v. 19 ausgesprochenen Bitte war), sondern ein bereits zur ständigen Begleitung Jesu Berufener, welcher zu ihm sprach: Herr (7, 22), erlaube, dafs ich zuerst hingehe und meinen Vater begrabe. Denn diese Bitte setzt ja ohne Zweifel voraus, dafs Jesus seine Mitreise erwartete, oder vielmehr, dafs er als selbstverständlich annimmt, sie werde erwartet werden.[1]) Er fühlt sich also durch den Befehl zur Abfahrt (v. 18) gebunden, wenn nicht Jesus ausdrücklich ihm gestattet, zuvor (Vgl. 5, 24) fortzugehen, so dafs er entweder die Abreise aufgeschoben wünscht oder eine Anweisung verlangt, wo er nach Erfüllung seiner Kindespflicht Jesum treffen und sich ihm wieder anschliefsen könne. Er will nemlich seinen Vater begraben, was jedenfalls bald gethan war, da er ja die Verunreinigung an der Leiche (Bl. nach Num. 19, 11—22) vermeiden konnte und von der siebentägigen Todtentrauer (Keim), die ihn an der Mitreise auch gar nicht verhinderte, nicht die Rede ist. (v. 22.) Jesus aber sagt zu ihm: Folge mir und lafs (Vgl. 3, 15. 7, 4) die Todten begraben ihre eigenen Todten. Er gewährt also die Bitte nicht, weil er den Jünger früh daran gewöhnen will, die Pflicht

1) Es ist darum durchaus möglich, dafs es Philippus war (wie Clem. Strom. III, 4 angiebt), obwohl wir freilich nicht wissen können, wie viel Grund diese Ueberlieferung hat. Gar keinen Grund haben aber die Combinationen Neuerer (Hilg.: Bartholomaeus und Philippus, Lange: Judas Ischarioth und Thomas, Keim: Thomas und Simon Zelotes).

gegen ihn über die natürliche Pietätspflicht zu stellen. Man darf den Ernst und die Strenge dieser Forderung nicht dadurch abschwächen wollen, daſs den Juden nach Gesetz und Sitte die Pflicht der Bestattung nicht als allgemeine Pietätspflicht galt (Bl.); der Wunsch des Jüngers war natürlich genug, es müsste denn sein, daſs sich dahinter nur die Scheu vor der unbehaglichen Reise ins Ungewisse versteckte, und wir wissen nicht, welche spezielle Gründe Jesus hatte, ihn zu versagen. Aber grade als lebendige Illustration zu Mtth. 10, 37 hat die Ueberlieferung diese Entscheidung aufbewahrt und das Wort, welches zeigt, wie viel es koste, ein Jünger Jesu zu bleiben, dem andren angereiht, welches lehrt, wie viel man aufgeben muſs, um ein Jünger Jesu zu werden, selbst wenn der Vorfall sich zeitlich nicht grade unmittelbar dem vorigen angeschlossen haben sollte. Meinte die originelle Begründung freilich, man solle die Todten sich untereinander begraben lassen (Fr.), so wäre sie nicht paradox, sondern bloſs sinnlos; aber es entspricht ganz der Weise Jesu, das Wort einmal im eigentlichen Sinne zu nehmen, und einmal in dem höheren, wonach die, welche ohnehin des höheren Lebens entbehren, wie es der Jünger in der Gemeinschaft Jesu gefunden, und darum auch seine höheren Pflichten nicht kennen, die Pflicht an den Todten vollziehen können, die ihnen um so mehr zufällt, je mehr dieselben als Ihresgleichen ihnen angehören (ἑαυτῶν).

Luc. versetzt diese Sprüche an den Anfang des sogen. Reiseberichts, also nach dem definitiven Aufbruch von Galilaea. In diese Zeit können sie aber gar nicht gehören, wie God. will, weil der erste den Kreis der ständigen Begleiter Jesu noch nicht abgeschlossen zeigt, und der zweite voraussetzt, daſs die bereits Berufenen sich noch nicht gewöhnt haben, Alles ihrer Pflicht in der Gemeinschaft Jesu hintanzusetzen. Während der erste ausdrücklich aus der Situation bei Mtth. seine spezielle Färbung entlehnt, passt die zweite Bitte beim definitiven Abschied von Galilaea schon darum nicht, weil sie voraussetzt, daſs der Bittende sich leicht der Reisegesellschaft wieder anschlieſsen konnte. Wohl aber begreift sichs leicht, wie Lucas, der die Geschichte dieses Ausflugs im Zusammenhange des Mrc. und daher nach ihm ohne diese Sprüche gebracht hatte, sie, die sich um das Mitreisen mit Jesu drehen, an die Spitze des Abschnitts stellte, der das Reiseleben Jesu schildern soll, zumal sich der Spruch von seiner Obdachlosigkeit trefflich an 9, 52—56 anzuschlieſsen schien, wo ein samaritanischer Flecken Jesu die Aufnahme verweigert hatte und er also von Flecken zu Flecken ziehen muſste, um ein Obdach zu finden (Bem. das an ἐπορεύθησαν v. 56 sich anschlieſsende καὶ πορευομένων αὐτῶν v. 57 und das ἐν τῇ ὁδῷ, das ausdrücklich hervorheben soll, wie Jesus sich unterwegs befand, als der erste ihm seine Begleitung antrug). Daſs der erste ein Schriftgelehrter war, ward, da diese sonst zu den ausgesprochenen Gegnern Jesu gehörten, eher von Luc. als auffällig weggelassen (Bem. auch die Weglassung des διδάσκαλε und das lucan. τις - πρὸς αὐτόν), als von Mtth. zugesetzt, der wohl nur das ihm so geläufige προσελθών, wie v. 2, hinzufügte, dagegen wird das monotone viermalige εἶπεν des Lucas der Quelle angehören (Vgl. zu 4, 3—10). In v. 59 klingt noch das ἕτερος der Quelle nach, das dort, wie 6, 24, dem εἷς entsprach, dagegen dürfte das τῶν μαθητῶν von der Hand des Evangelisten herrühren, zumal wenn unsre Vermuthung richtig und es einen bestän-

digen Begleiter Jesu bezeichnet, wie stets im 1. Evang. Dagegen zeigt sich hier ganz klar, dafs die Bitte desselben, zuerst wegzugehen (Bem. die feinere partizipielle Wendung) nicht mitten auf der Reise (ἐν τῇ ὁδῷ) geschehen sein kann, weshalb der Evangelist die Aufforderung zur Nachfolge vorauf schickt, die doch nur auz dem ἀκολούθει μοι (Mtth. v. 20) gebildet ist und die freilich die ganze Situation wesentlich ändert. Dafür fügt er denn noch v. 60 einen ausdrücklichen Auftrag hinzu, durch den erst die harte Verleugnung der Pietätspflicht hinlänglich motivirt schien und bei der er offenbar bereits die folgende Aussendung der Jünger (10, 1—9) im Auge hat. Wenn nun Lucas noch einen dritten ähnlichen Ausspruch aus der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung hinzufügt (Vgl. den ähnlichen Fall 6, 34. 11, 12), so wird derselbe schwerlich in der Quelle (Holtzm.) gestanden haben, da ja seine Einführung v. 61 sichtlich aus v. 57. 59 combinirt ist (Bem. noch das ἀποτάσσεσθαι, wie Act. 18, 18. 21, und zu der echt lucanischen Constr. 11, 13. 16, 26. Act. 2, 39).

(V. 23.) Während nun die Quelle einfach bemerkte, dafs Jesus einstieg in ein Fahrzeug und seine Jünger (Vgl. Luc. 8, 22 und dazu Mrc., S. 167. Anm.), die hier erwähnt werden mussten, weil sie in der folgenden Geschichte in Betracht kommen, und bei denen natürlich an die ihm enger verbundenen unter den μαθηταί gedacht war, bildet unser Evangelist einen Uebergang, ganz ähnlich wie 8, 1. 5, nur dafs hier neben dem Dat. des Part. die Abundanz des zweiten αὐτῷ noch stärker hervortritt. Das durch den Art. bestimmte Schiff ist nun das in Folge seines Befehls (v. 18) inzwischen in Bereitschaft gesetzte, und die Nachfolge der Jünger wird um so mehr ausdrücklich hervorgehoben, als einer dieselbe soeben angeboten (v. 19), ein andrer um Aufschub gebeten hatte (v. 21). Dann lenkt der Evangelist v. 24 wohl völlig in den Tenor der Urrelation zurück: Und siehe, ein grofser Aufruhr (סַעַר, vgl. Jerem. 23, 19 LXX) entstand in dem See, so dafs das Fahrzeug bedeckt ward von den Wellen, indem sie über ihm zusammenschlugen. Er aber schlief. (v. 25.) Und herzugetreten (zu dem προσελθόντες des Evg. vgl. S. 46) weckten sie ihn und sprachen: Herr, rette, wir verderben. Die ausdrückliche Bitte um Rettung, von der die Parallelen nichts wissen, erscheint als Zusatz des Evangelisten, dem auch das σῶσον 14, 30 angehört. Es ist sehr characteristisch, dafs nach der Urrelation sie blofs mit dem Aufschrei der Todesangst den Meister wecken, ohne dafs sie wagen von ihm Rettung zu hoffen. (v. 26.) Diesem Zusatz entspricht denn auch das ὀλιγόπιστοι in der Antwort Jesu, das allerdings nothwendig war, wenn die Jünger um Rettung gebeten, also eine solche ihm doch zugetraut hatten, und nur ihr Glaube nicht stark genug gewesen war, sie dessen vonvornherein gewifs zu machen, dafs sie in der Gemeinschaft Jesu nicht verderben könnten. In der Quelle fragte er nur (zu dem λέγει des Evang. vgl. v. 20. 22), warum sie furchtsam seien, und diese Worte, mitten im Toben der Elemente gesprochen, zeigen seine unwandelbare Zuversicht auf den Schutz Gottes, kraft derer es ihm gewifs ist, dafs das Wetter gefahrlos vorübergehen werde. Solche Zuversicht aber rechtfertigte dort Gott sofort, indem eine grofse Stille nach dem Sturm eintrat, also wirklich die drohende Gefahr

spurlos vorüberzog.[1]) (v. 27.) Dann schloſs sie mit der Bemerkung, daſs die Leute sich verwunderten, sprechend: Was ist dieser für einer (Vgl. Mrc. 13, 1), weil auch selbst die Winde (Vgl. 7, 25. 27 in der Quelle) und das Meer ihm gehorchen! So begründen die Leute selbst den Ausdruck ihrer Verwunderung, weshalb kein Grund ist, das ὅτι = daſs zu nehmen (deW. Bl.). Dabei kann natürlich nicht an Schiffsleute gedacht sein, weder mit Einschluſs (Bl.), noch mit Ausschluſs der Jünger (Myr.), die ja nach v. 23 ausdrücklich allein mit Jesu eingestiegen sind, und ohnehin wissen, was sie von Jesu zu halten haben, sondern nur die Leute, die davon hörten (Fr.). Ihnen schien der, dessen glaubenskühnes Wort sich so unmittelbar bewährt hatte, selbst den Winden und dem Meere Stille geboten zu haben.

(V. 28.) Während die Quelle nur erwähnte, daſs Jesus in das jenseitige Land kam, wohin er überzufahren befohlen hatte (v. 18), bestimmt der Evangelist nach einer Reminiscenz an die Darstellung bei Mrc. die Gegend genauer, nur nennt er nicht, wie dieser, den jedenfalls unbedeutenden und seinen Lesern unbekannten Ort Gerasa, sondern die bekannte Hauptstadt Peräas Gadara, zu deren Gebiet im weiteren Sinne ja jedenfalls jene Gegend gehörte. Dabei übersieht er freilich, daſs Mrc. offenbar das Gebiet der in der Quelle (8, 33) nachher erwähnten Stadt bezeichnen will, die jedenfalls dem Landungsplatze ganz nahe lag, und daſs daran auch seine Leser zunächst denken mussten, so daſs diese Bezeichnung immer den der Oertlichkeit weniger Kundigen irre führen konnte (Vgl. den ganz ähnlichen Fall 3, 1). Die Quelle erzählte nach Mrc. nur von Einem Dämonischen; denn die von Keim (II, S. 458) erneute Behauptung, daſs die Verwandlung der Zweiheit in die Einheit das Grausige der Geschichte steigern solle, ist doch völlig grundlos. Nicht weniger sinnlos ist freilich der bei den Kritikern so beliebt gewordene Einfall, daſs unser Evangelist, der bereits wiederholt von der Heilung vieler Dämonischen erzählte (4, 24. 8, 16), um keine derartige Heilung verloren gehen zu lassen, hier den bei Mrc. 1, 23—27 übergangenen Dämonischen hinzuaddirt habe. Vielmehr läſst er Jesu zwei Dämonische begegnen, die aus den (dort befindlichen) Grabhöhlen hervorkommen, weil die apostolische Quelle nachher von einer Mehrheit der Dämonen redete. Er übersah dabei, wie dieselbe schon durch die Bezeichnung des Dämonischen darauf hindeutete, daſs es nicht ein gewöhnlicher derart war, sondern einer, der von vielen Dämonen besessen

---

1) Es ist Mrc., S. 169 Anm. gezeigt worden, daſs die Bedrohung des Sturms die einzige Vervollständigung ist, die der Evangelist aus seiner Erinnerung an die Marcusdarstellung der Urrelation meinte hinzufügen zu müssen. Denn das τότε gehört dem Evangelisten an, das ἐπιτιμᾶν ist ein Ausdruck des Mrc., der sich nur noch in Parallelen findet, das ἐγερθείς statt des διεγερθείς bei Mrc. ist nach v. 25 conformirt, wie der Plur. ἀνέμοις nach v. 27, obwohl es nun im Sinne von ἠγέρθη v. 15 genommen werden muſs, während doch ἐγείρειν v. 25 erwecken heiſst, wie auch sonst in der Quelle (Vgl. 3, 9). Schon der Evangelist also verstand nicht mehr, wie die Leute (Bem. das in der Quelle so häufige, in der Bergrede allein 12mal vorkommende ἄνθρωποι) in der bloſsen Thatsache, daſs unmittelbar auf das glaubensfeste Wort Jesu die Stille eintrat, einen Gehorsam der Elemente gegen Jesum erblicken konnten.

(Vgl. 12, 45), und dachte bei dem χαλεπός nur an einen besonders schlimmen, gefährlichen, weshalb er erläuternd hinzufügt, dafs nicht irgend jemand vermochte jenes Weges vorüberzugehen, weil er die Wuthausbrüche des Rasenden fürchtete.[1]) (v. 29.) Im Folgenden dagegen haben wir wohl die im Wesentlichen treu wiedergegebene Urrelation. Und siehe, sie, d. h. die Dämonen, die aus dem Schwerbesessenen redeten, schrieen sprechend: Was ist uns und dir gemein (Vgl. Mrc. 1, 24, wo diese Darstellung schon benutzt und dazu a. a. O. S. 62), du Sohn Gottes? Du bist hierher gekommen (ὧδε, wie ἐκεῖ 2, 22, vgl. Mrc. 11, 3) vorzeitig (Vgl. das analoge ἐν καιρῷ in der Quelle 24, 45), uns zu quälen (8, 6). Der zweite Satz ist keine Frage (Bl.), sondern ein Ausruf des Grausens. Die Dämonen wissen, dafs ein Tag kommt, wo sie der Höllenqual (Vgl. Luc. 16, 23. 28) überantwortet werden, und da sie in Jesu den Erwählten Gottes erkennen, der einst das Gericht halten wird (3, 12), so fürchten sie schon jetzt, wo jener Tag noch nicht gekommen, durch sein richterliches Machtwort in die Hölle verstofsen zu werden, und wollen darum nichts mit ihm zu thun haben. (v. 30.) Es war aber fern von ihnen eine Heerde von wilden Schweinen, weidend (Vgl. zur Stellung des Part. 8, 6). Schon aus weiter Ferne gewahren die Dämonen die unreinen Thiere, die ihnen wahlverwandt, und hoffen ihre Verbannung zur Hölle dadurch abwehren zu können (wie Luc. 8, 31 richtig erklärt), dafs sie sich fortan mit dem Wohnsitz in ihnen begnügen wollen. (v. 31.) Darum baten sie (Vgl. v. 5) Jesum, in dessen Macht sie sich fühlen, sprechend: Wenn du uns austreibst, sende uns in die Schweineheerde. Von einer Befriedigung ihrer Lust am Wirken in den unreinen Thieren weifs die Urerzählung so wenig, wie von einer ausdrücklichen Erlaubnifs Jesu, um die ja auch gar nicht gebeten war. (v. 32.) Denn er sprach zu ihnen: „Weichet" (4, 10), d. h. er gebot ihnen einfach, auszufahren, und wenn sie nun, aus dem Besessenen gewichen, dennoch in die Schweine fuhren (ἀπελθεῖν εἰς, wie 5, 30. 8, 18), so zeigt grade das mit καὶ ἰδού (Vgl. v. 29. 34) eingeführte neue Moment der Erzählung, wie wenig sie damit ihren Zweck erreichten, in ihnen eine sichre Zufluchtsstätte zu finden. Denn es stürmte die ganze Heerde den Abhang hinab in den See, und sie kamen um (Bem. den Uebergang aus dem Collect. in den Plur. wie v. 34) in den Wassern (Vgl. den Plur. ἄνεμοι v. 27).

---

1) Die Quelle bezeichnete also den Dämonischen (wohl ἄνθρωπος δαιμονιζόμενος, wie 9, 32) als einen schwer d. h. von vielen Dämonen Besessenen und hatte vielleicht das Adv. χαλεπῶς, jedenfalls rührt das steigernde λίαν, wie 2, 16. 4, 8. 27, 14, von der Hand des Evangelisten her. Ebenso auch das ἐξερχόμενοι, das die Prägnanz des ὑπήντησεν ἐκ (er kam ihnen entgegen aus etc.) heben soll und die Umstellung des ἐκ τῶν μνημείων veranlasst hat, durch die nun das zusammengehörige δαιμονιζόμ. χαλεπ. getrennt erscheint. Auch der Schlufssatz wird von dem Evangelisten herrühren, da die Quelle ἰσχύειν jedenfalls 5, 13 sehr anders braucht (Vgl. auch Luc. 13, 24. 14, 29. 30) und das παρελθεῖν nur im Sinne von Vergehen, während das δι' ὁδοῦ (2, 12. 7, 13) die Hand des Evangelisten verräth (Näheres vgl. Mrc. S. 172. Anm.). Wie die Verdoppelung der Zahl die Verkürzung der Schilderung bei Mrc. oder gar die Weglassung des Gesprächs mit dem Rasenden veranlafst haben soll (Vgl. Hltzm. Volkm.), ist schlechterdings nicht einzusehen, da beides ebensogut auf zwei gepasst hätte, und somit bleibt es dabei, dafs die angebliche Verkürzung der Marcuserzählung bei Mtth. von der Kritik noch nicht erklärt ist.

(v. 33.) Die Hirten (רֹעִים, durch das substant. Part. gegeben, wie *οἱ διώκοντες* 5, 44) aber flohen, und, davongeeilt in (Vgl. v. 32) die Stadt, verkündigten sie Alles und insbesondere, wie wohl der Evangelist (Vgl. den analogen Ausdruck 21, 21) hinzufügt, das *πάντα* zunächst auf den sie speziell interessirenden Untergang ihrer Heerde beziehend, das mit den Dämonischen Geschehene. (v. 34.) Und siehe, die ganze Stadt (hyperbolisch, wie 3, 5) ging heraus Jesu entgegen (וַיֵּצֵא לִקְרַאת, vgl. Gen. 14, 17), und als sie ihn sahen, baten sie ihn, er möge (*ἵνα*, wie 4, 3, vgl. Mrc. 5, 10) sich entfernen (*μεταβαίνειν*, wie in der Quelle 17, 20. Luc. 10, 7) aus ihren Grenzen. Die Erzählung schlofs in der Quelle damit, dafs er, der Bitte der Städter willfahrend, wieder in das Fahrzeug einstieg und über den See setzte (Vgl. 9, 1 und dazu Mrc., S. 180. 83); denn nur darum war die Bitte der Städter erzählt, um zu erklären, wie der sichtlich beabsichtigte längere Ausflug (Vgl. v. 19. 21) ein so rasches Ende nahm.

c) Der Paralytische und das Zöllnergastmahl.

9, 1 — 17.

(Vgl. Mrc. 2, 1 — 22. Luc. 5, 17 — 39.)

V. 1: *Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασεν, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* v. 2: *καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον. καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· θάρσει τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι.* v. 3: *καὶ ἰδοὺ τινὲς τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ.* v. 4: *καὶ εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν· ἱνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;* v. 5: *τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε καὶ περιπάτει·* v. 6: *ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἔγειρε ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.* v. 7: *καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.* v. 8: *ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.*

v. 9: *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.* v. 10: *καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.* v. 11: *καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν;* v. 12: *ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.* v. 13: *πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν. οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.*

v. 14: *τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες· διατί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν, οἱ δὲ μαθηταί σου οὐ νηστεύουσιν;* v. 15: *καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν ἐφ' ὅσον*

μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νύμφιος; ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν. v. 16: *οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ· αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου, καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.* v. 17: *οὐδὲ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε, ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί, καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυνται· ἀλλὰ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς, καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται.*

V. 1: Wenn 8, 23 der Art. echt, so wird er es auch hier sein (CΛ Rcpt.) und ist in den ältesten Codd. entweder zufällig, wie dort, ausgefallen oder nach jener Stelle weggelassen. Dafs hier auch ℵL ihn weggelassen, zeigt nur, dafs die Weglassung dort kein vereinzelter Fehler von B, sondern dem ältesten Texte angehört und nur wie dort in ℵL, so hier in CΛ nach dem emendirten Texte restituirt ist. Will man ihn hier streichen (Ti), so mufs dies auch 8, 23 geschen, so dafs B allein beidemal das Richtige hat. — **v. 2:** Für das *αφιενται* (ℵB) spricht hier noch das *αφιονται* in D, das v. 5 auch ℵ hat; das *αφεωνται* (CLΛ Rcpt.) ist aus Luc., wo keiner daran Anstofs genommen, ebenso das *σοι αι αμαρτιαι σου* hier (L Rcpt.), wovon D hier und Λ (Rcpt.) v. 5 nur das *σοι* statt *σου* aufgenommen. — **v. 3:** Wegen des *ειπαν* (B) vgl. zu 2, 5. — **v. 4:** Wegen des *ειδως* (B. sah. syr.) vgl. zu Mrc. 12, 15. Hier ist das *ιδων* (ℵCDLΛ Rcpt. Ti. Myr.) conform. nach v. 2 (Vgl. das *ιδητε* in v. 6: CDL und das *ιδων* 12, 25: D). Rcpt. (LΛ) add. *υμεις*. — **v. 5:** Das *εγειραι* (BΛ) kann blofse Verschreibung sein (Vgl. 5, 18: *χερεα*: B). Dagegen ist das *εγειρε* v. 6 (Vgl. D: *και εγειρε*) weder aus Mrc., wo der Ausdruck im Uebrigen zu ungleich, noch aus v. 5, wo B eben *εγειραι* schreibt, sondern das *εγερθεις* (ℵCLΛ Rcpt. Ti.) Conform. nach v. 7 zur Entfernung des Asyndeton. — **v. 8:** Die Rcpt. (CLΛ) hat statt des unverstandenen *εφοβηθησαν*: *εθαυμασαν* und schreibt **v. 9** *Ματθαιον*, vgl. zu 1, 15. — Das *ηκολουθει* (ℵD Ti.) könnte ebenso aus Luc. sein, wie der Aor. aus Mrc., oder eher nach dem Folgenden (*συνανεκειντο*) conf., wie der Aor. nach *ειδεν*, da *λεγει* dazwischen steht. Wahrscheinlich aber ist es blofs mechanische Wiederholung nach *ακολουθει*. — **v. 10:** Ti. läfst nach ℵD vcrs. das *και* vor *ιδου* fort, aber sein Fehlen in ℵ hängt wohl mit der Weglassung des *εγενετο αυτου* zusammen. — **v. 11:** Das *ελεγον* (ℵBCL Ti.) könnte nach *συνανεκειντο* oder nach Mrc. conformirt sein, wahrscheinlicher aber ward der Aor. *ειπον* (DΛ Rcpt.) dem *ιδοντες* conform. (Vgl. D: 5, 2). — **v. 12:** Rcpt. add. *Ιησους* (CLΛ, vgl. 3, 14) und *αυτοις* (LΛ, vgl. 3, 16). — **v. 13:** Die Rcpt. hat die classische Maskulinarform *ελεον* (LΛ) statt des im N. T. herrschenden Neutr. und apostrophirt das *αλλ*, wie v. 12, was im beglaubigten Text nur vor *ο, ος, οι, οις, οστις, ως, ουπω* geschieht (Vgl. v. 12, wo umgekehrt B nach v. 13 conform.). Das *εις μετανοιαν* (CL Rcpt.) ist aus Luc., wie das *πολλα* **v. 14** (CDLΛ) Rem. an das *πυκνα* des Luc. — **v. 17:** Das *ει δε μη* (B) ist gewifs nicht aus Mrc., wo das folgende zu ungleich, sondern, wenn nicht echt, durch zufälligen Ausfall des *ΓΕ* vor *ΡΗΓ* — entstanden. Weit eher kann das *ει δε μηγε* aus Luc. sein, aus dem im Folgenden das *απολουνται* (CLΛ Rcpt. Myr.), wie die Lesart von ℵ und C (Lm.). Rcpt. nach min.: *αμφοτερα*.

(V. 1.) Da schon die Quelle Jesum unmittelbar über den See zurückkehren liefs (S. 241), so hat unser Evangelist nur hinzuzufügen, dafs er in seine eigne Stadt d. h. nach Capharnaum kam, wo er nach 4, 13 seinen Wohnsitz hatte. Es handelt sich also nicht um einen zweiten Besuch daselbst, wie Mrc. 2, 1, wo Jesus nach längerem Umherreisen (1, 39) wieder einmal dort einkehrt, sondern um seine Rückkehr in die Heimath nach dem 8, 18 unternommenen Ausfluge. Dort aber spielt nun die Geschichte vom Paralytischen, die dem Evangelisten hier durch seine beiden Quellen gleich nahe gelegt war.[1]) (v. 2.) Und siehe, man brachte

1) Hatte unser Evangelist an die Stelle der Rundreise bei Mrc., aus der dieser nur die von ihm bereits gebrachte Erzählung von dem Aussätzigen mittheilt (1, 35—45), die Expedition nach dem Ostufer mit der Gadarenergeschichte gesetzt, so lag ihm nun bei Mrc. zunächst die Heilung des Gichtbrüchigen in Capharnaum vor. Allein dieselbe scheint auch in der apostolischen Quelle unmittelbar nach der Rückkehr Jesu von jener Expedition auf den gewöhnlichen

zu ihm (Bem. das Imp., wie 8, 2) einen Paralytischen, auf einem Lager liegend. Und da Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Paralytischen: Sei getrost, Kind, vergeben werden dir (Bem. den voranstehenden Gen., wie 8, 3. 8 und gleich nachher 9, 5. 6) die Sünden. Schon die Wiederholung des τῷ παραλυτικῷ zeigt deutlich, dafs das αὐτῶν nicht mit auf den Kranken geht (Myr.). Jesus sieht darin, dafs sie den Kranken zu ihm bringen, ihre Zuversicht darauf, dafs er ihm helfen könne, und um solchen Glaubens willen schreitet er zur Hülfe. Aber er will erst dem Kranken selbst die Hoffnung auf Genesung wecken; darum wendet er sich mit dem herzgewinnenden τέκνον an ihn und verkündigt ihm, dafs ihm die Sünden vergeben werden, um deretwillen er sich offenbar von Gott mit Krankheit geschlagen weifs. (v. 3. 4.) Es ist ganz in der skizzenhaften Weise der Quelle, wenn dieselbe, einfach die Anwesenheit von Schriftgelehrten voraussetzend, das neue Moment der Erzählung in ihrer Weise einführt (Vgl. v. 2): Und siehe, Einige der Schriftgelehrten sprachen bei sich selbst (Vgl. 3, 9): Dieser lästert. Wie Jesus die Gesinnung des Kranken durchschaut, den die Ursache seiner Krankheit schwerer drückt, als diese selbst, so erkennt er auch die Gedanken der Schriftgelehrten (εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν, wie 12, 25 in derselben Quelle). Doch lautete nach den Parallelen die Frage wohl ursprünglich einfach: Warum (τι, wie 6, 28. 7, 3. 8, 26) stellt ihr Erwägungen an in Euren Herzen (Vgl. 5, 28)? Schon dafs sie seine Worte bedenklich erwägen, wird als grundlos hingestellt. Erst der Evangelist erläutert das doppelsinnige τι durch ἵνατί (ellipt. statt ἵνα τί γένηται, vgl. 27, 46 von derselben Hand) und fügt πονηρά hinzu, indem er an den bösen Vorwurf der Lästerung denkt. Aber die Urrelation hat schwerlich diesen Gedanken als bösartig characterisiren wollen, da vom Standpunkt der Schriftgelehrten aus die Erklärung der Sündenvergebung wirklich ein lästerlicher Eingriff in das Majestätsrecht Gottes war und da Jesus sie nicht straft, sondern verständigend auf ihre Gedanken eingeht. (v. 5.) Denn er läfst seiner ersten Frage eine zweite folgen, die der Evangelist nun als Begründung seiner Verurtheilung derselben (γάρ) anknüpft: Was ist leichter, zu sagen „Vergeben werden dir die Sünden“ oder zu sagen „Stehe auf und wandle“? Offenbar ist beides gleich leicht, wenn es sich um ein blofses Sagen handelt, gleich schwer, es mit Erfolg zu sagen, weil dazu eine göttliche Vollmacht gehört, nur dafs man bei letzterem aus dem sichtbaren Erfolg erkennen kann, ob es in solcher Vollmacht gesprochen. (v. 6.) Darum will er sie auf diesem Wege des Thatbeweises zu der Erkenntnifs führen, dafs Vollmacht hat der Menschensohn, auf der Erde Sünde zu vergeben. Das ἐπὶ τῆς γῆς zu ἐξουσίαν ἔχει zu ziehen (Myr.), ist gegen die Wortstellung und trägt die ganz fremdartige Vorstellung einer vom Himmel mitgebrachten Voll-

---

Schauplatz seiner Wirksamkeit gestanden zu haben, da sich so am besten erklärt, warum sie Mrc. grade nach Capharnaum versetzt und warum Mtth., der sie hier in seiner Hauptquelle unmittelbar vor sich hat, sie wörtlich nach derselben bringt, ohne irgend etwas von den Erweiterungen des Mrc. zu benutzen. Im Eingange wird er das βεβλημένον, wie 8, 14, und das θάρσει (Vgl. Mrc. 6, 50. 10, 49), wie 9, 22, hinzugefügt haben. Vgl. Mrc., S. 79. 80.

macht ein. Es steht absichtlich mit Nachdruck vor ἀφιέναι, weil die Sündenvergebung selbst natürlich im Himmel erfolgt und die Prärogative Gottes bleibt. Aber indem der Einzigartige unter den Menschenkindern (Vgl. 8, 20 und Mrc., S. 83. 84), der alle Segnungen der messianischen Zeit bringen soll, die Vollmacht empfängt, sie auf Erden zu verkündigen (v. 2), ist er es, der dort die Sünde vergiebt. Das λέγει (ursprünglich wohl εἶπεν, wie bei Luc., vgl. 8, 20. 22) τῷ παραλυτικῷ, dem der Evangelist sein τότε vorausschickt, wie 8, 26, ist keine Parenthese, und die Rede wird nicht (wie bei Mrc.) ununterbrochen fortgesetzt, sondern abgebrochen, um Jesum statt der Aussage, dafs er seine Vollmacht zu dem einen Wort durch den Erfolg des gleichartigen andern beweisen wolle, sogleich den Thatbeweis antreten zu lassen. Darum spricht er zu dem Paralytischen: Stehe auf, hebe dein Lager auf und gehe hin (ὕπαγε, wie 8, 4) in dein Haus. (v. 7. 8.) Mit grofsem Nachdruck das ἔγειρε aufnehmend, berichtete die Quelle den überzeugenden Erfolg des Wortes: Und aufgestanden, ging er davon in (Vgl. 8, 32. 33) sein Haus. Wenn dann aber der Evangelist von den ὄχλοι redet, die dies zugesehen, obwohl solche in der Urrelation nirgends als anwesend erwähnt waren, so müssen ihm dieselben aus der erweiterten Darstellung des Marc. vorschweben, wo Jesus allerdings von einer Volksmasse umgeben ist (2, 4). In der Quelle dagegen hiefs es lediglich: Und man fürchtete sich und man pries Gott, der solche Vollmacht den Menschen gegeben hat. Dann braucht man auch nicht die Furcht in Staunen (deW.) und ehrfurchtsvollen Schauer (Bl.) zu verwandeln, oder aus dem ersten Erschrecken sich das Preisen allmählig entwickeln zu lassen (Myr.); denn der durchaus heterogene Eindruck wird eben von den ganz verschiedenen Personen berichtet sein, die bei der Sache betheiligt waren. Die Schriftgelehrten, welche Jesum der Lästerung geziehen, ergriff natürlich Furcht, als er so seine göttliche Vollmacht ausgewiesen; die aber, welche im Vertrauen auf seine Wunderhilfe den Kranken zu Jesu gebracht hatten, priesen (Vgl. 6, 2) Gott, und zwar nicht, weil ihnen die Menschheit verherrlicht erschien (deW. Bl.), sondern weil in dem Menschensohn (v. 6) den Menschen eine Vollmacht verliehen war, welche ermöglichte, nicht nur die von ihnen erwartete leibliche Hilfe, sondern die höchste Gabe der Sündenvergebung zu spenden. Allerdings hatte sich Jesus als dem Einzigartigen unter den Menschenkindern diese Vollmacht zugesprochen; aber hier genügte ja, dafs Einer unter ihnen den Beruf hatte, Allen dieses höchste Heil zu bringen.

(V. 9.) Sahen wir schon in dem Schlufs der Erzählung, dafs der Evangelist, obwohl er dieselbe ganz nach seiner Hauptquelle gegeben, doch auch die Darstellung des Mrc. im Auge hat, so erhellt dies vollends daraus, dafs er nun die Perikope vom Zöllnergastmahl, obwohl dieselbe doch mit dem Gesichtspunkt dieses Theiles, der die Heilthätigkeit Jesu illustrirt, durchaus nichts zu thun hat, folgen lässt, lediglich weil dieselbe bei Mrc. folgt, ähnlich wie er 8, 19—27 nur aufgenommen hatte, weil seine andre Quelle dies mit der Gadarenergeschichte verbunden hatte. Obwohl aber bei Mrc. das Folgende keineswegs zeitlich mit dem

Vorigen verbunden war, wie in der apost. Quelle 8, 19—27 mit dem Folgenden, so mufste er diesen Abschnitt doch mit aufnehmen, da derselbe an die Berufungsgeschichte des Apostels anknüpfte, dessen Aufzeichnungen er in seiner Evangelienschrift nur erneuerte und vervollständigte, und er diese jedenfalls vor 10, 1, wo der Kreis der Zwölf abgeschlossen erscheint, bringen musste, also unsern Abschnitt nicht bis Cp. 12 aufsparen konnte, wo der Rest von Marc. 2 seine gute Stelle fand. Während nun Mrc. die Zöllnerberufung mit ihren Folgen nur aus sachlichen Gründen hier anreiht (Vgl. Mrc., S. 87. 89), nimmt unser Evangelist die schriftstellerische Folge der Ereignisse für die zeitliche und knüpft daher mit seinem ἐκεῖθεν (Vgl. 4, 21) beide unmittelbar zusammen. Er konnte dies, da bei ihm die vorige Geschichte nicht in einem Hause spielte, sondern auf der Strafse, wo dem eben zur Stadt Gekommenen die Krankenträger begegneten (v. 1. 2), und lässt nun Jesum, von der Stelle, wo diese Begegnung stattfand, weitergehend, zu der Zollstätte kommen, die er sich also in oder unmittelbar bei der Stadt denkt und bei der Jesus im Vorübergehen den Zöllner sitzen sieht. Das παράγων ἐκεῖθεν bildet also eine Prägnanz, da παράγειν nun einmal nicht „weitergehen" (deW. Bl.) heifst. Unser Evangelist hat nicht anders gewufst, als dafs der Zöllner, dessen Berufungsgeschichte er nun wörtlich nach Mrc. mittheilt, der Apostel sei, welcher im Kreise der Zwölf den Namen Ματθαῖος führte (Mrc. 3, 18), und ihn hier schon, ähnlich wie 4, 18. 8, 14 den Simon, bei seinem späteren Apostelnamen genannt (Vgl. zu λεγόμενον 1, 16. 4, 18), weil es ihm eben darauf ankam, seinen unter diesem Namen bekannten Hauptgewährsmann als einen zu bezeichnen, der schon hier in die bleibende Gemeinschaft Jesu berufen ward (zu der Einführung mit ἄνθρωπον vgl. Mrc. S. 88). Jesus spricht zu ihm: „Folge mir", und aufgestanden folgte er ihm. (v. 10.) Und so geschah es, dafs, als Jesus, von dem neu berufenen Jünger gefolgt, nach Hause ging und dort zu Tische lag, viele Zöllner und Sünder d. h. übel berufene Leute, weil sie ihren früheren Genossen zum Jünger angenommen sahen, auch zu Jesu kamen und mit ihm und seinen Jüngern mit zu Tische lagen. Da unser Evangelist Jesum in Capharnaum wohnhaft denkt (4, 13), so versteht er den allerdings doppeldeutigen Ausdruck des Mrc. dahin, dafs das Gastmahl in seinem Hause stattfand und findet das neue Moment der Erzählung darin, dafs er die zu ihm kommenden Zöllner und Sünder gastlich aufnimmt, wobei ihm wohl das καλέσαι aus Mrc. 2, 17 vorschwebt.[1])

1) Bem., wie bei ihm das bedeutungsvolle καὶ γίνεται κατακεῖσθαι Mrc. 2, 15 (Vgl. Mrc. S. 88) zu dem blofsen וירהי seiner andern Quelle (Vgl. 7, 28) mit dem folgenden gen. abs. der Zeitbestimmung (Vgl. 8, 1. 5) herabgesetzt wird, nach welchem nun das καὶ ἰδού, wie er es liebt (1, 20. 2, 1. 13. 19), das neue Moment der Erzählung einführt. Wie das καὶ ἐγένετο dem vorhergehenden Aor., so ist das ἀνακειμένου dem folgenden συνανέκειντο, das nur noch 14, 9 in einer Marcusparallele vorkommt, conformirt (Bem., wie die Quelle 8, 11 ἀπαλίνεσθαι schrieb). Während er die Anwesenheit der Zöllner und Sünder ausdrücklich motivirt (ἐλθόντες), mufs die Motivirung der Anwesenheit der Jünger (ἦσαν γὰρ-αὐτῷ, vgl. Mrc., S. 89) fortfallen, weil Jesus bei ihm schon überall von Jüngern umgeben erscheint (5, 1. 8, 21. 23). Bem., wie v. 11 unser Evangelist dem ungewöhnlichen Ausdruck bei Mrc. einfach die Pharisäer substituirt, den indirecten Tadel in eine directe Frage verwandelt (διατί,

(v. 11. 12.) Als das die Pharisäer sahen, sagten sie zu seinen Jüngern: Warum ißt mit den Zöllnern und Sündern euer Meister? Sie stoßen sich an seinem intimen Verkehr mit schlechter Gesellschaft, in der er sich nur verunreinigen und die er durch solche Condescendenz in ihrem Sündenleben nur bestärken kann. Da Jesus die Frage hört und sofort darauf antwortet und da er auch v. 14. 19 noch beim Mahle ist, so denkt der Evangelist nicht etwa, daß sie die Gesellschaft aus dem Hause Jesu heraustreten sahen (deW.), sondern er läßt sie dieselbe im Hause selbst sehen. Natürlich werden sie nicht selbst am Mahle theilgenommen haben, wenn sie die Tischgemeinschaft mit den dort Versammelten so anstößig fanden, aber der Evangelist setzt voraus, daß das Haus Jesu allerlei Leuten, Pharisäern und Zöllnern allezeit offen stand. Als er aber die Frage der Pharisäer hörte (Bem. das dem Evangelisten so beliebte ὁ δέ statt καί, vgl. 4, 20. 22), sprach er: Nicht bedürfen die Vollkräftigen eines Arztes, sondern die Leidenden. An dieses Wort aus Mrc., in welchem Jesus durch den Hinweis auf das Verhältniß des Arztes zu den Gesunden und den Kranken (Bem. die beiden dem Mrc. characteristischen Ausdrücke) es rechtfertigte, wenn er sein Verhalten lediglich durch das Bedürfniß der Menschen bestimmen ließ, knüpft unser Evangelist aber noch eine directe Abweisung der tadelsüchtigen Pharisäer. (v. 13.) Gehet aber hin (πορευθέντες, wie 2, 8) und lernet, was das ist (seinem Sinne nach d. h. bedeutet): Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Daß Jesus diesen Spruch aus Hos. 6, 6 (Vgl. LXX) gegen seine Tadler angewandt hatte, wußte der Evangelist aus der apostolischen Quelle (Vgl. zu 12, 7). Indem er ihn auch hier mit dem rabbinischen זֵא וּלְמַד dieselben zu näherem Nachdenken über diesen Schriftspruch fortweisen läßt, dessen Sinn sie noch gar nicht verstanden zu haben scheinen, entsteht diese merkwürdige Doublette. Der Spruch, der nach seinem gnomologischen Character die Barmherzigkeit und das Opfer in einen ausschliessenden Gegensatz stellt, faßt natürlich nur den Fall ins Auge, wo die Erfüllung des ceremonialen Gebotes, als dessen Höhepunkt das Opfer genannt wird, mit der barmherzigen Liebe in Conflict geräth. Das war hier der Fall. Verbot die Pflicht, sich vor jeder Verunreinigung zu hüten, die äußere Berührung mit den Sündern, so gebot die Liebespflicht Jesu, mit den Sündern umzugehen, um sie zu bessern, und da Gott in solchem Falle nicht die Erfüllung jener, sondern dieser Pflicht will, so würde jenes Schriftwort, recht verstanden, ihnen gezeigt haben, **warum** er mit den Sündern ißt. Jesus will also nicht den Pharisäern ihre Sünde aufdecken (Myr. deW.), sondern sein Verhalten rechtfertigen; denn sein wegweisendes Wort gilt ja nicht ihrer Uebertretung dieses Gottesworts, sondern ihrem mangelhaften Verständniß desselben, das sie zu dem unberechtigten Tadel seines Verhaltens veranlasst hat. Darum begründet auch das Schlusswort nicht, daß sie erst lernen müssen ihre Sünde zu erkennen, um zum Messiasreich eingeladen zu

---

das auch 13, 10. 17, 19 von seiner Hand herrührt) und das Subject durch ὁ διδάσκαλος ὑμῶν ergänzt. Näheres vgl. Mrc., S. 92.

werden (Myr.) oder gar die dadurch empfohlene Menschenliebe (deW.), sondern dafs sie nur aus dem recht verstandenen Gotteswort sein Verhalten recht verstehen lernen können. Denn nicht bin ich gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder. Weil ihn seine Berufspflicht grade an die Sünder weist, verlangt jenes Gotteswort von ihm barmherzige Liebe gegen sie und nicht peinliche Sorgfalt vor jeder Verunreinigung durch sie. So sinnig also der Evangelist diesen Spruch hier einzuflechten gewufst hat, so klar ist doch, dafs derselbe die wie Bild und Deutung nothwendig zusammengehörigen Theile des Spruches Mrc. 2, 17 auseinanderreifst und dafs die in ihm intendirte Rechtfertigung seiner Handlungsweise aus der Liebespflicht eine andre ist, als die hier ursprüngliche, welche auf seine Berufspflicht zurückgeht. Wenn Jesus sagt, dafs diese ihn nicht an Gerechte weise, so involvirt das weder die Voraussetzung, dafs es solche gebe, noch eine Anspielung auf die Pharisäer, die sich für solche halten (Vgl. Mrc., S. 91), sondern illustrirt nur dem parabolischen Bilde entsprechend den Satz durch seinen Gegensatz.

(V. 14.) Auch die folgende Geschichte, die von Mrc. rein aus sachlichen Gründen angereiht ist, verbindet unser Evang. zeitlich unmittelbar mit der vorigen und läfst damals (τότε), als Jesus mit den Zöllnern zu Tische lag (v. 10), die Johannesjünger zu ihm kommen (Vgl. 5, 1, nur das Praes. nach Mrc.), sprechend: Warum fasten wir und die Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht? Offenbar schien ihm die Frage dadurch veranlasst, dafs damals, als Jesus mit den Zöllnern afs, grade einer der traditionellen Fasttage war; denn auf ein zwangloses Fasten der Jünger (Myr.) kann das οὐ νηστεύειν nicht gehen, sondern nur darauf, dafs sie zu einer Zeit, wo alle Frommen im Lande nach altüblicher Sitte fasteten, dies sichtlich nicht thaten. Natürlich fragen sie nicht eigentlich nach dem Grunde ihres Fastens, sondern nur warum Jesu Jünger sich von der ihnen mit den tugendeifrigen Pharisäern (Vgl. 6, 16—18) gemeinsamen Fastensitte emancipiren. Aber der Grund der immer etwas seltsamen Ausdrucksweise ist einfach der, dafs der Evang. auch hier einen doppeldeutigen Ausdruck des Mrc. so verstanden hat, als ob die Johannesjünger selbst die Frage anregten (Vgl. Mrc., S. 94), und dafs er doch die Frage nach dem Grunde des Fastens derselben (Vgl. Mrc. 2, 18) nicht fallen lassen konnte, weil er ganz richtig v. 16. 17 als Antwort darauf bezieht. (v. 15.) In der sonst fast wörtlich aus Mrc. entlehnten Antwort Jesu hebt der Evang. gleich erläuternd hervor, dafs die Söhne (Genossen, vgl. zu 8, 12) des Brautgemachs d. h. die Freunde des Bräutigams, die ihn ins Brautgemach geleiteten, unmöglich trauern können (während doch das Fasten der Ausdruck des Trauerns ist, vgl. 6, 16), so lange als bei ihnen ist der Bräutigam; dafs erst dann, wenn die Tage kommen werden, wo hinweggerissen ist von ihnen (durch den Tod) der Bräutigam, sie fasten werden, weil sie dann Grund zum Trauern haben. So ist für seine Jünger jetzt Freudenzeit, und wenn sie deshalb nicht fasten können, so ist damit nicht ausgeschlossen, dafs sie nicht fasten werden, wenn ihnen der entrissen sein wird, dessen

Gemeinschaft ihnen jetzt alle Tage zu Fest- und Freudentagen macht. (Vgl. Näheres Mrc., S. 95. 96). (v. 16.) Sie aber (δέ) und die Pharisäer können es ihnen darin freilich nicht gleichthun, weil ihnen die Voraussetzungen dafür fehlen. Wollten sie sich trotzdem die freiere Fastensitte seiner Jünger aneignen, so wäre das so unzweckmäfsig, als wenn man einen neuen Lappen auf ein altes Kleid flickt oder den neuen Wein in alte Schläuche gieſst. Sie sind noch nicht Jünger Jesu geworden, darum können sie sich auch nicht ein einzelnes Stück aus der Lebensweise derselben aneignen, welche ganz und gar nur die Folge des Neuen ist, das sie in der Gemeinschaft Jesu gefunden. Die beiden Parabeln, in welchen Jesus diesen Gedanken ausführt, bringt der Evang. bis auf leichte stilische Aenderungen (Vgl. Mrc., S. 98) nach Mrc., nur begründet er den Satz, dafs Niemand ein Flick, das aus einem ungewalkten, also ganz neuen Lappen besteht (gen. epexeg.), auf einem alten Kleide aufflickt (Bem. das dem Subst. verb. entsprechende Verb. mit ἐπί c. dat. statt des ἐπιράπτειν mit ἐπί c. Acc.), direct durch den Nachweis der verderblichen Folge solchen zweckwidrigen Verfahrens: Denn es nimmt seine Ergänzung (das, womit man es geflickt hat) vom Kleide fort und ein ärgerer Rifs entsteht. Das αὐτοῦ geht nicht auf den Lappen, mit dem man es ausgebessert (deW. Bl.), sondern auf das alte Kleid, dessen Lücke durch denselben ausgefüllt werden sollte und von dem statt dessen noch (mehr) abgerissen wird. Eben weil auf dem Gegensatz des beabsichtigten πληροῦν und des bewirkten αἴρειν der ganze Nachweis der Zweckwidrigkeit ruht, fehlt das ohnehin selbstverständliche Object und die Ergänzung eines τι würde die Rede nur schwächen. (v. 17.) Im zweiten Gleichnifs hat der Evang. den Eingang dem von ihm ergänzten Schlufse conform gebildet und das Verderben, das bei so zweckwidrigem Verfahren dem Weine droht, näher bezeichnet: Auch thut man nicht jungen Wein in alte Schläuche, sonst (εἰ δὲ μήγε, wie 6, 1) zerreifsen die Schläuche (Bem. die mediale Wendung), und der Wein wird verschüttet und die Schläuche verderben; sondern man thut jungen Wein in neue Schläuche und so werden beide zusammenbewahrt. Der letzte Satz ist ein Zusatz des Evang., der den correcten Gegensatz bildet zu der zwiefachen verderblichen Folge, an der in diesem Gleichnifs die Zweckwidrigkeit einer Verbindung des Neuen mit dem Alten illustrirt wurde. Dennoch geht er über den Zweck des Gleichnisses hinaus, da er auf den positiven Gedanken führt, dafs das neue Leben neuer Formen bedarf (Myr.). Das tert. comp. des Gleichnisses kann aber nur Eines sein und ist nach Wortlaut und Context (Vgl. Mrc., S. 97) die Unzweckmäfsigkeit der freieren Fastenübung für die, welche doch noch auf dem alten Standpunkte (aufserhalb des Gottesreichs und der Jüngerschaft Jesu) stehen bleiben (Vgl. 11, 11). Unser Evangelist hat übrigens diese Beziehung von v. 16. 17 nach der Art seiner Anknüpfung an v. 15 richtiger verstanden, als alle neueren Ausleger (Doch vgl. wenigstens hinsichtlich des v. 16, W. Beyschlag, die Gleichnissreden Jesu Mtth. 9, 14—17, Mrc. 2, 18—22, Luc. 5, 33—39. Halle, 1875.).

d) Der Schlufs des zweiten Tages.

9, 18—34.

(Vgl. Mrc. 5, 21—43. Luc. 8, 40—56.)

V. 18: *Ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς, ἰδοὺ ἄρχων εἷς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων· (ὅτι) ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν, ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται.* v. 19: *καὶ ἐγερθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἠκολούθησεν αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* v. 20: *καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ.* v. 21: *ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ· ἐὰν μόνον ἅψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, σωθήσομαι.* v. 22: *ὁ δὲ στραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν εἶπεν· θάρσει θύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.* v. 23: *καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἄρχοντος καὶ ἰδὼν τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον ἔλεγεν·* v. 24: *ἀναχωρεῖτε· οὐ γὰρ ἀπέθανεν τὸ κοράσιον ἀλλὰ καθεύδει. καὶ κατεγέλων αὐτοῦ.* v. 25: *ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος, εἰσελθὼν ἐκράτησεν τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἠγέρθη τὸ κοράσιον.* v. 26: *καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην.*

v. 27: *καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν τῷ Ἰησοῦ, ἠκολούθησαν αὐτῷ δύο τυφλοὶ κράζοντες καὶ λέγοντες· ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ.* v. 28: *ἐλθόντι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν προσῆλθον αὐτῷ οἱ τυφλοί, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεύετε ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ· ναί, κύριε.* v. 29: *τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων· κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν.* v. 30: *καὶ ἠνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί. καὶ ἐνεβριμήθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· ὁρᾶτε μηδεὶς γινωσκέτω.* v. 31: *οἱ δὲ ἐξελθόντες διεφήμισαν αὐτὸν ἐν ὅλῃ τῇ γῇ ἐκείνῃ.*

v. 32: *αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων, ἰδοὺ προσήνεγκαν αὐτῷ (ἄνθρωπον) κωφὸν δαιμονιζόμενον.* v. 33: *καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες· οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ.* v. 34: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.*

(Luc. 11, 14: *καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι·* v. 15: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· ἐν Βεεζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.*)

V. 18: Aus der Lesart des Vat. (*εις προσελθ.*, vgl. it. codd. vg. Lm.) erklären sich am leichtesten die Varianten. Das unverstandene *εις* ward in *τις* verwandelt (L) oder weggelassen (ℵ), das *εισελθων* (CD Ti.) ist aber nur Mifsverständnifs des *εις ελθων* (*Δ*), wo das *προσ-* nach *εις* weggefallen, wie 8, 2 nach *προς*. Rcpt. hat nach min. *ελθων* allein. — Das *οτι* nach ℵD verss. mit Ti. zu streichen, ist mifslich, da es in beiden auch sonst fehlt, wo Ti. es nicht gewagt hat zu streichen (21, 16. 26, 72. 27, 47). Bei Mrc. ist der Ausdruck zu ungleich, als dafs es aus ihm eingekommen sein könnte. — **v. 19:** Das *ηκολουθει* (ℵCD Ti.) ist dem *προσεκυνει* v. 18 conformirt, vgl. zu 9, 9. — **v. 22:** Zu dem *ο δε Ιησους* (BCL*Δ* Rcpt.) vgl. zu 3, 14, das Comp. *επιστραφεις* (CL*Δ* Rcpt., vgl. zu 1, 19) ist wohl aus Mrc., wie das *λεγει αυτοις* (CL*Δ* Rcpt.) **v. 23.** — **v. 27:** Das abundante *αυτω* ist in BD ausgefallen, wie 5, 1, das *κραυγαζοντες* (ℵ) statt *κραζοντες* hat 15, 22 auch der emend. Text. Der Voc. *υιε* (ℵDL Rcpt.) steht statt des seltnern Nom. (Vgl. 1, 20). — **v. 28:** Die Stellung *τουτο δυν. ποιησ.* (B. Lm.) wird ursprünglich sein, da die Varr. nur verschiedene Versuche

sind, das Object mit seinem Verb. zu verbinden (Vgl. zu 3, 4). — **v. 30:** Für das ηνεωχθ. (BD) spricht noch C (ηνοιχθ.), vgl. zu 3, 16. Rcpt. hat statt der sonst nicht gebräuchlichen Passivform: ενεβριμησατο (CDLΔ). — **v. 32:** Das ανθρωπον kann schon im ältesten Text (ℵB) ausgefallen, aber auch im emendirten zugesetzt sein (Vgl. 13, 45). — **v. 33:** Rcpt. add. οτι.

(V. 18.) Da von 8, 14 an unser Evangelist theils aus Mrc. geschöpft hatte, theils in seiner Reihenfolge wenigstens durch Mrc. bedingt war, so wird er hier, wo er Mrc. völlig verläfst, weil er das Mrc. 2, 23 ff. folgende für den zweiten Haupttheil aufspart, zu seiner andern Quelle zurückgekehrt und in dieser also auf die in Capharnaum spielende Heilung des Hauptmannsohnes (8, 5—13) die Todtenerweckungsgeschichte gefolgt sein (Vgl. zu 11, 5). So erklärt sich am natürlichsten, weshalb er diese Geschichte, die eigentlich mehr als ein blofses Heilwunder ist, wenn auch allerdings ein solches schon in der Urrelation in sie verflochten war (9, 20—22, vgl. Mrc., S. 182), hier mitten unter die Heilungsgeschichten einreiht. Indem er dieselbe aber auf den Tag verlegt, an welchem Jesus von der Expedition aufs Ostufer in seine Heimath zurückkehrte, und damit unmittelbar noch zwei Heilungsgeschichten verbindet (v. 27—34), bildet diese dreigliedrige Erzählungsgruppe nun den zweiten Theil der Beschreibung eines zweiten Tages in Capharnaum, welcher recht deutlich zeigt, wie unablässig Jesus dort von Hülfesuchenden beansprucht wurde. Er verknüpft nemlich die Erzählung zeitlich unmittelbar mit der vorigen; denn indem Jesus die eben mitgetheilten Worte zu ihnen d. h. den Johannesjüngern redete, siehe da fiel ein Oberster herzugetreten vor ihm nieder und sprach: Meine Tochter hat eben vollendet, aber gekommen lege deine Hand auf sie und sie wird leben. Den Ausdruck ἄρχων fassen die späteren Bearbeiter, in denen noch der Ausdruck der Quelle nachklingt (Mrc. 5, 22: εἷς, Luc. 8, 41: ἄρχων), von einem Synagogenvorsteher, und es ist kein Grund zu leugnen, dafs ihn schon die Urrelation so verstand (Keim, II, S. 470), wenn ihn natürlich Josephus auch ebensogut von den galiläischen Stadtmagistraten brauchen kann. Das ἄρτι deutet wohl darauf hin, dafs grade weil das Leben eben erst entflohen, der Vater noch auf Rettung zu hoffen wagt, wo sonst alle Hoffnung dahin wäre, und, wie Jesus 8, 3 durch Handberührung heilt, so setzt der Vater auch hier voraus, dafs Jesus heilkräftig die Hand auflegen und dann das eben entflohene Leben zurückkehren werde.[1]) (v. 19.) Während

1) Die Freiheit, mit welcher der Evangelist die in seinen Quellen getrennten Erzählungen zeitlich aneinanderreiht, erklärt sich einfach daraus, dafs es bei der Fülle der Heilwunder Jesu gar nicht mehr auszumitteln, auch von den Quellen selbst meist gar nicht angedeutet und jedenfalls in der Sache gleichgültig war, ob sie an diesem oder jenem Tage geschehen. In der Uebergangsformel klingt vielleicht eine Reminiscenz an Mrc. 5, 35 an, wo die Todesbotschaft allerdings kommt, während Jesus eben im Reden begriffen ist. Die Urrelation, der unser Evangelist folgt, begann nemlich in ihrer skizzenhaften Weise sofort mit der Todesbotschaft, und es ist der Kritik, welche auch hier den Mrc. für ursprünglich hält, noch nicht gelungen, einen auch nur irgend scheinbaren Grund für die Verkürzung der Erzählung in unserm Evangelium beizubringen; denn der Wegfall der zweiten Sendung ist ja natürlich nicht Folge, sondern Grund davon, dafs die Erzählung gleich mit der Todesbotschaft beginnt, und wenn Jesus von Haus zu Haus geht (Vgl. Holtzm., S. 181), so ist das doch kein Grund, das Volksgedränge wegzulassen, das in den engen Stadtstrafsen leicht gröfser sein konnte, als am Meeresufer. Der Eingang erinnert ganz an 8, 2 in derselben

nun die Quelle einfach voraussetzte, dafs Jesus dem Vater folgte und weiter berichtete, was sich während des Hinweggehens zutrug (Luc. 8, 42: *ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτόν*, vgl. Mrc., S. 185), mufs unser Evangelist, der Jesum noch beim Mahle sitzend denkt (Vgl. v. 10. 14), erzählen, wie derselbe aufstand (Vgl. 2, 13. 14) und ihm folgte sammt seinen Jüngern, die zwar in der Urrelation gar keine Rolle spielen, wohl aber bei Mrc., dessen ausführlichere Erzählung nach S. 250 Anm. dem Evangelisten wohl bekannt ist. (v. 20.) Dagegen folgt er auch bei dem nun eintretenden Zwischenfall ganz der einfachen Darstellung der Urrelation. Und siehe, ein Weib, das blutflüssig war zwölf Jahre lang, herzugetreten von hintenher (*ὄπισθεν*, wie 15, 23 in ders. Q.), rührte an die Quaste seines Obergewandes (*ἅπτεσθαι* c. gen. wie 8, 3, *ἱμάτιον*, wie 5, 40). Jesus trug also nach dem Gesetz (Num. 15, 38 ff.) die צִיצִית an den vier Zipfeln seines Obergewandes, welche den Israeliten an das Gesetz seines Gottes erinnern sollten. Der Art. bezeichnet die bestimmte Quaste, welche sie grade anfasste. (v. 21.) Die Erläuterung dieses Beginnens, das die älteste Quelle noch als hinlänglich verständlich voraussetzte, entnimmt unser Evangelist der Marcusdarstellung (Vgl. Mrc., S. 187). Sie sagte nemlich bei sich selbst (Bem. den Zus. zu dem *ἔλεγεν* des Mrc. nach 3, 9. 9, 3). Wenn ich nur (*μόνον*, wie 8, 8, hier zur Vereinfachung des Ausdrucks bei Mrc.) gerührt haben werde an sein Obergewand (Bem. die Herstellung des Sing. nach v. 20 statt des Plur. bei Mrc.), so werde ich gerettet werden sc. von der Krankheit, die mich sonst ins Verderben bringt. (v. 22.) Dann aber fährt er wieder mit der Urrelation fort, deren prägnante Kürze und durchsichtige Klarheit auf keine Weise sich als ein Excerpt der Marcusdarstellung begreifen lässt: Er aber, als er sich umgewandt (Vgl. 7, 6) und sie erblickt hatte, sprach, offenbar (wie 9, 2. 4) ihre Gedanken errathend: Sei getrost, Tochter (Vgl. das *τέκνον*, wie 9, 2, und das, wie dort, vom Evang. hinzugefügte *θάρσει*, von dem die Parallelen nichts wissen), dein Glaube hat dich gerettet. Das Perf. bezeichnet nicht das sofort und unmittelbar Eintretende wie etwas bereits Stattfindendes (Myr.), sondern setzt wirklich voraus, dafs die Errettung ideeller Weise d. h. die Gewifsheit derselben eingetreten war und zwar als dauernde Gewifsheit, sobald ihr Glaube, wie sehr auch durch abergläubische Vorstellungen verunreinigt, sich an den grofsen Helfer wandte. Aber die Hülfe selbst liefs die Quelle erst eintreten, nachdem Jesus ihrem Glauben die Gewährung ihres Verlangens zugesagt hatte. Denn wenn auch die Stunde, von der sie die thatsächliche Errettung d. h. die Heilung datirte (Vgl. 8, 13), natürlich dieselbe war, in der das Weib ihn berührte und Jesus dies Wort sprach, so fügte die Urrelation doch ausdrücklich erst nach demselben hinzu: Und gerettet ward das Weib von jener Stunde an.

Quelle, und wie dort hat wohl der Evangelist sein *προσελθών* hinzugefügt. Das *εἷς* steht wohl hebraistisch für quidam (אֶחָד: 1 Sam. 1, 1. Esr. 6, 2 LXX), da doch schwerlich an einen Gegensatz gegen Andre Seinesgleichen gedacht ist und die Stellung verhindert, es auf die zweite Hülfesuchende, deren Geschichte in die Erzählung eingeflochten ist (v. 20), zu beziehen. Zu dem *ἐλθών* vgl. 8, 7, zu dem *ἄρτι* 3, 15 in derselben Quelle.

(V. 23. 24.) Daran schlofs sich dann im knappsten Ausdruck die Vollendung der Erzählung von der Todtenerweckung. Als nemlich Jesus in das Haus des Obersten kam und sah die Flötenbläser, welche nach jüdischer Sitte die Trauermusik aufführten, und den Haufen (der Klageweiber und Condolenten), welcher lärmte, sprach er: Weichet; denn nicht gestorben ist das Mägdlein, sondern es schläft. [1]) Das doppelsinnige Wort kann und soll der Menge nur sagen, dafs hier zur Todtenklage nicht der Ort ist, weil das Mägdlein nur schläft (Vgl. Mrc., S. 194). In Wahrheit ist es der Todesschlaf, den sie schläft, aus dem sie aber durch Gottes Wundermacht erwachen soll, wie man aus dem täglichen Schlaf erwacht, und der daher nicht ein Tod ist, wie man ihn stirbt, um nicht zum Leben wieder zu erwachen. Dafs die Menge dem Ausweisungsbefehl nicht folgt (Myr.), steht nicht da; denn nicht seine Autorität verlacht sie, sondern seine vermeintlich so ganz verfehlte Diagnose, da sie das Wort im eigentlichen Sinne nimmt und doch nur zu gut weifs, dafs das Mägdlein gestorben. (v. 25.) Es ist darum auch bei dem ἐξεβλήθη an keinen andern Akt zu denken, als an die Ausweisung mittelst des ἀναχωρεῖτε. Erst als durch dasselbe die Menge ausgetrieben war, ging er hinein (ins Sterbegemach), ergriff ihre Hand, und das Mägdlein richtete sich auf, wie eine vom Schlaf Erwachte. Das Wort Jesu, auf das es der Quelle allein ankam (v. 24) und das sie nach v. 18 natürlich anders verstand als die Menge, hatte sich bewährt, und er durfte nur die wunderbar zum Leben Erweckte zum Bewufstsein des wiedergeschenkten Lebens zurückführen, indem er sie aufrichtete, wie er die Fieberkranke aufrichtete und ihr das Gefühl der Genesung wiedergab (Vgl. Mrc., S. 65. 196). (v. 26.) Schwerlich berichtete die Quelle über den Eindruck des Wunders, das Jesus so absichtlich in den Schleier des Geheimnisses hüllt (Vgl. auch Mrc. 5, 43). Für die Menge blieb es dabei, dafs das Mägdlein, das sie gesund unter sich wandeln sahen, nur geschlafen hatte (v. 24) und dafs Jesus trotz ihres höhnischen Lachens doch Recht behielt. Sie sollte eben nicht auf den Gedanken kommen, dafs er gekommen sei, ihre Todten zu erwecken, wie er gekommen war, ihre Kranken zu heilen. Der Evangelist aber kann nicht umhin, dieses einzigartige Wunder dadurch auszuzeichnen, dafs er dieses Gerücht d. h. die Erzählung von der Todtenerweckung, wie er sie eben aus seiner ältesten Quelle reproducirt hatte, hinausgehen lässt in jenes ganze Land, wie ähnlich Luc. nach seiner ersten Todtenerweckung thut (7, 17). Offenbar schweben ihm die Worte vor, mit denen Mrc. 1, 28 den Eindruck des ersten Wunders Jesu beschrieb; allein er redet nicht von Galiläa, son-

1) Die Flötenbläser, von denen die Parallelen nichts wissen, sind wohl ein Zusatz des Evangelisten und zeigen nur, wie wenig sein Text auf Abkürzung beruht. In der Quelle (11, 17 = Luc. 7, 32) steht αὐλεῖν grade von Tanzmusik und nicht von Trauermusik. Das θορυβούμενον kann nicht prädicativisch genommen werden (Fr.), weil dazu ἰδών nicht passt, aber auch nicht rein adjectivisch (Myr.), weil der Artikel fehlt, sondern ist in einen Relativsatz aufzulösen. Die Impp. sind auch hier wohl blofs Wiedergabe der hebr. Imp. (Vgl. zu 8, 2). Bem. wie das trotz der Parallelen wohl ursprüngliche ἀναχωρεῖν hier doch anders gebraucht ist, als sonst stehend von der Hand des Evang. (Vgl. zu 2, 12). Zu κοράσιον vgl. Sachrj. 8, 5 LXX, zu καθεύδειν 8, 24 in derselben Quelle.

dern von ganz Palästina, und die Art, wie er auf jenes Land hinweist, zeigt deutlich, dafs er und seine Leser demselben nicht angehörten.

(V. 27.) Dafs es sich hier nicht um die Erzählung eines wirklichen Tagewerks Jesu handelt, sondern um eine Reihe von Geschichten, die nur schriftstellerisch in einen zeitlichen und örtlichen Zusammenhang gebracht sind, um die Heilthätigkeit Jesu zu illustriren, zeigt deutlich die Art, wie jetzt noch zwei Geschichten angereiht werden, die verwandte Krankheiten betreffen, und zwar von einer Art, wie sie unter den bisherigen Beispielen noch nicht dagewesen war.[1]) Der Uebergang dazu wird sachlich genau wie v. 9 gemacht, formell mit derselben Construction wie 8, 23. Als Jesus von dort (d. h. vom Hause des Obersten kommend) vorüberging, folgten ihm zwei Blinde rufend und sprechend: Erbarme dich unser, du Sohn Davids. Das *παράγων* setzt voraus, dafs die beiden Blinden an dem Wege safsen, den Jesus zu gehen hatte, und da über diese Situation nichts angedeutet war, so scheint dem Evangelisten unwillkührlich die Situation aus Mrc. 10, 46 (Vgl. Anm. 1) vorzuschweben.[2]) Die Anrufung als Sohn Davids setzt voraus, dafs die Blinden ihn als den von Gott erwählten Messias betrachten im Sinne der Volkserwartung, wonach er einst den Thron seines Vaters besteigen sollte (Vgl. Mrc. 11, 10). Da es ihm als solchen nach den vielen von ihm erzählten Erweisungen göttlicher Wunderhilfe an Macht nicht fehlen kann, so brauchen sie nur noch sein Mitleid anzurufen, um die ersehnte Hilfe zu erlangen. (v. 28.) Nach v. 30 denkt der Evangelist offenbar den Wunsch Jesu, alles Aufsehen zu vermeiden, als Grund, weshalb derselbe sich auf der Strafse nicht mit den Blinden einlässt, sondern ruhig dem Hause zugeht, und zwar seinem Hause (v. 10), in welches er natürlich nach dem Besuch bei dem Obersten zurückkehrt. Die Blinden aber sehen darin noch keine Abweisung, sondern folgen ihm dorthin nach, und so kann der Evangelist seine Einführungsformel aus v. 27 noch

---

1) Uebrigens darf der Gesichtspunkt, alle verschiedenen Arten von Krankheiten vorzuführen, nicht zu sehr urgirt werden, da der Evangelist durch die Hinzufügung des *παραλυτικός* 8, 6 dem Sohn des Hauptmann dieselbe Krankheit zugeschrieben hat, um die es sich 9, 2—8 handelt. Die besonders von Keim urgirte Zählung von 10 Wunderthaten ist contextwidrig, da die Geschichte vom Seesturm unter dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts nicht mitzählt und der Evangelist die in seiner Quelle eingeschaltete Geschichte 9, 20—22 schwerlich als besondere Geschichte gerechnet hätte. Die Blindenheilung wird gewählt sein, weil die Aufzählung der Heilwunder in 11, 5 grade mit den Blinden beginnt, aber auf den *κωφός* 9, 32 passt dieser Gesichtspunkt nicht, da 11, 5 von Tauben die Rede ist, hier aber von einem Stummen, was Holtz. S. 182 übersieht. Vielmehr wird der Evang. beide bereits in der apostol. Quelle verbunden vorgefunden haben (Vgl. zu 12, 23). Denn dafs die Blindenheilung keine schriftstellerische Composition des Evang. ist (Holtz. a. a. O.), folgt daraus, dafs Mrc. aus ihr die Farben zur Ausmalung der Blindenheilung bei Jericho (10, 46—52) entlehnt und Mtth. dort, wo er ihre genaue Stelle und ihre näheren Umstände gefunden zu haben meinte, sie, etwas nach Mrc. erweitert, wiederholt hat (20, 29—34, vgl. Mrc., S. 360 ff.).

2) Hienach hat sich meine früher geäufserte Vermuthung, dafs der formelle Eingang der Erzählung (Vgl. Mrc., S. 361) und das *εἰς τὴν οἰκίαν* v. 28 (Vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 76), das damit im Zusammenhang steht, aus der Quelle stamme, mir nicht bestätigt, vielmehr wird dort nach 20, 30 die Erzählung einfach begonnen haben: *καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ κραζ. κ. λεγ.* Zu dem *κράζειν* vgl. in ders. Quelle 8, 29, zu dem *ἐλεεῖν* 5, 7, zu dem *υἱὸς Δαυΐδ* 15, 22.

einmal aufnehmen: Als er aber in das Haus kam, traten zu ihm (Vgl. 5, 1) die Blinden, und es sagt zu ihnen Jesus: Glaubet ihr, dafs ich dieses thun kann? Offenbar folgte in der Quelle diese Frage unmittelbar auf die Anrufung der Blinden, auf welche sie direct Bezug nimmt. Wohl zeigte diese, und beim Evangelisten noch dazu ihr Kommen, dafs sie auf seine Hilfe hoffen, aber Jesus giebt ihnen noch einmal zu erwägen, wie Grofses sie von ihm erwarten und ob auch ihr Glaube ausreicht, es ihm zuzutrauen, was sie denn auch bejahen (Vgl. zu dem *ναί* 5, 37, zu dem *κύριε* 8, 2. 6. 21. 25 in derselben Quelle). (v. 29. 30.) Da erst rührte er ihre Augen an (Vgl. 8, 3) sprechend, wie 8, 13 in derselben Quelle: In Gemäfsheit Eures Glaubens geschehe Euch. Und es wurden ihnen (Bem. das voranstehende *αὐτῶν*, wie v. 2) aufgethan die Augen (Vgl. Jes. 35, 5 LXX) d. h. sie wurden wieder sehend. Zum Abschlufs der Erzählung bringt der Evangelist noch einen Zug bei, der bei Mrc. so häufig wiederkehrt, dafs er in einer Schilderung der Heilthätigkeit Jesu nicht fehlen durfte. Möglich, dafs ihm vorschwebte, wie Jesus Mrc. 8, 26 grade bei einer Blindenheilung so ernstlich jedes Weitererzählen derselben verbot, oder wie die eben erzählte Todtenerweckung Mrc. 5, 43 mit einem ähnlichen Verbote schlofs, jedenfalls konnte man bei jeder Heilungsgeschichte berichten, wie beflissen Jesus war, jedes Aufsehen mit seinen Heilwundern zu vermeiden, und hier schwebt dem Evang. offenbar speziell die Art vor, wie Mrc. bei der ersten Heilungsgeschichte dieses Abschnitts diese Weise Jesu geschildert hatte. Um aber den ganzen Ernst seines Verbots hervorzuheben, knüpft er an das (dort freilich in andrer Beziehung stehende) *ἐμβριμησάμενος* 1, 43 (Vgl. Mrc, S. 73) an: (v. 31.) Und es zürnte sie Jesus an, sprechend: Sehet zu, keiner soll es erfahren (Bem. das Zusammenfliefsen der Rem. an Mrc. 1, 44 und 5, 43). Dann aber erzählt er in offenbarer Erinnerung an Mrc. 1, 45 (Vgl. auch 7, 36): Sie aber, hinausgegangen (aus dem Hause), machten ihn ruchbar in jenem ganzen Lande (Vgl. v. 26).

(V. 32.) Die Schilderung von dem unablässigen Zudrang der Hilfesuchenden vollendet sich damit, dafs, während sie noch zum Hause hinausgingen, bereits ein neuer Hilfesuchender erschien. Siehe, man brachte zu ihm (4, 24) einen stummen Menschen, der von einem Dämon besessen war (Vgl. 8, 28). Seine Stummheit war also nicht durch physische Ursachen hervorgerufen, sondern durch eine Gebundenheit der Sprachorgane, die man dem Einflufs des Dämon, von dem er besessen war, zuschrieb. (v. 33.) Sobald daher ausgetrieben war der Dämon, redete der Stumme; der Bann, der so lange auf ihm gelegen, war gleichsam gehoben, und er war geheilt. Und es verwunderten sich die Volkshaufen und sprachen: Niemals ist es so gesehen worden in Israel. Weder kann Jesus Subject sein (Fr.), noch ein in das *οὕτως* willkührlich eingetragenes „Etwas der Art“ (deW. Bl.), sondern nur das Dämonenaustreiben (Myr.). Freilich war über die Art desselben grade in dieser Geschichte nichts näheres berichtet; aber der Evangelist, der doch die Volksmassen nicht in der Wohnung Jesu anwesend und also als Zeugen dieses speziellen Vorfalls denken kann, sieht ganz richtig, wie hiermit

nur im Allgemeinen über den Eindruck der Dämonenaustreibungen Jesu im Unterschiede von denen der jüdischen Exorcisten (Vgl. 12, 27) berichtet war, (v. 34) um nun hinzuzufügen, in welcher Weise die Pharisäer diesen Eindruck zu paralysiren suchten. Sie sagten nemlich: In Kraft (Vgl. Mrc. 3, 22) des Obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus. Damit ist aber der Gesichtspunkt dieses Theiles bereits überschritten, und der Schluſs desselben weist in den folgenden hinüber, wo der Gegensatz, dem Jesus in seiner Wirksamkeit begegnete, zur Darstellung kommen soll.

Offenbar haben wir hier dieselbe Geschichte, die in der apost. Quelle die Einleitung zur Vertheidigungsrede wider das Teufelsbündniſs bildete (Luc. 11, 14. 15 = Mtth. 12, 22—24, Vgl. Jhrb. 1864, S. 79). Der Eingang wird nach 9, 32, vgl. mit 12, 22, ähnlich wie 9, 2 gelautet haben, da Luc. 11, 14 durchaus die lucanische Sprachfarbe trägt (Vgl. zu dem *ἦν ἐκβάλλων* 4, 20. 31. 44 u. a. St. und das echt lucan. *καὶ αὐτό*). Dagegen hat Luc. im Folgenden noch das hebraistische וַיְהִי der Quelle (Vgl. zu 7, 28) erhalten und nur das schon antizipirte *ἐκβληθέντος* durch *ἐξελθόντος* ersetzt. Auch der Ausruf der Verwunderung, den Luc. weglässt, wird echt sein, da ihn Mtth. 12, 23 durch einen andern ersetzt und Mrc. 2, 12 eine Reminiscenz daran erhalten scheint (Vgl. zu *θαυμάζειν* 8, 10. 27, zu *φαίνεσθαι* 6, 5. 16. 18, zu *οὕτως* 3, 15. 5, 12. 19. 47, zu *ἐν τῷ Ἰσραήλ* 8, 10 in ders. Quelle). Nach der Uebereinstimmung mit Mtth. 12, 14 werden schon in der Quelle die Pharisäer genannt gewesen sein, da das *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν* bei Luc. durch den von ihm gebildeten Gegensatz in v. 16 veranlasst ist (Vgl. zu dem *ἔλεγον* 9, 23). Das durch Mrc. 3, 22. Mtth. 12, 24 bezeugte *Βεεζεβούλ* ist hier weggelassen, weil der Evangelist darauf erst 10, 25 kommt.

Zweiter Theil.

9, 35 — 14, 12.

Wenn Marcus im zweiten Theile die Opposition, die Jesu Seitens der herrschenden Richtungen im Volke entgegentrat, darstellt und im dritten zeigt, wie auch im Volke selbst sich eine Scheidung vollzog und bald seiner Lehr- wie seiner Wunderthätigkeit gegenüber sich die Unempfänglichkeit der grofsen Masse zeigte, so hat unser Evangelist, beides zusammenfassend, in gröfseren Zügen ein Bild der Feindschaft und Unempfänglichkeit, die Jesus im Volke und bei seinen Führern fand, in seinem zweiten Theile gegeben. Das Eröffnungsstück desselben, das uns gleichsam sein Programm enthüllt, bildet die Aussendungsrede, wie er sie aufgefasst und umgebildet hat. [1])

1. 9, 35 — 10, 42. Die Aussendungsrede.

a) Die Einleitung.

9, 35 — 10, 5.

V. 35: *Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* v. 36: *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.*

---

1) Wie der Evangelist darauf kam, grade sie an die Spitze dieses Theils zu stellen, obwohl sie erst durch seine Umbildung, wenn auch dieselbe in ihrer Urgestalt Anknüpfungspunkte fand, zur Einleitung desselben qualificirt wurde, erklärt sich am einfachsten daraus, dafs sie den Abschlufs des zweitheiligen Marcusabschnitts (2, 1 — 6, 13) bildet, den er hier in freier Weise reproducirt hat. Denn obwohl er immer noch auch für diesen Theil einen grofsen Theil seines Materials aus der apostolischen Quelle entlehnt, so lässt er sich jetzt doch viel bestimmter als im ersten Theil, wo der entsprechende Abschnitt des Mrc. nur den allgemeinen Grundgedanken hergab, das Marcusevgl. und seine Anordnung mafsgebend sein. Von einer Absicht, der Aussendungsrede eine andre Zeitstellung zu geben, kann gar nicht die Rede sein, da er ja hervorragende Ereignisse, die bei Mrc. vorhergehen (Vgl. Mrc. 5) bereits gebracht hat und ähnlich wie bei der Bergrede durch die Einleitung in 9, 35. 36 ausdrücklich auf jede Zeitbestimmung verzichtet, vielmehr ganz allgemein andeutet, wie der immer wachsende Volkszudrang, den Jesu Lehr- und Heilthätigkeit heranzog, ihn veranlasste, sich Gehülfen für das so sich erweiternde Arbeitsfeld zu suchen (v. 37. 38).

v. 37: *τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι·* v. 38: *δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.*

(Luc. 10, 2: *ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς· ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.*

10, 1: *καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* v. 2: *τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ,* v. 3: *Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης, Ἰάκωβος ὁ του Ἁλφαίου καὶ Θαδδαῖος,* v. 4: *Σίμων ὁ Καναναῖος καὶ Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν.* v. 5: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων.*

V. 35: Rcpt. add. *εν τω λαω* nach 4, 23 (ℵL). — **v. 36:** Rcpt. (L) hat erleichternd *εκλελυμενοι*. Dagegen wage ich nicht, mit Ti. *ερριμμενοι* zu schreiben nach ℵBCL; denn 15, 30 hat auch B *ερριψαν* und der Wegfall eines Doppelcons. ist zu häufig (Vgl. ℵL 9, 20, DL 10, 15, CL 16, 2. 3). — **10, 2:** Rcpt. om. *και* (CDLΔ), weil die folgenden Paare sich unverbunden anreihen. — **v. 3:** Rcpt. liest *Ματθ.* (CLΔ), wie 9, 9. Die Lesart *Λεββαιος* (Ti. nach D) verliert allen Werth, da D auch bei Mrc. so liest (Vgl. Mrc., S. 121). Die Rcpt. (*Λεββαιος ο επικληθεις Θαδδαιος*: LΔ) ist eine Combin. der falschen mit der richtigen Lesart (ℵB). — **v. 4:** Rcpt. hat *κανανιτης* (ℵΔ). — Die Rcpt. *Ιουδ. Ισκαριωτης* ist theilweise Correctur nach Mrc., die C (*Ισκαριωθ*) und L (*ος και παρεδωκεν*) in verschiedner Weise voller erhalten haben.

(V. 35.) Um jeden Gedanken an eine zeitliche Folge der Ereignisse abzuschneiden, beginnt der Evangelist wieder mit einer ganz allgemeinen Schilderung, wie 4, 23. Die einzige Modification aber, mit der die dortige Ueberschrift wiederkehrt, ist sichtlich aus Mrc. 6, 6 entlehnt, wo die Jüngeraussendung ebenso ohne zeitlichen Zusammenhang mit dem Vorigen mitten in das Wanderleben Jesu hineinversetzt wird. Denn wenn es 4, 23 hieſs, daſs Jesus in ganz Galiläa umherzog (Bem. das intrans. *περιάγειν*), so heifst es hier, daſs er alle Städte (Bem. den steigernden Zusatz wegen 11, 20) und Flecken in der Runde durchwanderte (Bem. das trans. *περιάγειν*, wie bei Mrc.), und nun wird das einfache *διδάσκων* des Mrc. nach 4, 23 erweitert: lehrend in ihren Synagogen (Bem. das *αὐτῶν*, das ähnlich wie dort auf die Bewohner der durchwanderten Orte geht) und verkündigend das Evangelium vom Reich, und heilend jede Krankheit und jede Schwachheit. (v. 36.) Dies setzt aber voraus, daſs Jesus von Volksmassen umgeben war, die ihn hören wollten oder bei ihm Hülfe suchten, und so kann denn der Evangelist, wie 5, 1, fortfahren: Als er aber die Volkshaufen sah, jammerte es ihn ihretwegen, weil sie abgemüdet und hingestreckt waren, wie Schafe, wenn sie keinen Hirten haben. Auch hier schwebt ihm sichtlich Mrc. 6, 34 vor (Vgl. Mrc., S. 226. 27), nur daſs er das Bild von den hirtenlosen Schafen, das ihm durch 10, 6 sehr nahegelegt war (Vgl. schon 1 Reg. 22, 17), noch weiter ausführt. Dennoch darf man diese Grundlage des Bildes nicht verlassen und darum nicht an den geistigen Druck und die pharisäischen Satzungen (deW. Bl.) oder

an das Hin- und Hergezerrtwerden durch verschiedne Lehrer denken; denn nicht dafs sie schlechte (oder verschiedne) Hirten haben, wird ja hervorgehoben, sondern, dafs sie keinen (rechten) Hirten haben. Darum können die Ausdrücke nur gewählt sein im Hinblick auf Schafe, die ohne Leitung umherirren, nach Weide suchend, und endlich, durch langes Suchen abgequält (*σκύλλειν*, wie Mrc. 5, 35), sich übermüdet hinwerfen (*ῥίπτειν*, wie Mtth. 15, 30) und nicht mehr fort können. Nur darf man nicht sagen, das Bild sei im Anblick der leiblich abgemühten und niedergestreckten Schaaren, die ihm auf langen Wegen gefolgt waren, gewählt (Myr.), da weder erhellt, dafs Jesus selbst das Bild gebraucht hat, noch dafs die Wege, die Jesus mit seinen Jüngern machte, so lang und mühevoll waren, dafs die Volksmenge sie nicht aushalten konnte. In der Anwendung kann das Bild nur sagen wollen, dafs die Volksmenge elend verkommen müsste, wenn sie keinen Hirten fände, der sie auf die rechte Weide führte d. h. keinen Lehrer, der ihnen den rechten Weg zum Heile wies. (v. 37.) Unter diesem Eindruck von der Hilfsbedürftigkeit des Volks (*τότε*), das in seiner grofsen Masse nicht nur Einen, sondern viele Lehrer und Wegführer bedurfte, spricht Jesus zu seinen Jüngern: Die Ernte zwar ist grofs, der Arbeiter aber wenige. Der Spruch ist ganz parabolisch. Wie es wohl vorkommt, dafs für den Umfang der Erntearbeit die Zahl der Arbeiter nicht ausreicht, so ist es hier der Fall. Freilich waren hier bisher nicht eigentlich wenig Arbeiter, sondern überhaupt nur Einer, nemlich er selbst; aber das tert. comp. im Parabelspruch ist eben nur das Mifsverhältnifs zwischen der nothwendigen Arbeit und den vorhandenen Arbeitskräften. (v. 38.) Erst in der Anwendung wird die Arbeit, welche Jehova in seinem Volke auszuführen hat, indem er jedes Glied desselben zum Heile führen will, mit einem Nachklang des eben gebrauchten Bildes als eine Erntearbeit bezeichnet, ohne dafs auch hier eine allegorisirende Beziehung auf die Sammlung der Einzelnen ins Gottesreich indicirt ist. Dem die Arbeit gehört, der mufs auch die Arbeiter dazu dingen und aussenden. Wer aber, wie Jesus, die Dringlichkeit dieser Arbeit fühlt, der soll ihn bitten, dafs er es reichlich und schleunig thue (Bem. das colorirte *ἐκβάλλειν*): Darum bittet den Herrn der Ernte, dafs er Arbeiter aussende in seine Ernte. Obwohl die Jünger selbst von ihm im Auftrage Gottes als solche Mitarbeiter in Aussicht genommen sind, heifst er sie doch bitten, weil in dem Bewufstsein von der Gröfse des Bedürfnisses, dem abzuhelfen allein bei Gott steht, wie es sich in solchem Gebete ausspricht, sie am besten empfänglich werden für die Gotteswirkung, die sie zu ihrer Sendung tüchtig macht.

Da die Sprüche v. 37. 38 sich bis auf die nachdrückliche Voranstellung des *ἐργάτας* wörtlich Luc. 10, 2 wiederfinden (Bem. selbst das *ὅπως* und das der Quelle so characteristische Comp. von *βάλλειν*, vgl. 7, 4—6. 12, 35. 13, 52), so können dielben nur aus der apostol. Quelle stammen. Es ist daher weder anzunehmen, dafs sie zweimal gesprochen (Myr.), noch darüber zu streiten, ob sie bei Mtth. oder Luc. (Vgl. Bl.) an ursprünglicher Stelle stehen. Vielmehr erhellt schon hier, dafs die Aussendungsrede Luc. 10, 2—16 nichts

anders ist als die Aussendungsrede der apostol. Quelle (Vgl. Jhrb. 1864, S. 65 ff. Mrc., S. 205 ff.), deren Anfangsworte unser Evang. sehr geschickt zur Motivirung der Aussendung benutzt hat. Luc. dagegen, der die Aussendungsrede an die Zwölf bereits 9, 3—5 nach Mrc. gebracht hatte, hat die viel umfassendere Aussendungsrede, aus der in Wahrheit Marcus 6, 8—11 nur einzelne Sprüche excerpirt hatte und die er nun vollständig in seiner andern Quelle traf, für eine Rede an einen weiteren Jüngerkreis (10, 1) gehalten und so jene auffallende Doublette erzeugt. Dieser Gedanke war ihm aber durch den Eingangsspruch (v. 2) sehr nahe gelegt, sobald er, den parabolischen Character desselben verkennend, das ὀλίγοι direct auf eine bereits vorhandene Mehrzahl von Arbeitern bezog. Dann waren es ja offenbar die Zwölf, die Jesus bisher allein zu seinen Mitarbeitern gemacht hatte und denen er nun eine gröfsere Zahl von Arbeitern zugesellte.

(10, 1.) Indem nun unser Evangelist, der auch sonst bei den μαθηταί immer speziell an die zur bleibenden Gemeinschaft Jesu berufenen denkt (Vgl. zu 5, 1), nach Mrc. 6, 7 erzählt, dafs Jesus seine zwölf Jünger zu sich rief, identificirt er ausdrücklich die bei Mrc. genannten Zwölf mit den 9, 37 erwähnten μαθηταί, obwohl er die Thatsache ihrer Erwählung (Mrc. 3, 13. 14) gar nicht erzählt hat und obwohl Jesus die Jünger, zu denen er eben geredet, nicht erst zu sich zu rufen braucht (Vgl. Mrc., S. 206), wenn er nicht etwa voraussetzt, dafs sie inzwischen zu dem von ihnen verlangten Gebet sich entfernt haben. Und als er sie zu sich gerufen, gab er ihnen Vollmacht über unreine Geister, so dafs sie dieselben austrieben, wie er bisher allein gethan (8, 16), und zu heilen jede Krankheit und jede Schwachheit, wie es bisher seine spezifische Berufsarbeit gewesen war (4, 23. 9, 35).[1] (v. 2.) Ehe er aber die Rede bringt, mit der Jesus diese Vollmachtsertheilung begleitete, mufs er nun aus Mrc. 3, 16—19 die Namen der erwählten Zwölf, die er schon hier mit ihrem späteren Amtsnamen (Vgl. Mrc. 6, 30) als ἀπόστολοι bezeichnet, nennen, und er zählt sie paarweise auf, weil sie nach Mrc. 6, 7 paarweise ausgesandt wurden (Vgl. Mrc., S. 121). Der v. 1 erwähnten zwölf Apostel Namen aber sind folgende (Bem. den nachdrücklich vorangestellten Gen.). Dafs hier nochmals, genau wie 4, 18, Simon als der bezeichnet wird, der den Beinamen Petrus führte, kann seinen Grund nur darin haben, dafs in dem Apostelverzeichnifs bei Mrc., das ihm hier vorliegt, er die Beilegung dieses Namens erwähnt fand. Das πρῶτος kann nicht

1) Die Unebenheit des Ausdrucks, wonach der dem ἐκβάλλειν scheinbar parallele Inf. doch nicht, wie jener, von ὥστε abhängen kann, erklärt sich wohl am einfachsten daraus, dafs dem Evangelisten hier unwillkührlich der Ausdruck seiner beiden Quellen zusammenfliefst. Denn nach Luc. 9, 1. 2 mufs in der apostol. Quelle bereits die Ausrüstung der Jünger zur Dämonenaustreibung und zur Krankenheilung und zwar vor der Aussendung selbst berichtet gewesen sein (Vgl. Mrc., S. 206). Geschah dies so, dafs beide Inff. von ἔδωκεν (im Sinne von Mtth. 13, 11) abhingen, so hat Mrc. den ersten durch das ihm so geläufige ἐξουσίαν c. gen. erläutert und indem unser Evangelist dies mit dem ohnehin dem Mrc. eigenthümlichen πνευμ. ἀκαθ. (Vgl. Einl. S. 17. Anm. 1) aufnahm, ist bei ihm die Verschränkung beider Constructionen entstanden. Jedenfalls aber stand in der Quelle noch das blofse τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, das dort, sowohl im weiteren, wie im engeren Sinne gebraucht wird (Vgl. 5, 1 mit 8, 23), da sich nur so erklärt, wie Luc. die Rede an sie auf einen weiteren Jüngerkreis beziehen konnte (10, 1).

zeitlich genommen werden, da ja Andreas mit Petrus gleichzeitig berufen war (4, 18—20), unmöglich aber auch als Prädikat gefasst werden (Myr.: Erster ist Simon), da ja sofort mit ihm sein Bruder Andreas verbunden wird, der bei Mrc., wo die drei Vertrauten Jesu voranstehen, erst als vierter folgt; es kann nur besagen, dafs unter den Aposteln Petrus als erster oder zuerst genannt werden mufs, was schon hier auf seine unserm Evangelisten besonders wichtige (Vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 34) hervorragende Stellung im Apostelkreise hinweist. Eine Erinnerung an die gleichzeitige Berufung der beiden Brüderpaare (Vgl. 4, 21) zeigt sich noch darin, dafs im Unterschiede von den folgenden Apostelpaaren die beiden ersten durch *καί* verbunden werden, obwohl die Verwandtschaft der beiden Zebedäiden nach Mrc. 3, 17 noch einmal ausführlich exponirt wird (Bem. nur das *αὐτοῦ* statt des *τοῦ Ἰακ.*, wie 4, 21). (v. 3. 4.) Es folgen dann, wie bei Mrc., aber wieder zu zwei Paaren verbunden, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, nur dafs dieser, der mit Bezug auf 9, 9 als *ὁ τελώνης* bezeichnet wird, des Wohlklangs wegen an den Schlufs gestellt erscheint. Ebenso wird nun Jacobus, der Sohn des Alphäus, mit dem bei Mrc. folgenden Thaddäus und der Cananäer Simon mit Judas aus Carioth (Bem. das gräcisirte *Ἰσκαριώτης*) verbunden, der schliefslich wie dort im Vorblick auf seine verrätherische That characterisirt wird. (v. 5.) Nach dieser Einschaltung mufs nun der Evangelist die Einleitung der Quelle wieder aufnehmen: Diese Zwölf sandte Jesus aus, nachdem er sie beauftragt, wie folgt (Bem. das dem *παραγγείλας* aus Mrc. 6, 8 untergeordnete *λέγων*, wie 3, 2).

b) Die Aufträge.

Matth. 10, 5—16.

V. 5: — — *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε·* v. 6: *πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* v. 7: *πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες* [*ὅτι*] *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* v. 8: *ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.* v. 9: *μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν,* v. 10: *μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.* v. 11: *εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην*

Luc. 10, 3—12.

v. 3: *ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων.* v. 4: *μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα·* [*καὶ*] *μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε.* v. 5: *εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ.* v. 6: *καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰδὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει.* v. 7: *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἔσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν.* v. 8: *καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ*

εἰσέλθητε, ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν· κἀκεῖ μείνατε ἕως ἂν ἐξέλθητε. v. 12: εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν. v. 13: καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. v. 14: καὶ ὃς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν, ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε τὸν κονιορτὸν [ἐκ] τῶν ποδῶν ὑμῶν. v. 15: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ. v. 16: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί.

δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, v. 9: καὶ θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς, καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. v. 10: εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἴπατε· v. 11: καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. v. 12: λέγω [δὲ] ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

(v. 13 — 15 = Mtth. 11, 21 — 23).

(v. 16 = Mtth. 10, 40 — 42).

V. 7: B om. *οτι*, wie 19, 9 mit DZ, 19, 24 mit DΔ. Vgl. zu 9, 18. — **v. 8:** Das *νεκρους εγειρετε* ist wohl per hom. ausgefallen (L) und von Δ am Schlusse, von min. (Rcpt.) vor *δαιμονια* falsch restituirt. — **v. 10:** Das *ραβδους* (CLΔ) ist den vorhergehenden Plurr. conformirt. — Rcpt. (DΔ) add. *εστιν*. Vgl. zu 7, 9. — **v. 12:** Bem. den Zusatz aus Luc. 10, 5 in ℵDL. — **v. 13:** Zu der Rcpt. *ελθετω* (BΔ) vgl. 6, 10. — Das *εφ υμας* (ℵB) ist zwar nicht aus Luc. (Ti.), aber dem *επ αυτην* oder der Praep. des Verb. comp. conformirt. — **v. 14:** Zu *ος εαν* (CΔ Rcpt.) vgl. 7, 12. — Rcpt. (CLΔ) om. *εξω*, dagegen ist das *εx* (Ti. nach ℵC it. vg.) sehr zweifelhaft, da seine Zusetzung sehr nahe lag (Vgl. Luc. 9, 5). — **v. 16:** Das *εις μεσον* (B) ist sehr beachtenswerth, da *εν μεσω* nach Luc. conformirt sein wird, wo nur D *μεσον* hat.

(V. 5. 6.) Jesus beginnt damit, den Jüngern das Gebiet ihrer Wirksamkeit abzugrenzen. Wie schon ihre bedeutsame Zwölfzahl (Vgl. 19, 28) zeigt, sind sie für das Zwölfstämmevolk bestimmt und sollen daher nicht über die Grenzen Israels ihre Wirksamkeit ausdehnen. Es ist gar kein Grund, das *ἐθνῶν* der gewöhnlichen Bedeutung des Genit. entgegen, die er auch im parallelen Ausdruck hat, von einem Wege zu den Heiden zu nehmen (Vgl. noch Myr.); eine Heidenstrafse ist doch einfach eine Strafse im Heidenlande, wie eine Samariterstadt eine Stadt in der Landschaft Samaria. Auch Jesus achtet also die Samariter als halbe Heiden und heifst seine Jünger nicht zu ihnen gehen, weil sie berufen sind, dem erwählten und heilsgeschichtlich vorbereiteten Volke die ohnehin ihm allein völlig verständliche Heilsbotschaft (v. 7) zu bringen. [1]) Gehet aber vielmehr hin zu den verlorenen

1) In der Quelle hat diese Einschränkung durchaus nichts Auffallendes, da es sich ja um die Theilnahme der Zwölf an der irdischen Wirksamkeit Jesu handelte, die dieser selbst prinzipiell auf Israel beschränkte (15, 24). Zu *ἀπερχ. εις* vgl. 5, 30. Aber auch unser Evangelist, der, wie wir sehen werden, die Rede auf die Apostelmission überhaupt bezieht, fand grade darin, dafs Jesus die Zwölf zuerst ausschliefslich für die Mission unter Israel bestimmte und sie erst, als die Verstockung und Verwerfung Israels entschieden war, zu den Heiden

Schafen vom Hause Israel. Das בֵּית יִשְׂרָאֵל (Vgl. Lev. 10, 6) ist die gesammte Volksgemeinschaft, die durch Blutsgemeinschaft zu einer grofsen Familie durch alle Generationen hin verbunden ist. Die gegenwärtige Generation derselben gleicht verlorenen Schafen (Vgl. Jerem. 50, 6), die, vom rechten Wege abgekommen, ohne Weide zu finden, elend umkommen müssen (Vgl. 9, 36), wenn nicht die Jünger zu ihnen gehen, um ihnen mittelst der Heilsbotschaft, die sie im Auftrage Jesu bringen, den rechten Weg zu weisen, der auf grüne Weide und somit zum Heile führt. (v. 7.) Hingehend nemlich sollen sie verkündigen sprechend: Genaht hat sich das Himmelreich (Vgl. 3, 2. 4, 17). Das in unserm Evang. so seltene ὅτι rec. Vgl. 9, 18) führt hier, ganz wie ein Anführungszeichen, die in den Context seiner eigenen Rede eingeschalteten Worte ein, die Jesus seinen Jüngern in den Mund legt. Natürlich enthalten sie nur ganz allgemein das Thema ihrer Heilsbotschaft, welche verkündete, dafs mit dem Auftreten Jesu die Vollendung der Theokratie unmittelbar nahe gerückt sei, weshalb auch Mrc. danach mit Recht das Thema der Anfangspredigt Jesu selbst formulirte (1, 15. Vgl. Mrc., S. 53. 54). (v. 8.) Wie Jesus neben seiner Verkündigung aber beständig für die Linderung des leiblichen Krankheitselends im Volke thätig war (4, 23. 9, 35), so sollen auch sie thun: Schwache heilet, Todte erwecket, Aussätzige reinigt, Dämonen treibet aus. Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet. Dies kann sich nach v. 1 nur auf die Vollmacht zu solchen Heilwirkungen beziehen, die sie unentgeldlich ausüben sollen; der Gedanke an die Lehre (Bl.) liegt um so mehr fern, als die Verkündigung der Heilsbotschaft durchaus nicht unter den Gesichtspunkt einer bezahlbaren Lehrthätigkeit gestellt ist. (v. 9. 10.) Wenn Jesus nun fortfährt, sie sollen sich nicht Gold, auch nicht Silber, auch nicht Erz in ihre Gürtel erwerben, so wird das zwar gewöhnlich nach den Parallelen darauf bezogen, dafs sie sich nicht mit Geld zur Reise versorgen sollen; aber dem widerstrebt durchaus die Wortbedeutung des κτᾶσθαι, wie der Zusammenhang mit dem Vorigen, der zweifellos auf Gelderwerb führt, wie sie ihn machen würden, wenn sie ihre Heilthätigkeit sich bezahlen liefsen. Dem widerspricht auch das Folgende nicht; denn wenn sie auch nicht Geld nahmen, so konnten sie sich doch mit einer (natürlich mit Mundvorrath gefüllten) Reisetasche zum Wandern versehen, oder sich ein Unterkleid schenken lassen, so dafs sie nun, wie man es zur gröfseren Behaglichkeit auf Reisen liebte, zwei trugen, oder feste Schuhe statt der leichten Sandalen (Vgl. zu Mrc. 6, 9), oder endlich wenigstens einen Reisestab. Dafs dies Alles bei unserm Evangelisten nicht als überflüssige Reisezurüstung verboten war, sondern als solches, das sie nicht durch ihre Heilthätigkeit zu verdienen suchen sollten, zeigt deutlich der Begründungssatz. Denn dafs der Arbeiter (Vgl. 9, 37. 38) seiner Nahrung (Vgl. 6, 25) werth ist, hat doch mit der Beschaffung gröfserer oder geringerer Bequemlichkeit für die Reise gar

sandte (28, 19), den Grundgedanken seines Evangeliums ausgedrückt, dafs das zunächst für Israel bestimmte und ihm gebrachte Heil durch seine Schuld von ihm genommen und den Heiden gegeben sei (Vgl. 8, 11. 12).

nichts zu thun, sondern kann nur begründen, dafs man nicht aus Sorge für seine Bedürfnisse sich Bezahlung für die Heilthätigkeit in irgend einer Form geben lassen soll.

Weshalb Luc. die Weisung, nicht zu den Heiden und Samaritern zu gehen, fortliefs, ist klar genug. Man braucht nicht einmal darauf zu recurriren, dafs dem Pauliner dies Wort, das gegen die Heidenmission gedeutet werden konnte, mifsverständlich erschien; denn in dem Zeitpunkte, in welchen er die Rede versetzt, hat Jesus eben selbst Boten in eine Stadt der Samariter geschickt (9, 52), und da er die Jünger nach 10, 1 überhaupt nur vor sich hersendet in die Ortschaften, die er selbst besuchen will, so war ja jedem sein Reiseziel gegeben und keine Anweisung am Orte, welche voraussetzt, dafs sie selbst innerhalb gewisser Grenzen sich Weg und Ziel zu wählen hätten. Uebrigens scheint das ὑπάγετε Luc. 10, 3 noch der Rest von Mtth. 10, 6 zu sein, da Luc. das ὑπάγειν sonst eher vermeidet (Vgl. Luc. 8, 42 und dazu Mrc., S. 185) und Mtth. es leicht durch das ihm so geläufige πορεύεσθε (2, 8. 9. 20) ersetzen konnte. Im Uebrigen aber werden wir gewifs bei Luc. 10 den ursprünglichen Text der Aussendungsrede im Wesentlichen erhalten finden. Schon das ist gewifs ursprünglich, dafs dort, was sie thun und reden sollen, erst da zur Sprache kommt, wo ihr Verhalten an den gastlichen Orten (v. 8. 9) in den Gegensatz gestellt wird zu dem, was sie an den ungastlichen thun sollen (v. 10. 11), während es dem reflectirenden Bearbeiter sehr nahe lag, den eigentlichen Auftrag an die Jünger an die Spitze zu stellen. Ebenso ist bei Matth. nach 4, 23. 9, 35 die Verkündigung der Heilsbotschaft vorangestellt, während offenbar absichtlich Luc. 10, 9 die Heilthaten voranstehen, weil sie dadurch den Leuten ihre Gastlichkeit lohnen und durch solche thatsächliche Darstellung des Anbruchs der Heilszeit die Verkündigung derselben vorbereiten sollen (Bem. auch in der Einführung Mtth. 10, 7 die Wiederaufnahme des πορεύεσθε aus v. 6, das der Quelle für die einfache Verkündigung ganz fremde κηρύσσειν aus Mrc. 6, 12 und das ihr ebenfalls fremde ὅτι recit.). Offenbar ist auch Mtth. 10, 8 eine Erweiterung des ursprünglichen θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς (Luc. 10, 9) oder ἀσθενοῦντας (Vgl. Mtth. 25, 36. 39. 43. 44 in ders. Quelle); denn abgesehen von der augenfälligen Unwahrscheinlichkeit, dafs Jesus das Todtenerwecken zu der ordentlichen Thätigkeit seiner Jünger gerechnet haben sollte, erklärt sich die etwas seltsame Ordnung in der Spezialisirung ihrer Wunderthätigkeit einfach aus einem Blick auf Mtth. 8 u. 9. War dort der Höhepunkt der Wunderthätigkeit Jesu die Todtenerweckung (9, 18—26), so müssen vor Allem darin die Apostel ihrem Herrn gleichgestellt werden, ebenso aber in allen einzelnen Wunderthaten, durch welche dieselbe dort illustrirt, von der ersten (8, 3) bis zur letzten (9, 33), die wegen 10, 1 ohnehin nicht fehlen konnte. Schon in dieser Erweiterung aber blickt der Evangelist offenbar auf die spätere Berufsthätigkeit der Apostel hinaus, aus der erst dergleichen Wunder, wie Todtenerweckungen, von ihnen berichtet wurden. Von ihr aus bahnt er sich dann mit dem δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε [1]) den Rückweg zu Luc. 10, 4,

1) Mag diesen Worten immerhin ein traditioneller Ausspruch Jesu zu Grunde liegen, so kann ich ihn jetzt doch nicht mehr (wie Jhrb. 1864, S. 67 nach Hltzm.) hier für ursprünglich halten, da er im Context von Luc. 10 nirgends eine Stelle findet. Zwar könnte es scheinen, als ob der Gedanke, dafs sie keinen Lohn fordern sollen, Luc. 10, 8 nur nach 1 Cor. 10, 27 (dessen wesentlichstes Moment, das πᾶν, aber hier fehlt, was die Tendenzkritik ganz

welchen Spruch er nach Mrc. 6, 8. 9 erweitert und nun freilich so nehmen mufs, dafs sie die in ihm aufgezählten Dinge sich nicht als Lohn für ihre Heilthätigkeit erwerben sollen. Dafs nemlich Luc. 10, 4 die ursprüngliche Form der Anordnung Jesu über die Reiseausrüstung der Jünger erhalten, zeigt die Rückweisung darauf in einem Spruch derselben Quelle, der, Luc. 22, 35 noch an die Zwölf gerichtet, aufserdem beweist, dafs in ihr die von Luc. an die Siebzig addressirte Aussendungsrede den Zwölfen galt (Vgl. Jhrb. 1864, S. 66). Zu dem *βαστάζειν* und *ὑποδήματα* vgl. Mtth. 3, 11 in derselben Quelle. Die Abweichungen unsers Evangelisten von der Quelle sind aber sichtlich durch die schildernde Ausführung des Reiseaufzugs der Jünger veranlafst, welche Mrc. auf Grund derselben gegeben (Vgl. Mrc., S. 206). Er beginnt noch, wie die Quelle, mit dem Verbot des Geldes, das er, wie Mrc., direct (statt durch *βαλλάντιον*) bezeichnet und dem er mit ihm seinen Platz im Gürtel anweist (Bem. nur die ausdrückliche Aufzählung aller Geldsorten statt der geringsten und den der Mehrzahl der Jünger entsprechenden Plural *ζώνας ὑμῶν*), neben dem *πήραν* schien ihm das *ἄρτον* des Mrc. überflüssig, doch fügt er aus ihm das *εἰς ὁδόν* hinzu, das nun offenbar in anderm Sinne als v. 5 steht, schickt dem *ὑποδήματα* der Quelle die *δύο χιτῶνας* aus Mrc. vorauf und kann bei der neuen Wendung, die er dem Gedanken durch sein *μὴ κτήσησθε* gegeben und auf die Mrc., S. 207 noch nicht reflectirt ist, den Reisestab aus Mrc. 6, 8 nur wie alles andre verbieten. Offenbar war für diese Wendung mafsgebend, dafs er der in seinen beiden Quellen erwähnten Reiseausrüstung keine rechte Bedeutung mehr abzugewinnen wusste und so durch die in seinem Context nahe gelegte Beziehung auf die Lohnsucht in die Aufzählung dieser Stücke einen Gedanken hineinlegte, der ihr offenbar ursprünglich ganz fremd war. Ebenso klar aber ist, dafs der aus Luc. 10, 7 antizipirte Begründungssatz, der dort in seiner nach Mrc. modificirten Fassung keinen Raum mehr fand, hier unmöglich ursprünglich sein kann, sofern er dort sehr natürlich begründet, weshalb sie sich von denen, bei denen sie einkehren, ihre Nahrung reichen lassen dürfen, während er hier den vermittelnden Gedanken voraussetzt, dafs die Nahrung, deren der Arbeiter werth ist, ihm schon auf anderm Wege zu Theil werden wird. Sonst ist die Fassung des Satzes bei Mtth. gewifs ursprünglich, da die bei Luc. sichtlich durch 1 Tim. 5, 18 beeinflusst ist.

(V. 11.) Die Rede wendet sich jetzt zu näheren Vorschriften in Betreff der Ausrichtung ihrer Mission. Wie Jesus durch alle Städte und Flecken zog (9, 35), so werden auch sie es thun, und, wenn sie nun in einen Ort kommen, sollen sie zunächst forschen, wer in ihm würdig sei, scil. dafs sie unter sein Dach eingehen (8, 8). Von der Empfänglichkeit für das Evangelium (Bl.) kann noch nicht die Rede sein, da diese nach v. 13 trotz solchen Nachforschens zweifelhaft bleibt und durch Nachfragen (*ἐξετάζειν*, wie 2, 8) ohnehin nicht ermittelt werden kann, sondern nur davon, dafs sie, die Behufs längerer Wirksamkeit an einem Ort die Gastlichkeit desselben beanspruchen müssen, sich hüten sollen, nicht durch

zu übersehen scheint) in den positiven umgesetzt ist, dafs sie sich begnügen sollen mit dem, was man ihnen vorsetzt; aber vor dem *θεραπεύετε* v. 9 verliert der Gedanke doch seine eigentliche Pointe und nach ihm ist in dem geschlossenen Redegefüge kein Platz dafür. Es wird also der Schluſs von Luc. 10, 8, wenn auch die Ursprünglichkeit des Ausdrucks immerhin zweifelhaft bleiben mag, nur besagen sollen, daſs sie, wo man ihnen Gastlichkeit entgegenbringt, dieselbe annehmen sollen, um dort ihre Wirksamkeit zu beginnen (v. 9).

den üblen Ruf ihres Gastfreundes die Sache ihres Berufes zu compromittiren. Haben sie aber sorgfältig ihr Standquartier gewählt, dann sollen sie auch daselbst bleiben, bis sie den Ort verlassen. Ein Quartierwechsel, dem doch nur die Absicht zu Grunde liegen könnte, es anderswo besser und reichlicher zu finden, würde den Gastfreund verletzen und der pflichtmäfsigen Selbstlosigkeit ihrer Wirksamkeit nicht weniger entgegen sein, wie das v. 8 — 10 untersagte Lohnfordern. (v. 12.) Wenn sie aber in das Haus eingehen, das sie auf Grund ihres Nachforschens als würdig befunden, so sollen sie es grüfsen (nämlich mit dem üblichen Friedensgrufs), der also auch hier (wie 5, 47) nicht als bloſse Höflichkeitsform betrachtet wird, sondern als Segenswunsch, ja im Zusammenhang mit ihrem spezifischen Berufe (v. 7) offenbar als Anbietung des von ihnen verkündeten Heiles. Darum will die Vorschrift nicht nur, dafs sie das Haus als befreundetes behandeln und so Vertrauen durch Vertrauen erwecken (Bl.), sondern dafs sie ihre Mission als Heilsanerbietung auffassen und vonvornherein characterisiren sollen. An das erste beste Haus zu denken (deW.) veranlafst nur die Reflexion auf die Parallele in Luc. 10, 5 und darauf, dafs die Würdigkeit des Hauses nachher doch wieder zweifelhaft erscheint; aber der auf v. 11 zurückweisende Artikel verbietet es durchaus. (v. 13.) Vielmehr kann deshalb die Würdigkeit, von der im Folgenden die Rede, nur eine andre, als die nach v. 11 erforschte sein, mit der sie noch Myr. identificirt, nemlich, wie der verschiedene Erfolg des Friedensgrufses zeigt, die Würdigkeit für den Empfang desselben. Zeigt doch schon der Ausdruck, dafs dort von dem Hausherrn die Rede ist, dessen Unwürdigkeit das ganze Haus in üblen Ruf bringt, hier von der ganzen Familie, deren Glieder sämmtlich das dargebotene Heil empfangen sollen. Wenn nun das Haus solchen Heiles (εἰρήνη = שָׁלוֹם) würdig ist, so soll euer Heil (d. h. das von Euch in Eurem Grufse angewünschte und angebotene) auf dasselbe herabkommen (Vgl. 3, 16); wenn es aber nicht würdig ist, so soll Euer Heil zu Euch zurückkehren. Damit ist gewifs nicht gemeint, es werde so gut sein, als hätten sie den Segenswunsch nicht ausgesprochen (deW. Myr.), was sich — soweit es wahr — theils von selbst versteht, theils wenig beruhigend für die Jünger wäre, die eben an dieser scheinbaren Erfolglosigkeit ihres Wirkens Anstofs nehmen mufsten. Die angeblichen Parallelen Jes. 45, 23. 55, 11 sind völlig anders, da dort von dem Zurücknehmen eines Verheifsungsworts die Rede, und, wo es sich um Erfolglosigkeit handelt, das entscheidende יָרִיק dabeisteht. Hier aber heifst es, dafs das Heil, das sie Andern bringen wollten, zu ihnen zurückkehrt und ihren Heilsbesitz mehrt, was doch nur der Ausdruck dafür sein kann, dafs ihre Wirksamkeit, wenn sie wegen der Unwürdigkeit der Andern diesen nicht zum Segen werden kann, doch für sie selbst ein Segen ist und so niemals ganz erfolglos bleibt. (v. 14.) Für die Unempfänglichen aber verwandelt sich der Segen in Fluch. Denn wer irgend nicht aufgenommen haben wird Euch, auch nicht gehört haben Eure Worte, herausgehend aufserhalb jenes Hauses oder jener Stadt, schüttelt ab den Staub Eurer Füsse. Mit grofsem Nachdruck tritt der den Nom. abs. umschreibende Relativsatz

anakoluthisch voran, und aus dem Folgenden erhellt, dafs bei dem personificirenden ὅς an ein Haus (wie v. 13) oder an eine ganze Stadt gedacht ist, die sich dadurch als unwürdig beweisen, dafs man sie nicht (als Boten Gottes und seines Gesandten vgl. v. 40) aufnimmt, auch nicht einmal ihre Worte anhören will, und so ihre Unempfänglichkeit für ihre Heilsverkündigung constatiren. Solchen sollen sie ihrerseits einfach den Rücken wenden und durch eine symbolische Handlung bezeugen, dafs sie auch nicht das Geringste mit ihnen gemein haben wollen (Vgl. Mrc., S. 208); denn daraus, dafs die Rabbinen den Staub des Heidenlandes für verunreinigend achten, folgt doch keineswegs, dafs sie durch diese Geberde das unempfängliche Haus für unrein erklären (Keim II, S. 329. Anm.). (v. 15.) Jesus aber versichert feierlich, dafs es dem Landstrich, in dem Sodom und Gomorrha lagen, erträglicher ergehen wird am Gerichtstage als jener Stadt. Selbst die, welche als hervorragende Exempel göttlicher Strafgerechtigkeit besonders grofse Sünder gewesen sein müssen, erscheinen immer noch weniger schuldbar, als die, welche das mit der Verkündigung vom Gottesreich dargebotene Heil verwerfen. Uebrigens wird hier keineswegs die Auferstehung der Gottlosen vorausgesetzt (Myr.), sondern nur, dafs auch die in den Gottesgerichten der Vergangenheit Umgekommenen, deren Seelen sich in dem provisorischen Strafort des Hades befinden, immer noch ihr definitives Urtheil zu erwarten haben am messianischen Gerichtstage.

Bei Lucas beginnen diese Vorschriften gewifs ursprünglich mit der schon durch die Schwierigkeit ihres Verständnisses geschützten Ermahnung, dafs sie ihren Gruſs nicht unterwegs anbringen sollen (10, 4), welche natürlich nicht blofs eine Mahnung zur Eile enthält oder gar eine Warnung vor Gunstsuchen, sondern ihre Erklärung durch den Gegensatz empfängt. Sie sollen ihre Mission nicht unterwegs treiben, sondern in den Häusern. Grade dazu war ja die Jüngermission bestimmt, dafs sie die Heilsbotschaft auch dorthin tragen sollte, wo Jesus nicht hin konnte. Er konnte seine das ganze Volk umfassende Wirksamkeit nur denen widmen, die zu ihm kamen; aber die Jünger konnten durch ihre Hausmission das Verlangen wecken, zu Jesu zu kommen. Von ihr hiefs es nun in der Quelle weiter: sie sollten in das erste beste Haus hineingehen und ihm zuerst mit dem Friedensgruſs (der die Heilsanbietung in sich trug) entgegenkommen. Wäre dann im Hause ein Friedenskind d. h. irgend einer, der für das Heil empfänglich und so zur Theilnahme daran bestimmt sei, so werde ihr Friede auf ihm ruhen bleiben; wo nicht, so werde er auf sie zurückkehren. Im Hause selbst aber sollten sie bleiben, seine Gastlichkeit in Anspruch nehmend, da der Arbeiter seiner Nahrung werth sei, und nicht von einem Hause zum andren gehen (Luc. 10, 5 — 7). Sie konnten ja nicht wissen, ob nicht die Anfangs fehlende Empfänglichkeit sich bei längerem Wirken einstellte, wenn nur die Voraussetzung dafür in der Gewährung der Gastfreundschaft gegeben war. Auch hier sind die Abweichungen bei Mtth. sichtlich durch Mrc. bedingt. Wie dieser aus der ganzen Anweisung nur die Ermahnung zum Bleiben excerpirt hat, so hat Mtth. diese, die sich übrigens auch in der Quelle an den von ihm v. 10 antizipirten Spruch anschlofs, als die Hauptsache vorangestellt und zwar wesentlich im Ausdruck des Mrc., der es bedingte, dafs das negative Correlat des μένετε (μὴ μεταβαίνετε etc.) wegfiel,

obwohl es erst das rechte Verständnifs desselben sichert, und dafs zur Erklärung des ἕως ἂν ἐξέλθητε am Schlusse von v. 11 das εἰς οἰκίαν im Eingange nach 9, 35 in πόλιν ἢ κώμην verwandelt wurde. Damit aber war nicht nur der Gegensatz der Haus- und Reisemission weggefallen, sondern auch der dem Sinne der Quelle widersprechende Gedanke nahegelegt, dafs sie das Haus, in dem sie die ganze Zeit bleiben sollen, nun auch mit rechter Vorsicht auswählen müssen (Bem. das nur noch 2, 8 von der Hand des Evangelisten vorkommende ἐξετάζειν). Indem Mtth. nun v. 12 zu Luc. 10, 5 fortgeht, klingt noch das ἀσπάσασθε aus 10, 4 nach, das dort erst durch den Gegensatz in v. 5 sein volles Verständnifs empfängt, und indem er v. 13 das ἄξιος aus v. 11 wiederholt, erhält dasselbe aus dem Context einen andern Sinn und erzeugt eine Unklarheit, welche die Ausleger vielfach irregeleitet hat. So dürfte auch Luc. 10, 5—7 der Text im Wesentlichen ursprünglich erhalten sein, da er aufser dem αὐτῇ v. 7 nichts eigenthümlich lucanisches zeigt (Bem. das echt hebr. שָׁלוֹם und בֶּן־שָׁלוֹם, zu dem εἰ δὲ μήγε vgl. Mtth. 6, 1, zu dem μεταβαίνειν 8, 34 in derselben Quelle. Sonst kommt letzteres nur noch Act. 18, 7, ἀνακάμπτειν nur Act. 18, 21 mit πρός, ἐπαναπαύεσθαι bei Lucas gar nicht mehr vor). Auch im Folgenden ist der Gedankengang der Quelle überaus durchsichtig. Da das Vorige voraussetzt, dafs die Jünger gastlich aufgenommen werden, heifst es Luc. 10, 8. 9, dafs sie überall ihre Wirksamkeit, die nun erst näher beschrieben wird (s. S. 263), nur da beginnen sollen, wo man sie gastlich aufnimmt in einer Stadt; wo dies aber nicht der Fall (v. 10. 11), da sollen sie sich nicht mit langen Bekehrungsversuchen aufhalten, weil der Mangel der Gastlichkeit genügt, ihre Unempfänglichkeit für die Heilsbotschaft zu constatiren (Vgl. übrigens Mtth. 25, 42—45). Grade dies ist aber bei Mtth. verwischt, der v. 14 durch die Hinzufügung des ἔξω τῆς οἰκίας das von der Unempfänglichkeit einer Stadt Gesagte unmittelbar an das von dem unempfänglichen Hause Gesagte (v. 13 = Luc. 10, 6) anknüpft, obwohl noch v. 15 (= Luc. 10, 12) deutlich zeigt, dafs im ursprünglichen Context nur von einer Stadt die Rede war, der deshalb das bei Mrc. noch richtig erläuternde ὅς-τόπος durch das die Beziehung auf beide einschliefsende personificirende ὅς wiedergiebt und durch die Aufnahme des ἀκούειν aus Mrc. (Bem. das näher bestimmende τοὺς λόγους) den ursprünglichen (eigentlichen) Sinn des δέχεσθαι verdunkelt. Gewifs ursprünglich ist auch, dafs nach Lucas dem ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, das, in welcher Form auch immer (Vgl. S. 263. Anm. 1) ihre Einkehr in die Häuser der gastlichen Stadt signalisirt, der Ausgang aus der Stadt, wo man ihnen die Gastfreundschaft weigert, gegenübertritt, und dafs sie denselben in symbolischer Rede verkünden, was Mtth. erst nach Mrc. in die symbolische Handlung verwandelt hat.[1]) Bemerkt mag noch werden, wie tref-

1) Im Einzelnen dürfte auch der Text des Lucas nicht frei von ausmalenden Zusätzen sein, da das ἐξελθόντες, dem εἰσέλθητε entsprechend, doch wohl auf die Stadt geht und nicht auf die Häuser, worauf der Zusatz εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς führt, da das κολλᾶσθαι ein Lieblingswort des Lucas ist, der es noch sechsmal, freilich in übertragenem Sinne hat, und der Schlufssatz von 10, 11 (Vgl. zu dem lucanischen πλήν 6, 24. 35) wohl nur die Erklärung des jetzt nur noch bei Mrc. 6, 11 erhaltenen, aber nach Mtth. 8, 4. 10, 18 der Quelle angehörigen εἰς μαρτύριον ὑμῖν ist, von dem bei Lucas nur das unklare ὑμῖν übrig geblieben und das zur Genüge zeigt, wie die ohne solchen Commentar schwerlich beachtete und verstandene symbolische Handlung ihnen ihren Ausschlufs von dem nach v. 9 kommenden Heile bezeuge. In Luc. 10, 12 ist wohl das ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ Zeichen späterer Lehrsprache, wie Mtth. 7, 22, und das Σοδόμοις Vereinfachung des Ausdrucks.

fend sich hier ein Spruch wie Mtth. 7, 6, dessen Auslassung bei Lucas sich leicht begreift, anschliefsen würde. Warum unser Evangelist Luc. 10, 13—15 hier fortliefs, kann erst bei 11, 21—24 crörtert werden.

Aus v. 13—15 erhellt, wie die Aussendungsrede schon in ihrer ursprünglichen Fassung den Evangelisten bewegen konnte, sie zu einer Weissagung der Unempfänglichkeit und Feindschaft, welche das Evangelium finden werde, und somit zu dem Programm des ganzen zweiten Theils auszugestalten; denn dort hatte Jesus (wenn auch zunächst hypothetisch) bereits von der Unempfänglichkeit geredet, welche seine Jünger finden würden und welche er für schuldbarer erklärte, als die Sündengreuel Sodoms. Direct aber auf die Feindschaft, welche ihnen begegnen werde, bezog sich der folgende Spruch nach der Fassung des Evangelisten: (v. 16.) Siehe, ich sende Euch wie Schafe inmitten von Wölfen (oder nach Cod. B: mitten unter Wölfe). Das ἐγώ ist schwerlich ganz bedeutungslos (deW. Bl.), aber es kann auch weder auf seinen mächtigen Schutz (Bng.), noch auf ihre Verpflichtung zur Erfüllung der angeknüpften Forderung (Myr.) hinweisen, da für unsern Evangelisten die ganze Pointe des Spruchs auf der Vorhersagung der den Jüngern drohenden Feindschaft liegt. Wohl aber soll es andeuten, dafs eben die Sendung durch ihn ihnen solche Feindschaft zu Wege bringt (Vgl. 5, 11); denn für Mtth. ist es das wichtigste, dafs das von Jesu vorhergesehene Schicksal seiner Jünger die Feindschaft gegen ihn selbst ankündigt, die der zweite Theil darstellen soll. Ist das εἰς μέσον echt, so hängt es einfach von ἀποστέλλω ab, während das ἐν μέσῳ nicht durch eine Prägnanz erklärt werden darf (deW. Bl.), sondern sich mit πρόβατα verbindet. Er sendet sie aus, obwohl sie als seine Abgesandten wehrlos dastehen werden inmitten der feindseligsten Menschen, die nach ihrem Verderben trachten, wie die Wölfe nach dem Leben der Schafe. In solcher gefahrvollen Lage nun (οὖν) gilt es klug zu werden, wie die Schlangen (Vgl. Gen. 3, 1), um sich vor Gefahr zu hüten und die rechten Schutzmittel dagegen zu suchen; da aber die natürliche Klugheit leicht in den Mitteln zu wenig wählerisch ist und so zur Arglist wird, gilt es für die Jünger zugleich, arglos zu sein, wie die Tauben (Vgl. Hos. 7, 11), also jedes unlautere Schutzmittel zu meiden und nichts Unrechtes zu thun, um der Gefahr zu entrinnen.

Der Spruch stand, wie Luc. 10, 3 zeigt, in der Quelle am Eingange der Aussendungsrede, und unser Evangelist hat ihn hierher nur versetzt, um die im Folgenden eingeschaltete Weissagung von der Feindschaft, welche die Jünger in der Welt finden würden, daran anzuknüpfen. In der That ist auch die Unempfänglichkeit, welche die Jünger nach v. 13—15 möglicherweise finden werden, noch etwas ganz anders und keineswegs eine genügende Vorbereitung (Myr.) auf diesen Ausspruch. Ueberhaupt aber ist es unbegreiflich, wie Jesus bei ihrer damaligen Aussendung die Jünger von lebensgefährlicher Feindschaft bedroht gedacht haben sollte. Wohl konnte unser Evangelist dies annehmen, der, wie hier schon ganz deutlich wird, an die spätere Apostelmission denkt, aber in der Situation jener Probeaussendung, in welche Zeit des öffentlichen

Lebens Jesu man dieselbe auch setze, war es doch noch lange nicht soweit, wie denn auch keine geschichtliche Spur auf Verfolgungen weist, welche die Jünger damals zu erdulden gehabt hätten. Erwägen wir vollends, dafs in der ursprünglichen Rede dieser Spruch nach Luc. 10, 3 (Vgl. das *ὑπάγετε* und dazu S. 263) nicht dem Spruch Mtth. 10, 5. 6 vorherging (Hltzm. S. 146), sondern ihm folgte, so ist es gradezu undenkbar, dafs dort die verlorenen Schafe Israels unmittelbar darauf als Wölfe gedacht waren, welche die zu ihnen gesandten Jünger wie wehrlose Schafe bedrohen. Es wird also das *ἄρνας* bei Lucas ursprünglich sein und dies Bild eben durch das Bild der *πρόβατα* hervorgerufen. Dann aber sind die Jünger vielmehr als Widder gedacht, welche die verirrten Schafe um sich sammeln, um sie den rechten Weg zu leiten, während Jesus sich das Hirtenamt vorbehält, diesen rechten Weg ihnen zu zeigen. Die Wölfe aber sind, wie 7, 15, die falschen Volksführer, die bisher nur das Verderben des Volks gesucht haben, indem sie es zu Opfern ihrer Herrsch- und Gewinnsucht machten. Dann ist auch das hier von *ἀποστέλλω* abhängige *ἐν μέσῳ* wohl ursprünglich, das aber nun nicht auf die Gefährdung durch die Wölfe hinweist, sondern darauf, dafs mitten unter lauter Verführern, die das Verderben des Volkes sind, sie als die einzig rechten Führer desselben in Kraft seiner Sendung dastehen werden. Dann war damit allerdings gleich am Eingang der Rede das Wesen dieser Sendung deutlich characterisirt, was unser Evangelist, nachdem er diesen Spruch in seiner völlig geänderten Auffassung umgestellt, durch die Anticipation von v. 7. 8 (a. a. O.) ersetzen musste (Bem. noch die Hinzufügung des *ἐγώ* bei Mtth., das der von ihm der Rede beigelegten Bedeutung entspricht). Ob die bei Mtth. angeknüpfte Ermahnung der Aussendungsrede angehört, ist sehr zweifelhaft, da kein Grund ersichtlich, weshalb sie von Lucas sollte ausgelassen sein. Sonst würde Klugheit, mit Lauterkeit verbunden, ebenso das Zeichen der rechten Führer sein, wie das einzig erlaubte Mittel, sich vor der Gefahr zu bewahren.

e) Die Weissagung des Jüngerschicksals.

10, 17—33 (Luc. 12, 2—12).

V. 17: *Προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς.* v. 18: *καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.*

v. 19: *ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε·* v. 20: *οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν.*

Luc. 12, 11. 12.

v. 11: *ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε ἢ τί εἴπητε·* v. 20: *τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.*

v. 21: *παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς.* v. 22: *καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.* v. 23: *ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε*

εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσετε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. v. 24: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. v. 25: ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ. εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεεζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ. v. 26: μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς· οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται. v. 27: ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων. v. 28: καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. v. 29: οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. v. 30: ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. v. 31: μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς. v. 32: πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς. v. 33: ὅστις δ' ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς.

(Luc. 6, 40: οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ.)

Luc. 12, 2—9.

v. 2: οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται. v. 3: ἀνθ' ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. v. 4: λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. v. 5: ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν. ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε. v. 6: οὐχὶ πέντε στρουθία πωλοῦνται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. v. 7: ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται. μὴ φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε. v. 8: λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. v. 9: ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.

V. 19: Obwohl das *δι* — in *παραδιδωσιν* (CΔ Rcpt.) zufällig in ℵB ausgefallen sein könnte, so zeigen doch Mrc. 13, 11. Luc. 12, 11, wie nahe die Verwandlung in die präsentische Wendung lag. — Das *λαλησητε* (ℵBC), wofür indirect auch DL, in andrer Weise Λ, zeugen, ist nicht dem ersten Gliede conformirt, sondern der Ind. Fut. (Rcpt.: *λαλησετε*) dem *δοθησεται*. — **v. 23:** Die Lesart der Rcpt. (CΔ *εις την αλλην*) entstand wohl aus dem Zusatz in DL, indem das zwischen den beiden *εις την αλλην* Stehende per hom. wegfiel. — BD om. *του* vor *Ισραηλ* nach v. 6. — Zu dem *εως αν* (CDLΔ Rcpt.) vgl. 5, 18. — **v. 25:** Der Dat. in B (*τω οικοδ.-τοις οικιακ.*) scheint mir ursprünglich, da die Verwandlung in den Acc. so nahe lag, wie die Verwandlung des Act. in das Med. (ℵL) oder des Comp. in das ein-

fache καλειν (DL). — Da B constant Βεεζεβουλ schreibt, das aufser Mrc. 3, 22 überall auch noch bei ℵ erhalten, kann dies kein Schreibfehler sein, sondern mufs als das Ursprüngliche statt Βεελζεβουλ (CΔ Rcpt.) hergestellt werden. — **v. 28:** BD (Rcpt.) conform. das erste φοβηθητε nach v. 26, DLΔ (Rcpt.) auch das zweite und CΔ (Rcpt.) das dritte in **v. 31.** — Da Ti. selbst 23, 37 nach BDL αποκτεινουσα liest, ist kein Grund, hier die Rcpt. (B) in die spätere Nebenform αποκτεννοντων (ℵCDΔ, vgl. L) zu ändern. — **v. 32. 33:** Die Weglassung des τοις vor ουρανοις (Ti. Rcpt.) bleibt zweifelhaft, da es v. 32 in BC, v. 33 in B steht. Vgl. zu 6, 1. — Die Rcpt. (CLΔ) verbindet αυτον mit dem Verb. als untrennbar zusammengehörig (Vgl. zu 3, 4).

(V. 17.) Das δέ, womit der Evangelist den folgenden Abschnitt anschliefst, bringt nicht eine nähere Bestimmung über die Ausführung der v. 16 gegebenen Vorschrift (Myr.), sondern führt von dem, was sie ihrerseits in solcher Lage zu thun haben, zu dem über, wovor sie sich hüten sollen. Habt Acht (Vgl. 7, 15) vor den Menschen (die also im Grofsen und Ganzen als den Jüngern Jesu feindselig gedacht sind); denn sie werden Euch überliefern an Gerichtshöfe (die hier absichtlich mit dem Namen des Obergerichts (5, 22) bezeichnet werden, um den ganzen Ernst der Anklagen, die man wider sie erheben wird, fühlbar zu machen), und in ihren Synagogen werden sie Euch geifseln. In den Synagogenvorständen werden die feindseligen Volksgenossen überall am leichtesten die Werkzeuge ihrer Verfolgungssucht finden und so die diesen zustehende Disciplinarstrafe der Geifselung (Vgl. Act. 22, 19. 26, 11) durch sie vollstrecken lassen können, während sie die gehassten Jünger, um ihnen noch schlimmeres anzuthun, an die Gerichte überliefern müssen. (v. 18). Von den jüdischen Tribunalen schreitet dann die Rede fort zu den heidnischen: Auch vor Statthalter aber und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen. Gemeint waren in der Quelle wohl die römischen Provinzialbehörden und die selbstständigen Könige der Heiden, den römischen Kaiser eingeschlossen, da sicher auch eine Wirksamkeit der Jünger unter den Diasporajuden in Aussicht genommen war, deren Feindschaft sie eben den heidnischen Autoritäten bis zum Kaiserthron herauf überantworten wird. Unser Evangelist dagegen, der diese Spruchreihe in die Aussendungsrede versetzt hat, welche die Jünger auf Palästina beschränkte (v. 6. 23), mufs natürlich ausschliefslich an die römischen Statthalter in Judäa und an die herodianischen Fürsten denken, was aber zum Folgenden weniger passt, wo sie mit ihren Umgebungen als reine Heiden gedacht sind, da diesen in ihnen das Zeugnifs von Christo zu Theil werden soll.[1]) Die apostolische Quelle enthielt eben keinen directen Befehl zur

1) Während nemlich in dem ἕνεκεν ἐμοῦ nur der Grund der Verfolgung genannt war (vgl. 5, 11), wird in dem εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν auch die höhere Absicht genannt, welcher dieselbe dienen mufs. Daher steht jetzt auch das Passiv ἀχθήσεσθε statt des Act., da ja dies natürlich nicht die Absicht derer bezeichnet, die sie vor die heidnischen Tribunale führen, und daher kann das εἰς auch nur von ἀχθ. abhängen und das αὐτοῖς nicht auf die Subjecte von v. 17 (Myr. deW.), sondern nur auf die ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς gehen. Seine Ergänzung erhält aber das εἰς μαρτύριον aus dem vorhergehenden ἕνεκεν ἐμοῦ, so dafs es sich nur um ein Zeugnifs von Christo, nicht etwa von ihrer Sünde handeln kann, und dann passt schon sachlich das αὐτοῖς gar nicht auf die Juden, die sie ja eben um des Zeugnisses von Christo willen verfolgen, wenn man nicht unvermerkt dem Zeugnifs von Christo wieder das Zeugnifs vom Verhalten seiner Jünger unterschiebt. Dagegen erfahren ja die Fürsten und Könige allerdings erst aus ihrer Anklage und Vertheidigung, dafs und warum sie sich zu

Heidenmission, sondern liefs nur auf diesem indirecten Wege das Zeugnifs von Christo zu den Heiden gelangen. Ist dies aber die höhere göttliche Absicht, die sich in ihren Verfolgungen verwirklicht, so wird Gott auch dafür sorgen, dafs sein Zweck erfüllt werde. (v. 19.) So kann nun die Quelle überleiten zu der Trostweissagung: Wenn sie Euch aber überliefert haben werden und ihr also vor den höchsten Tribunalen steht, so sorget nicht (Vgl. 6, 25), wie oder was ihr reden sollt. Je höher das Ziel war, das ihnen nach v. 18 bei ihrer Vertheidigung gesteckt, desto mehr konnten die Jünger ängstlich besorgt sein, dafs sie die rechte Art oder das rechte Wort nicht finden und so durch eine schlechte Vertretung oder durch Verstummen, wo sie reden müssten, der heiligen Sache schaden würden, der sie nützen sollen. Solche Sorge ist aber unnöthig; denn gegeben wird ihnen werden in jener Stunde, was sie reden sollen, so dafs sie nicht beim Suchen nach dem rechten Wort fehlgreifen können, und wenn sie so erst haben, was sie reden sollen, dann brauchen sie auch nicht mehr zu sorgen um das Wie. (v. 20.) Wie das aber geschehen soll, sagt das Folgende: Denn nicht ihr seid (in jener Stunde) die Redenden, sondern der Geist Eures Vaters ist es, der in Euch redet. Der ausschliefsende Gegensatz ist in keiner Weise abzuschwächen (deW.) oder gar die Verheifsung in eine Ermahnung umzusetzen (Bl.). Grade in solchen Augenblicken, wo sie selbstlos der Verfolgung um Christi willen sich preisgeben, erweisen sie sich ja als echte Jünger Jesu und damit als Reichsgenossen und Gotteskinder, denen ihr Vater hülfreich beistehen mufs, indem er durch seinen Geist sie mit der Gabe der Weisheit und der Rede ausrüstet, um durch ihre Vertheidigung seine Zwecke zu erfüllen. (v. 21.) Nach diesem Trostwort fuhr die Quelle fort in der Schilderung der Feindschaft, welche die Jünger werden zu erdulden haben, indem sie, zum dritten Male auf das παραδιδόναι (v. 17. 19) zurückkommend, steigernd die nähere Bestimmung hinzufügt, dafs dasselbe nicht nur von den Volksgenossen überhaupt, sondern von den nächsten Blutsverwandten ausgehen und auf nichts geringeres als ihren Tod abzielen werde. Ueberliefern aber wird ein Bruder einen Bruder zum Tode und ein Vater ein Kind. Den nächsten Blutsverwandten mufs ja ihr Bekenntnifs zu Christo zuerst kund werden, und diese werden dem Hasse gegen ihn die heiligsten Pietätsbande opfern. Und aufstehen werden (als Ankläger vor Gericht) Kinder wider Eltern (Bem. wie hier schon Micha 7, 6 anklingt) und sie (durch ihr Zeugnifs wider sie) zum Tode bringen. (v. 22.) Und der Hafs gegen sie wird ein so allgemeiner sein, dafs sie ihm nicht entrinnen können, wenn sie selbst den Kreis der nächsten Verwandten um seinetwillen meiden wollten: Ihr werdet sein gehafst von Allen um meines Namens willen, den ihr bekennt. Wer aber bis zuletzt ausgeharrt haben wird (in solchem Bekenntnifs), der (und kein andrer: οὗτος) wird gerettet werden. Da die Entscheidung über Errettung oder Verderben erst

---

dem bekennen, um deswillen sie verfolgt werden, und mit ihnen erfahren es ihre (heidnischen) Umgebungen.

bei der Wiederkunft Christi erfolgt im messianischen Gericht, so gilt es bis zu diesem Endpunkte auszuharren; aber das artikellose τέλος kann an sich diesen Endpunkt nicht bezeichnen (Vgl. Mrc., S. 419). Auch an diesen Theil der Weissagung, obwohl derselbe in v. 22 bereits einen paränetisch-parakletischen Abschlufs hatte, fügt der Evangelist noch ein besonderes Trostwort an. Wenn sie Euch aber verfolgen in dieser Stadt, fliehet in die andre.[1]) Der naheliegenden Besorgnifs gegenüber, dafs ja in der andern Stadt sich bald dieselbe Verfolgung erheben und sie immer wieder in ein andre treiben wird, bis sie zuletzt keine Zufluchtsstätte mehr finden können, begründet Jesus seine Aufforderung durch die feierliche Versicherung: Ihr werdet gewifs nicht (Vgl. 5, 18) die Städte Israels, also des jüdischen Landes vollenden, bis gekommen sein wird der Menschensohn. Gemeint ist aber nicht das Durchwandern Aller mit der Predigt des Evangeliums (Myr. Bl.) oder gar ihre Bekehrung, da ihr φεύγειν ja zunächst das Suchen einer Zufluchtstätte bezweckt und das τελεῖν also nur darauf gehn kann, dafs sie noch nicht in Allen eine solche werden gesucht haben, wenn die Wiederkehr des Messias aller Verfolgung ein Ende macht. Daraus folgt denn auch, dafs alle abweichenden Deutungen des ἐλθεῖν contextwidrig sind; ohnehin hat die Zerstörung Jerusalems (Vgl. Ebr.) weder der Mission unter Israel, noch der Verfolgung der Jünger ein Ziel gesetzt, und zur Zeit der Geistesausgiefsung oder Kirchengründung (Vgl. Bl.) hatte beides noch gar nicht begonnen. Hier wird also völlig klar, dafs der Evangelist die Jüngermission, auf welche sich die Aussendungsrede bezieht, bis zur Parusie sich erstreckend denkt, also nicht von einer Probemission bei Lebzeiten Jesu, sondern von der apostolischen Mission überhaupt versteht, auf welche allein ja auch die Weissagung der Verfolgungen (v. 17 - 22) zutrifft. Wie er diese Mission ursprünglich überhaupt nur für Israel bestimmt ansah (v. 5. 6), so lässt er auch die Parusie ursprünglich so nahe in Aussicht genommen sein, dafs die Jünger die Missionirung Palästina's bis dahin noch nicht vollendet haben werden. Denn wenn auch in diesem Zusammenhange nur von der Flucht die Rede ist, so versteht sichs doch von selbst, dafs sie in jeder neuen Stadt immer wieder das Evangelium verkündigen, da nur dies ihnen immer wieder neue Feindschaft erregt.

Obwohl diese Weissagung gewifs zu den letzten Eröffnungen Jesu an seine Jünger gehört, so hat sie doch nicht, wie ich selbst noch früher annahm (Vgl. Keim III, S. 204), in der Parusierede ihre Stelle, in welche sie erst Marcus 13, 9—13 eingeschaltet hat (Vgl. Mrc., S. 416), sondern sie bildete, wie aus Luc. 12, 11. 12 erhellt, in der apostolischen Quelle die zweite Hälfte der dort erhaltenen Spruchreihe Luc. 12, 2—9 (= Mtth. 10, 26—33), die unser Evan-

1) Das deiktische οὗτος vertritt ganz die Stelle des bestimmten εἷς und so tritt ihm, wie 6, 24. 8, 21, nicht ἄλλος, sondern ἕτερος gegenüber, woraus dann freilich auch folgt, dafs der Zusatz in DL eine ganz ungehörige Glosse ist. Es steht eben nicht verschiedne Male eine Stadt der andern gegenüber, sondern sie sollen aus der einen Stadt, in der sie verfolgt werden, in die andre fliehen, wo sich noch keine Feindschaft wider sie erhoben hat, welcher Fall sich freilich immer wiederholen wird.

gelist nur vorangestellt hat, weil er an v. 16 am passendsten gleich diese Weissagung anschliefsen konnte, die ihm ohnehin als Hinweisung auf die Feindschaft, welche Christus selbst und seine Sache finden werde, hier die Hauptsache war (Bem. die ähnliche Umstellung zweier Spruchreihen in Mtth. 6, 19—33, vgl. Luc. 12, 22—34). Offenbar ist die Einschaltung von Luc. 12, 10 und die Gedankenverbindung, in welche der Evangelist damit v. 11. 12 bringt (Vgl. zu Mtth. 12, 31. 32) die Ursache gewesen, weshalb Luc. die zweite Hälfte nur so fragmentarisch und ungenau wiedergegeben hat.[1]) Dagegen kann ich die Entstehung des v. 23, der, wie die Marcusparallele und der offenbare Abschlufs in v. 22 zeigt, nicht hierher gehört und überhaupt nicht ursprünglich sein kann, nur daraus erklären, dafs dem Evangelisten der Zusammenhang der Parusierede vorschwebt, in welchen Marcus diese Spruchreihe verflochten hatte. Dort folgte nemlich allerdings auf Mrc. 13, 13 (= Mtth. 10, 22) eine Ermahnung zur Flucht (13, 14—18) und dann die Verheifsung, dafs die Schreckenstage dieser Flucht um der Errettung der Auserwählten willen würden abgekürzt werden (13, 19. 20) durch die in jene Tage fallende Wiederkehr des Messias (13, 24—26). In der Situation der Aussendungsrede, welche die Jünger auf Palästina beschränkte (10, 5), konnte eine Reminiscenz an diese Gedankenreihe nur die Form annehmen, dafs ihrer Flucht durch die Städte Palästina's mit der Wiederkunft Jesu werde ein Ende gemacht werden, ehe es soweit gekommen, dafs ihnen nirgends mehr eine Zufluchtstätte übrig blieb. Vgl. Jhrb. 1864, S. 73.

(V. 24.) Von der Thatsache der den Jüngern drohenden Verfolgung geht die Rede fort zur Verständigung über die Ursache derselben. Behufs derselben geht Jesus aus von dem allgemeinsten Satze über das Unterordnungsverhältnifs, in welchem seine Jünger zu ihm stehen und welches dem des Schülers zum Lehrer (9, 11) oder des Sklaven zum Herrn (Luc. 6, 46) ähnlich gedacht werden kann. In beiden gilt es nemlich als selbstverständlich, dafs der Untergeordnete nicht über dem Vorgesetzten stehen kann: Nicht ist ein Schüler über dem Lehrer, auch nicht ein Knecht über seinem Herrn. (v. 25.) In welcher Beziehung aber dieser Satz hier genommen werden soll, deutet das ἀρκετόν an; denn von einem Genügen kann ja nur die Rede sein bei dem Mafs, das einem zugemessen wird (Vgl. 6, 34), und das jedem zugemessene Mafs (von Glück oder Unglück) ist nach einem gewöhnlichen Bilde sein Schicksal. Die Art aber, wie dasselbe im Folgenden bezeichnet wird, enthält zugleich den populären Beweis für die Anwendung des Satzes auf diesen Fall. Wenn der Schüler das höchste Mafs dessen erreicht, was er beim Lehrer sucht, kann er doch höchstens dem Lehrer gleichkommen an Weisheit, und wenn der Sklave das höchste Ziel seiner Wünsche erreicht, kann

---

1) Dennoch weist der Anfang von Luc. 12, 11 noch deutlich auf die Vervollständigung des ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς Mtth. 10, 19 durch die Bezugnahme auf jüdische Gerichte (ἐπὶ τὰς συναγωγάς) und heidnische Machthaber (τὰς ἀρχ. καὶ τὰς ἐξουσ., vgl. Luc. 20, 20) aus Mtth. 10, 17. 18 hin. Während aber in allem Wesentlichen der Text bei Mtth. durch Mrc. sicher gestellt, bemerke das lucanische ἀπολογήσεσθε (21, 14 und 6mal in den Act.), das bei ihm stehende πνεῦμα ἅγιον, die Zusammenziehung der beiden Begründungssätze, von denen der zweite dem ersten subordinirt, das erläuternde διδάσκει ὑμᾶς, das dem Luc. so beliebte αὐτός und δεῖ (Ev. 19, Act. 25 mal).

er doch höchstens ein freier Mann werden, wie sein Herr es ist. Ebenso aber mufs es dem Schüler oder Sklaven überall genügen, zu werden, was der Lehrer oder Herr durch das ihm zugemessene Schicksal wird, und kann kein besseres beanspruchen, weil er der Natur jenes Unterordnungsverhältnisses entgegen sonst über ihn hinauswollte. Jesus ist nun freilich den Aposteln gegenüber nicht blofs Lehrer; denn er hat dieselben zum familienartigen Zusammenleben mit sich berufen, und sie stehen doch nicht zu ihm in dem Verhältnifs der Sklaven zum Herrn, sondern sind ihm verbunden, wie die Hausgenossen im engeren Sinne dem Hausherrn. Um so mehr gilt von diesem Verhältnifs dasselbe in besonderm Mafse. Haben sie den Hausherrn Beelzebul genannt, wie viel mehr (Vgl. 7, 11) werden sie seine Hausgenossen so nennen. Sie dürfen nicht beanspruchen, weniger gelästert zu werden, wie er.[1])

Der Spruch, den wir in ganz andrer Anwendung bereits Luc. 6, 40 eingeschaltet fanden, wo bis auf das durch diese Anwendung bedingte paulinische *κατηρτισμένος* (Vgl. Rm. 9, 22. 1 Cor. 1, 10) noch der Wortlaut desselben nachklingt, mufs in der Quelle auf Luc. 12, 9 gefolgt sein und zu der bei unserm Evangelium antizipirten zweiten Hälfte der Spruchreihe (Mtth. v. 17—23) übergeleitet haben. Das Dringen auf das Bekenntnifs zu ihm (Luc. 12, 8. 9.) führte sehr natürlich darauf, wie dasselbe die Jünger freilich in das gleiche Schicksal mit ihm verwickeln werde, und die Art, wie dieses im Folgenden beschrieben wird (Mtth. 10, 17. 18), entsprach klar genug dem, was Jesus je länger je deutlicher als sein eignes Schicksal vor Augen sah (Vgl. Mrc. 8, 31. 9, 31. 10, 33. 34). Lucas musste den 6, 40 bereits benutzten Spruch natürlich weglassen; umgekehrt rührt die Hinweisung auf die einzige bisher Jesu widerfahrene Feindseligkeit (Mtth. 9, 34) offenbar von unserm Evangelisten her, zumal der Ausdruck deutlich auf das engere Verhältnifs Jesu zu den Zwölfen hinweist, während die ganze Rede nach Luc. 12, 1 an die *μαθηταί* überhaupt gerichtet war. Höchstens könnte Luc. 12, 10 vermuthen lassen, dafs hier eine allgemeinere Hinweisung auf die Jesu widerfahrene Lästerung stand, die jeder der beiden Evangelisten in seiner Art näher spezialisirt hat.

---

1) Die Berufung auf das hebr. דַּיּוֹ כְּ (Bl.) ist weder nöthig noch ganz zutreffend; denn in Stellen wie 2 Sam. 18, 32. Jes. 1, 9 handelt es sich wirklich darum, dafs die Feinde Davids hingerafft werden, wie Absalon, und Israel völlig von der Erde weggetilgt wird, wie Sodom und Gomorrha. Das *ἵνα* ist eine Umschreibung des Inf. wie 8, 8; denn es wird eben nicht gesagt, dafs der Schüler sich genügen läfst, zu gleichem Geschick bestimmt zu sein (Myr.), sondern dafs es ihm genügt zu werden, was der Lehrer ist. Bem. die attractionsmäfsige Verwandlung des *δούλῳ* in *δοῦλος*, weil das *ἵνα γένηται* hier bereits nachwirkt. Statt des *ἐπεκάλεσαν* müfste gut gricchisch das Med. stehn, das daher auch ℵL substituiren, die rezipirte Verbindung mit dem Acc. weist aber auf die in den Evang. nirgends erwähnte und an sich wenig wahrscheinliche Thatsache hin, dafs Jesus Beelzebul genannt sei; es wird dafür der Dativ des Vat. vorzuziehen sein, wonach ihm Beelzebul vorgeworfen wurde, sofern er beschuldigt ward, in seiner Kraft (Vgl. 9, 34 mit 12, 24) die Dämonen auszutreiben. Hier könnte nun die Wahl des Bildes vom *οἰκοδεσπότης* auf die Bedeutung des Namens בַּעַל זְבוּל (Myr.: Herr seines Reiches, Hilg.: Herr der himmlischen Wohnung) anzuspielen scheinen; aber eine ungezwungene Deutung ergiebt sich aus der Zurückführung auf זְבוּל (Wohnung) immer nicht und die ursprüngliche Namensform (s. d. krit. Anm.) macht selbst die Beziehung auf בַּעַל zweifelhaft. Ich mufs dabei bleiben, dafs dieser Name des Satan oder des Obersten der Dämonen noch nicht genügend erklärt ist (Vgl. Mrc., S. 126 Anm.).

(V. 26.) Mit einem Spruch, der bereits den Grundton der Spruchreihe Luc. 12, 2—9 anschlägt, leitet der Evangelist zu dieser selbst über. Das οὖν ist nicht eigentlich folgernd (Myr.), da ja im Vorigen kein Motiv zur Furchtlosigkeit liegt, sondern es faſst nur das Resultat von v. 24. 25 zusammen. Da also von den Menschen nichts anders als gleiche Feindschaft, wie die mir gewordene zu erwarten steht, so kann ich nur noch zum rechten Verhalten gegen dieselbe ermahnen: Fürchtet Euch nicht! Wenn dann das Folgende als Begründung dieser Ermahnung eingeführt wird, so ist klar, daſs dem Evangelisten die folgende Spruchreihe im Ganzen vorschwebt, welche ja allerdings dies Thema behandelt und allseitig begründet, daſs also dieser Uebergang von seiner Hand herrührt. Denn das zunächst Folgende, wo weder von dem Offenbarwerden ihrer Lauterkeit, noch von der siegenden (?) Oeffentlichkeit des Evangeliums (Myr.) die Rede ist, begründet die Ermahnung nicht, oder doch höchstens insofern, als was ihr Beruf unvermeidlich mit sich bringt, nun einmal furchtlos erwartet werden muſs, was aber selbstverständlich nur die Einleitung zu den nachher dargelegten Motiven der rechten Furchtlosigkeit sein kann. Jesus geht nemlich auch hier, wie v. 24 (Vgl. 6, 24), von einer allgemeinen Wahrheit aus: Nichts ist verhüllt, das nicht enthüllt werden wird, und (nichts ist) verborgen, das nicht bekannt werden wird. Es ist der alte Satz der sprüchwörtlichen Volksweisheit, daſs die Sonne Alles an den Tag bringt (Vgl. Mrc., S. 154), und erst das Folgende bringt die spezielle Beziehung, in welcher derselbe geltend gemacht werden soll, weshalb man dieselbe nicht schon durch Ausdeutung in unsern Vers hineinlegen darf. (v. 27.) Jesus stellt nemlich die den Jüngern anvertraute Heilswahrheit unter diesen Gesichtspunkt, weil sie bestimmt ist, durch ihre Verkündigung zur vollen Publicität zu gelangen. So lange er sie ihnen allein verkündigt, bleibt sie Andern verhüllt, aber sie soll durch die Jünger enthüllt werden, und weil das, was im Dunkeln geschieht, verhüllt bleibt und erst das Licht des Tages Alles enthüllt, sagt er: Was ich Euch sage im Dunkeln, redet im Licht, und was ihr ins Ohr (scil. geredet, vgl. Exod. 11, 2) höret, was also noch der groſsen Menge verborgen bleibt, das rufet laut aus auf den Dächern, damit es allen bekannt werde. Offenbar braucht die Quelle das κηρύσσειν nicht, wie Mrc., als colorirten Ausdruck für die evangelische Verkündigung überhaupt, sondern in eigentlichem Sinne vom lautschallenden Heroldsruf, und die Situation auf den platten Dächern erhöht die unbeschränkte Oeffentlichkeit, die demselben gegeben wird (Vgl. 2 Sam. 16, 22). (v. 28.) Daran erst knüpfte die Quelle die Ermahnung sich nicht vor den Menschen zu fürchten, weil eben die Menschenfurcht sie hindern könnte, mit der Verkündigung offen hervorzutreten, im Gedanken an die Feindschaft, die sie sich dadurch erwecken würden. Fürchtet Euch nicht vor (יִרְאַ מִן, vgl. Deut. 1, 29 LXX) denen, die den Leib tödten, die Seele aber nicht vermögen zu tödten. Darin liegt schon ein Motiv zur Furchtlosigkeit, daſs die Macht der Feinde nicht weiter reicht als höchstens bis zur Vernichtung des leiblichen Lebens, daſs sie der Seele, von deren definitivem Schicksal doch allein Heil oder Verderben des Menschen

abhängt, nichts anhaben können. Um so heller tritt nun aber das Hauptmotiv ins Licht, wonach die gröfsere Furcht die geringere vertreiben soll, die Gottesfurcht alle Menschenfurcht, weil Gott der Richter ist, dessen Strafe sie verfallen, wenn sie das Gebot Jesu (v. 27) unerfüllt lassen, und der noch ganz anders ihnen schaden kann, als die Menschen mit ihrer Feindschaft. Fürchtet aber vielmehr den, der vermag sowohl Leib als Seele zu verderben in der Hölle (5, 29. 30), also den ganzen Menschen im Endgericht dem definitiven Verderben zu überliefern. Gemeint ist natürlich Gott und nicht der Teufel (Olsh.), und auch hier ist keineswegs eine Auferstehung Gottloser vorausgesetzt (Myr.); denn der Leib, den Gott zur Hölle verdammt, kann nach dem Context nur derselbe sein, den die Menschen tödten, und nicht der Auferstehungsleib. Es ist vielmehr, wie überall, daran gedacht, dafs die Angeredeten das messianische Gericht noch erleben, wenn sie durch Unterlassung ihrer Zeugenpflicht dem Märtyrertode entronnen sind, und dann mit dem leiblichen Tode, dem sie anheimfallen, zugleich dem ewigen Verderben der Seele verfallen, weil diese nach dem definitiven (messianischen) Gericht keine Wiederbekleidung mit dem Leibe mehr zu hoffen hat (Vgl. zu 5, 30).

(V. 29.) Ein neues Motiv zur Furchtlosigkeit bringt das Folgende. Wohl vermögen die Menschen den Leib zu tödten, aber doch auch nur soweit als Gott es zuläfst, unter dessen väterlichem Schutz die Jünger als seine Kinder und Reichsgenossen stehen. Ganz ähnlich wie 6, 26. 30 die väterliche Fürsorge Gottes, wird dieser hier durch einen Hinweis auf den Schutz erläutert, unter dem auch die Allergeringsten seiner Creaturen stehen. Als solche werden die Spätzchen durch die Frage gekennzeichnet, ob nicht zwei von ihnen für ein Aeschen d. h. $^1/_{10}$ Drachme, also für den allergeringfügigsten Preis verkauft werden. Und selbst ein Einziges von ihnen wird nicht (todt) zur Erde fallen ohne Euren Vater d. h. ohne sein Zuthun. So sehr erstreckt sich auch auf die allergeringsten Creaturen sein Schutz, dafs er ihr Leben nicht antasten läfst, wenn es nicht seine eigne Veranstaltung ist, dafs sie sterben sollen. (v. 30.) Von Euch aber (Bem. den voranstehenden Genit.), die ihr nicht blofs seine Creaturen, sondern seine Kinder d. h. Gegenstände seiner speziellen Liebe und Fürsorge seid, sind die Haare des Hauptes allesammt gezählt. Aehnlich wie 5, 36, ist das einzelne Haar als der allergeringste Theil des Menschen genannt, und da, was man zu zählen der Mühe werth hält, in jedem einzelnen Exemplar einem vom Werth sein mufs, so liegt darin, dafs bei dem Jünger nicht nur Leib und Leben, sondern auch der geringste Theil desselben von Gott seines Schutzes werth befunden wird. Können also die Menschen immerhin den Leib tödten, so dürfen sie doch ohne Gottes Rath und Willen dem Jünger kein Haar krümmen (Vgl. 1 Sam. 14, 45). (v. 31.) Darum also fürchtet Euch nicht! Und nun erst wird, wie 6, 26, auf den Grund hingewiesen, weshalb sie so viel Gröfseres erwarten dürfen, als den Creaturen zu Theil wird (v. 30): Vor vielen Spätzchen seid bevorzugt (scil. an Werth in Gottes Augen) ihr! Am Kaufpreis Zweier war ihre Werthlosigkeit veranschaulicht;

aber wären es noch so viele, sie werden doch an Werth stets übertroffen von den Reichsgenossen, die Gott zu Gegenständen seiner Liebe erwählt hat. (v. 32.) Wenn so v. 29 — 31 den Gedanken ausführt, dafs die Menschenfurcht keinen genügenden Grund hat (Vgl. v. 28, a), so führt der Schlufs der Spruchreihe den Gedanken von v. 28, b näher aus, dafs die allein berechtigte Furcht die grundlose vertreiben mufs. Hängt vom Bekennen oder Verleugnen Jesu, das ja mit der Erfüllung oder Nichterfüllung der v. 27 geforderten Zeugenpflicht identisch ist, Heil oder Verderben des Menschen ab, so mufs die Furcht vor letzterem alle Furcht vor dem vertreiben, was die Treue im Bekenntnifs zur Folge haben könnte. Jeder nun, der (in solcher Furchtlosigkeit) mich bekennt vor den Menschen, [1]) bekennen werde auch ich ihn vor meinem Vater im Himmel. Gedacht ist offenbar, dafs Gott als Weltrichter im Himmel thront und Jesus durch sein Gutachten darüber, ob der Einzelne durch seine Treue im Bekenntnifs sich als echten Reichsgenossen erwiesen hat, die richterliche Entscheidung über die Errettung vom ewigen Verderben (v. 28) herbeiführt. (v. 33.) Wer aber irgend d. h. in irgend einer Weise verleugnet haben wird mich vor den Menschen, verleugnen werde auch ich ihn vor meinem Vater im Himmel d. h. ich werde ihn nicht als meinen Jünger anerkennen, der der Heilsvollendung würdig ist (Vgl. die Rem. an diesen Spruch in Mrc. 8, 38 und dazu Mrc., S. 292 Anm. 1).

Der diesem Abschnitt zu Grunde liegenden Spruchreihe der apostol. Quelle hat Luc., um dieselbe mit der vorhergehenden antipharisäischen Rede zu verbinden, die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer aus Mrc. 8, 15 (Vgl. Mrc., S. 274), die er von ihrer Heuchelei deutet, voraufgeschickt (Vgl. 12, 1 und dazu Jahrb. 1864, S. 73 — 76). Dadurch erhielt der fast wörtlich erhaltene sprüchwörtliche Gemeinplatz in v. 2 natürlich eine ganz andre Beziehung darauf, dafs das, was man durch die Heuchelei zu verbergen strebt, doch endlich an den Tag kommen mufs. [2]) Wenn nun der Evang. mit seinem ἀνθ'

---

1) Das οὖν kann weder aus der ganzen bisherigen Rede (Myr.), noch aus v. 22 (deW.) oder v. 23 (Fr.) folgern, sondern nimmt einfach den Gedanken der v. 31 geforderten und durch die Vergleichung mit der Creatur noch einmal motivirten Furchtlosigkeit auf. Das ὁμολογεῖν ἐν läfst sich aus dem Hebr. nicht ausreichend erklären, auch das ὁμνύειν ἐν 5, 34 ist nicht ganz gleichartig. Es ist vielmehr das Bekenntnifsablegen, das mit der v. 27 geforderten Pflicht gegeben, als ein selbstständiger Begriff genommen und ihm daher kein Object, sondern die Bezeichnung der Sphäre angereiht, in der dasselbe stattfindet (also eigentlich: in meiner Sache), und zwar, um die Aequivalenz der Vergeltung in gnomologischer Zuspitzung auszudrücken; denn es konnte eigentlich nicht gesagt werden, dafs Jesus seine Jünger bekennen werde, wohl aber, dafs er an ihnen, hinsichtlich ihrer Bekenntnifs ablegen werde, nemlich das Bekenntnifs, dafs sie seine ächten Jünger seien. Bem. noch den nachdrücklich voranstehenden Nom. abs., wie v. 14, der mit αὐτόν aufgenommen und in die Construction eingereiht wird. Zu dem ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρ. vgl. 6, 1.

2) Es wird damit nicht dem Luc. ein grundloses Mifsverständnifs vorgeworfen (Myr.), sondern nur constatirt, dafs dergleichen Aussprüche in der Ueberlieferung sehr verschieden angewandt wurden, wie es ja mit unserm Spruch Mrc. 4, 22 und mit Mtth. 10, 24 in Luc. 6, 40 unzweifelhaft geschehen ist. Dafs aber diese Verbindung nicht die ursprüngliche (Bl.), erhellt daraus, dafs die simulatio der Pharisäer, welche sich fromm stellen, ohne es zu sein, doch immer etwas andres ist als die dissimulatio derer, welche ihre Fehler und Vergehungen heuchlerisch zu verbergen streben. Ein Verheimlichen der Wahrheit oder ihres Bekenntnisses kann aber erst recht in keiner Weise mit der pharisäischen Heuchelei in Vergleich gestellt werden;

ὧν (1, 20. 19, 44. Act. 12, 23) hieran den Spruch Mtth. 10, 27 anknüpft (v. 3), so musste derselbe in diesem Zusammenhange nothwendig einen andern Sinn und eine andre Fassung bekommen; es musste an die Stelle des im engsten Kreise Verkündigten das im Bewufstsein seines Unrechts heimlich Geredete, an die Stelle der Aufforderung zur Veröffentlichung die drohende Ankündigung derselben treten. Wenn trotzdem noch fast jedes Wort des Spruches bei Mtth. in der neuen Fassung nachklingt und dieser Wortlaut sich immer noch einigermafsen gegen die Deutung, die er im Zusammenhange bei Luc. erhält, sträubt, so beweist das nur, dafs dieser Zusammenhang nicht der ursprüngliche ist.[1]) Uebrigens hat Luc. selbst gefühlt, dafs der Spruch in dieser Fassung und Auffassung nicht mehr zum Folgenden passte und daher, ganz ähnlich wie 6, 27, mit seinem λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου die Rede einen neuen Ansatz nehmen lassen (v. 4). Hier wird nun der Gedanke, dafs die Menschen die Seele nicht tödten können (vielleicht weil dies in gewissem Sinne durch Verführung doch geschieht), offenbar dahin umschrieben, dafs sie nach dem Tödten des Leibes (μετὰ ταῦτα, in den Evang. nur bei Luc. 5mal) nicht haben (μὴ ἔχειν c. inf., wie 7, 42. 14, 14. Act. 4, 14. 25, 26, freilich auch Mtth. 18, 25), etwas darüber noch weiter hinausgehendes (περισσότερον, wie 12, 48, freilich auch Mtth. 11, 9 = Luc. 7, 26 und Mrc. 7, 36. 12, 40) zu thun. Dazu kommt, dafs Luc. auch im Gegensatze v. 5 den Gedanken vermeidet, dafs der Mensch mit Leib und Seele in der Hölle umkommt (Vgl. zu Mtth. 5, 29. 30. Mrc. 9, 43—47), und dafür einfach das ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν (Bem. das Comp. statt βαλεῖν Mtth. 5, 29 und den Art. vor γέενναν) nach dem Tode setzt (Bem. noch die nachdrückliche Einführung mit ὑποδείξω ὑμῖν, wie 6, 47, der das eben so nachdrückliche ναὶ λέγω ὑμῖν am Schlusse entspricht, und die Umschreibung des δύναμενον durch das dem ἔχοντα v. 4 correspondirende ἔχοντα ἐξουσίαν). Dafs Luc. den Preis der Spatzen in seinem Document verändert haben sollte (v. 6), erscheint God. besonders unglaublich, während es doch hier gewifs nahe lag, nach der seinen Lesern geläufigen Preisangabe den geringen Werth dieser Thiere zu illustriren, zumal sie dieselben noch billiger erscheinen lässt. Luther wird auch nicht geglaubt haben, dafs das ἀσσάριον unser Pfennig sei und hat diesen doch substituirt. Offenbar

---

auch ist im Folgenden davon gar nicht die Rede, wenn man es nicht willkührlich der Parallele zu Liebe umdeutet. Den Spruch, mit dem die Quelle begann (Bem. das Comp. bei Luc.), knüpft Luc. mit δέ an v. 1, wie Mtth. mit γάρ an das von ihm voraufgeschickte μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς (S. 276). Dafs die Rede in der Quelle an die μαθηταί (im weiteren Sinne) gerichtet war, erhellt aus Luc. 12, 1 um so sichrer, als in die dort vom Evang. gezeichnete, offenbar v. 13. 16 vorbereitende Situation (daher das zu λέγειν gehörige πρῶτον) die Jünger nur um ihretwillen eingeschoben sind.

1) Bem., wie das καὶ ὅ im Parallelgliede noch zeigt, dafs das ὅσα nur Verstärkung des ursprünglichen ὅ am Anfange ist, wie das ἀκούειν ins erste Glied genommen, um den Gegensatz zum εἰπεῖν zu bilden, und wie durch ἐν τοῖς ταμείοις ein concinnerer Gegensatz zu ἐπὶ τῶν δωμάτων geschaffen, durch welchen dann das πρὸς (Bem. das dem Luc. so beliebte πρός nach verb. dic.) τὸ οὖς λαλεῖν bestimmter von dem, was (weil es etwas Unrechtes war) im Verborgenen geredet, gedeutet wird. Auf diese Deutung aber führte den Evangelisten offenbar der Gegensatz des Dunkels, in dem sich das Böse verbirgt (Vgl. Luc. 22, 53), zu dem Licht der Oeffentlichkeit und das dem Schlechten so natürliche Heimlichthun. Ganz vergebens bemühen sich die Ausleger, den Worten bei Luc. einen der Parallele bei Mtth. entsprechenden Sinn aufzudrängen, da die älteste Verkündigung der Apostel nun einmal keine heimliche war und da dieser Sinn schlechterdings nicht zu der Warnung vor Heuchelei passen würde. Hätten sie aber wirklich diesen Sinn, so liefse sich erst recht nicht begreifen, woher dieselben bei Mtth. geändert, während die durch den neuen Context gebotene Umdeutung bei Luc. die vorliegende Umformung der Worte offenbar nothwendig machte.

secundär ist das abstracte Vergessenwerden (Vgl. zu 6, 35 und zu dem luc. *ἐνώπιον* 4, 7) statt des concret plastischen Zur Erde fallen (an dem auch die Ausleger zuweilen anstieſsen), zumal Ersteres einen schärferen Gegensatz gegen das Gezähltsein der Haare zu bilden schien, wogegen freilich v. 7 die absichtliche doppelte Betonung des *ὑμῶν - ὑμεῖς* übersehen ist (Bem. das *διαφέρειν* der Quelle Mtth. 6, 26. 12, 12, wie v. 8 sogar das *ὁμολογεῖν ἐν*). In v. 8. 9 ist in paulinischer Weise Jesus selbst als Weltrichter gedacht, der im Consessus der Engel Gottes entscheidet, wer als sein rechter Jünger erfunden wird; dagegen kann das feierlichere *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* (sqt. *θεοῦ*) wohl von Mtth. nach dem ersten Gliede conformirt und dem *τ. θεοῦ* das ihm so beliebte *πατὴρ ἐν τοῖς οὐραν.* substituirt sein (Bem. in *πᾶς ὃς ἄν* die Combination des *πᾶς ὅστις* Mtth. v. 32 mit dem *ὅστις ἄν* v. 33, vgl. zu dem Part. in v. 9 Luc. 6, 49, zu dem *ἐνώπιον* v. 6, zu dem Comp. *ἀπαρν.* v. 2. 5).

d) Der Kampf des Christenlebens.

10, 34 — 39.

V. 34: *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.* v. 35: *ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς,* v. 36: *καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.*

v. 37: *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος, καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος,* v. 38: *καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.* v. 39: *ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.*

(Luc. 12, 51: *δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχὶ λέγω ὑμῖν ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.* v. 52: *ἔσονται γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισίν.* v. 53: *διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ [τὴν] μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην [αὐτῆς] καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.*)

(Luc. 14, 26: *εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.* v. 27: *ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.*)

(Luc. 17, 33: *ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι, ἀπολέσει αὐτήν, ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ, ζωογονήσει αὐτήν.*)

(V. 34.) Düster sind die Aussichten, welche die der Aussendungsrede eingeschaltete Weissagung den Jüngern eröffnet, sie zeigt eine Perspective schwerer Kämpfe und Selbstverleugnungen. Aber sie sollen wenigstens wissen, daſs das nicht von ungefähr oder gegen den Willen ihres Herrn so kommen wird. In diesem Sinne fügt der Evangelist der bisher benutzten Spruchreihe noch einen

Spruch an, welcher die höhere Nothwendigkeit dieses Schicksals ihnen aufschliefst. Meinet nicht, dafs ich gekommen sei, zu werfen Frieden auf die Erde. Nicht bin ich gekommen, Frieden hinzuwerfen, sondern Schwert. Nicht nur das *μὴ νομίσητε*, sondern die ganze Aussage über den Zweck seines Kommens, die nach Ablehnung des leicht zu Erwartenden, noch einmal negativ und positiv das Richtige hinstellt, erinnert ganz an 5, 17. Das *βαλεῖν*, obwohl mit seinen Compositis in der Quelle so beliebt (Vgl. 7, 4. 9, 38), erklärt sich weder aus dem Vorblick auf *μάχαιραν* (Myr.), noch ist es blofse Umschreibung für Bringen oder Senden (Bl.), sondern es ist gewählt, um das Plötzliche und Unvermittelte auszudrücken. Denn gewifs kann Jesus nicht leugnen wollen, dafs er Frieden schaffen wolle auf Erden (Vgl. 5, 9); aber es kann nicht seine Absicht sein (weil es der Natur der Dinge nach unmöglich), denselben durch sein Kommen wie mit Wundermacht herzustellen, gleichsam auf die Erde hinzuzaubern. Vielmehr mufs dasselbe, indem es bei den verschieden gearteten Menschen einen entgegengesetzten Erfolg hat, zunächst den Kampf hervorrufen, der hier symbolisch durch die specifische Kampfeswaffe, das Schwert, bezeichnet wird, und was so der naturgemäfse Erfolg seines Kommens ist, das beabsichtigt Jesus auch. Es kommt nicht, wie ein unvermeidliches Uebel, das sich dem erstrebten Gut anhängt, sondern es ist von ihm vorhergesehen und gewollt, weil nur in solchem Kampf die zweischneidige Energie der Wahrheit sich bewähren und die bedingungslose Treue gegen ihn ihre Probe bestehen kann. (v. 35.) Dies wird nun mit näherer Beziehung auf die schon v. 21 geweissagte Zertrennung der engsten Familienbande näher erläutert (*γάρ*). Denn ich bin gekommen zu entzweien einen Menschen wider seinen Vater und eine Tochter wider ihre Mutter und eine Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter. Klingt schon hier die Stelle Mich. 7, 6 durch, wo ebenso Sohn und Vater, Tochter und Mutter, Schnur und Schwieger einander feindlich entgegengestellt sind, so schliefst sich daran unmittelbar in freier Uebersetzung der Schlufs jener Stelle: und Feinde des Menschen (sind) seine Hausgenossen.

Diesen Spruch fand der Evangelist nach Luc. 12, 51—53 in seiner Quelle jedenfalls nicht weit von der eben benutzten Spruchreihe; Lucas hat ihn freilich ziemlich frei bearbeitet. Die doppelte Negation des Friedebringens umgeht er durch die Frage: Wähnet ihr, dafs ich Friede gekommen sei zu geben auf der Erde? (Zu dem echt lucan. *δοκεῖν* vgl. 8, 18. 19, 11. 24, 37. Act. 12, 9; *παραγίνεσθαι* hat Luc. im Ev. 8, in Act. 21 Mal. Bem. die nachdrückliche Voranstellung des *εἰρήνην*, das einfachere *δοῦναι* statt des *βαλεῖν*, wofür in jenem Zusammenhange noch Luc. 12, 49 zeugt, und das dadurch veranlasste *ἐν* statt *ἐπί*). Auf diese folgte nun noch nachdrücklicher die Antwort: Nein, sage ich (13, 3. 5), sondern Zertrennung. Dieser etwas matte abstracte Ausdruck statt des concret plastischen (Vgl. zu 12, 6) wird nun das Stichwort für das Folgende und verdrängt das eigenthümliche *διχάσαι*. Was bei Mtth. die Absicht seines Kommens, ist hier der Erfolg desselben (*ἔσονται ἀπὸ τοῦ νῦν* echt lucanisch, vgl. 1, 48. 5, 10. 22, 18. 69. Act. 18, 6), der die v. 51 ausgedrückte Absicht erläutert. Offenbar reflectirend aber ist die Art, wie nun

v. 52 von den Mtth. v. 35 exemplificirend genannten Hausgenossen gesagt ist, dafs drei gegen zwei und zwei gegen drei entzweit sein werden, da ja Mutter und Schwiegermutter im Hause dieselbe Person ist, und dann die Trennung als beiderseitige durchgeführt wird. Wenn aber hier noch, wie bei Mtth., die Kinder zuerst genannt sind, weil ihre Entzweihung mit den Eltern die heiligsten Pietätsbande zerreifst, so treten v. 53 die Eltern voran, wodurch vollends die Anspielung an Mich. 7, 6 verwischt wird. Dieselbe ist also nicht erst von Mtth. eingetragen, zumal dann sicher auch das ἐπαναστήσεται (Vgl. v. 21) aufgenommen wäre, dagegen hat er allerdings dieselbe durch v. 36 vervollständigt, wie die von den LXX abweichende Uebersetzung des Grundtextes und das οἰκιακοί aus v. 25 zeigt.

(v. 37.) Ist es der ausdrückliche Wille Jesu, dafs der Kampf, der um ihn und seine Sache entbrennt, die heiligsten Familienbande zerreifse, so ist dabei vorausgesetzt, dafs diese nur ein relatives Gut sind gegenüber dem in und mit seiner Person gegebenen höchsten Gut. Dies mufs darum auch von seinen Jüngern ausdrücklich anerkannt werden (Vgl. 8, 21. 22). Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht werth; denn er zeigt damit, dafs er Jesum nicht als den erkennt, in welchem das höchste Gut gegeben ist, und es liegt in der Natur der Sache, dafs, wer Jesum in seinem wahren Werthe nicht schätzt, überall nicht werth ist, an ihm und dem, was er giebt, Antheil zu haben. Da nun, wen man von Zweien mehr liebt, erst dann vollkommen klar wird, wenn man sich zwischen beiden entscheiden mufs, und dieser Fall eben dann eintritt, wenn Kinder und Eltern sich durch das Für oder Wider Jesum getrennt gegenüberstehen (v. 35), so ist damit nichts geringeres verlangt, als dafs man um des Bekenntnisses zu Jesu willen das Theuerste, was man auf Erden hat, die Bande der natürlichen Liebe, aufopfere. (v. 38.) Nur die Kehrseite davon ist, dafs man das dem Jünger aus seinem Verhältnifs zu Jesu erwachsende Leiden willig auf sich nehme und mit solcher Leidensbereitschaft seine Jüngerpflicht übe. Wer nicht nimmt sein Kreuz und nachfolgt hinter mir her, ist meiner nicht werth. Das Tragen des Kreuzes involvirt keine Anspielung auf den Kreuzestod Jesu (Myr. Bl.), sondern ist nur das von der römischen Kreuzesstrafe entlehnte Symbol der willigen Uebernahme des schwersten und schmachvollsten Leidens, das dem Jünger zu Theil wird, und das Nachfolgen ist durchaus nicht die uns so geläufig gewordene Bezeichnung der Nachbildung des Verhaltens Jesu, sondern, wie das plastische ὀπίσω μου (4, 19) zeigt, das der nächsten Form derselben, wie sie sich in der geschichtlichen Situation Jesu gestaltete, entlehnte Symbol (Vgl. 8, 22) für die Ausübung der Jüngerpflicht (Vgl. Mrc., S. 289). Auch wer diese Pflicht nicht erfüllt, ist der Antheilnahme an Jesu nicht werth, weil der, welcher um des höchsten Gutes willen nicht Alles erdulden will, ebenso zeigt, dafs er den Werth desselben noch nicht vollkommen schätzt, wie der, welcher etwas Anderes mehr liebt. (v. 39.) Hat nun der Mensch nichts Höheres aufzuopfern, als sein Leben, und nichts Schwereres zu erdulden, als den Verlust desselben, so

ergiebt sich als steigernde Zusammenfassung von v. 37. 38 von selbst der Schlufsspruch: Wer seine Seele gefunden haben wird, indem er das in den Verfolgungen bedrohte und schon so gut wie verlorene Leben durch Verleugnung Jesu rettet und so gleichsam wiederfindet, der wird sie verlieren, indem sie dem ewigen Verderben verfällt (Vgl. v. 28). Die Gleichsetzung des (scheinbaren) Findens und (wirklichen) Verlierens der Seele, auf der das Acumen des Ausspruchs ruht, wird ermöglicht dadurch, dafs die ψυχή ebenso die Trägerin des leiblichen Lebens (wie 6, 25) ist, das im Tode verloren wird, wie des höheren Lebens, das erst verloren wird, wenn die Seele dem ewigen Verderben in der Hölle verfällt. Da dies aber nichts Anderes ist als das definitive Bleiben der Seele in dem leiblosen Zustande, in den sie durch den leiblichen Tod eintritt (Vgl. zu 5, 30), so zieht sich der Mensch wirklich durch die Verleugnung Jesu grade das zu, was er durch sie zu vermeiden hoffte, nur in erhöhtem Mafse; er verliert das Leben, das er retten wollte und auf kurze Zeit auch wirklich errettete, in höherem Sinne, nemlich auf ewig; denn die qualvolle Fortdauer der Seele im leiblosen Zustande ist kein Leben, sondern als definitives Schicksal der ewige Tod. Und umgekehrt: Wer seine Seele verloren haben wird, indem er sein leibliches Leben um Jesu willen (vgl. v. 18) in den Tod gab, wird sie finden, indem sie durch Wiederbekleidung mit dem Auferstehungsleibe zu dem wahren (ewigen) Leben gelangt. Hier also ist das scheinbare Verlieren der Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens) in Wahrheit ein Finden, weil der Tod, der das leibliche Leben raubt, die Seele (als Trägerin des höheren Lebens) nicht nur nicht tödtet (Vgl. v. 28), sondern als Bewährung der Jüngerschaft ihr grade zur seligen Vollendung verhilft, in der sie auf ewig wahrhaft fortlebt (Vgl. Mrc., S. 290). Mit dem Doppelsinn von ψυχή verschlingt sich also in sinniger Weise der Doppelsinn des ἀπολλύναι, das im ersten Hemistich auf die ewige ἀπώλεια anspielt, im zweiten das Verderben der Seele im leiblichen Tode bezeichnet; wie aber jener auf der thatsächlichen Beschaffenheit der Seele, so beruht dieser darauf, dafs die Trennung der Seele von der ihr zum wahren Leben unentbehrlichen Leiblichkeit in der That die Grundlage von beidem ist.

Diese drei Sprüche bildeten in der apostolischen Quelle den Anfang der Rede Jesu an die ihm nachziehenden Volksmassen (Luc. 14, 25—27), deren Schlufs wir 5, 13 bearbeitet fanden und die von den Bedingungen der wahren Jüngerschaft handelte (Vgl. Mrc., S. 289. 90). Dort hiefs es nach Luc. v. 26: Wenn einer zu mir kommt (wie die Volksmassen thaten und damit schon Anhänger Jesu zu sein wähnten) und nicht die in diesen Sprüchen verkündigten Bedingungen erfüllt, der kann nicht mein Jünger sein (in vollem Sinne). Hier, wo die Rede an die erwählten Zwölf gerichtet, musste daraus die Aussage werden, dafs, wer seine Jüngerpflicht nicht erfüllt, Jesu, der ihn erwählt hat, unwerth ist (Vgl. das ἄξιος von der Hand des Evangelisten 10, 11. 13). Dort war in kühner Paradoxie Mtth. 6, 24 unmittelbar auf den Fall angewandt, wo einer zwischen der Liebe zu Jesu und der zu den Seinen sich entscheiden mufs, und der Anschlufs des Spruchs vom Kreuztragen zeigt, dafs es sich ursprünglich um einen directen Ausdruck für die Aufopferung der theuersten

Familienbande handelt. Hier ist der Spruch im Anschluſs an v. 35 auf das Eltern- und Kindesverhältniſs reducirt und offenbar milder gefasst, verliert aber dadurch seinen Zusammenhang mit v. 38, wenn man nicht, wie unsre Analyse zeigt, ihn ausdrücklich auf die durch v. 35 gegebene Situation anwendet. Dagegen dürfte das die Leidensbereitschaft stärker betonende *λαμβάνει* und das vollere *ἀκολουθεῖν ὀπίσω μου* ursprünglich sein. Daſs auch der Spruch vom Finden und Verlieren der Seele in diesem Zusammenhange stand und nicht 17, 33 (Holtzm. S. 233), wo der Spruch, wie die, an welche er angeschlossen (17, 31. 32 = Mtth. 24, 16—18, vgl. Jahrb. 1864, S. 121), eine ihm ursprünglich ganz fremde eschatologische Beziehung erhalten hat, zeigt noch die Reminiscenz daran in dem *ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν* 14, 26 (Vgl. ebends. S. 77), sowie der Zusammenhang von Mrc. 8, 35 (Vgl. Mrc., S. 290). Im Uebrigen lieſs ihn Luc. fort, weil er ihn 9, 24 bereits nach Mrc. gebracht hatte, während der Spruch 14, 27 dort nach Mrc. eine so eigenthümliche Umgestaltung empfangen hatte (9, 23), daſs er den Spruch der Quelle noch einmal als selbstständigen bringen konnte. Die pointirte Form des Spruchs bei Mtth. ist gewiſs die originale, höchstens könnte die bei Mrc. 8, 35. Luc. 17, 33 erhaltene relative Wendung ursprünglicher sein als die partizipiale bei Matthäus.

e) Der Schluſs der Aussendungsrede.

V. 40: *Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.*

Luc. 10, 16: *ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ: ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.*

v. 41: *ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται.* v. 42: *καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.*

V. 41: Rcpt.: *ληψεται.* — **v. 42:** Zu dem *ος εαν* (Rcpt. Ti. nach ℵCLZΔ) vgl. zu 7, 12.

(V. 40.) Nach der groſsen Einschaltung (v. 17—39) lenkt der Evangelist zum Schlusse der ursprünglichen Aussendungsrede zurück, in der sich an das Drohwort über die, welche die Jünger nicht aufnehmen (v. 15, vollständiger Luc. 10, 12—15), ein Verheiſsungswort für die anschloſs, welche sie aufnehmen.[1]) Zunächst die Voraussetzung, um deretwillen die Aufnahme seiner Jünger so groſse Verheiſsung hat: Wer Euch aufnimmt, mich nimmt er auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Bem., wie absichtsvoll das *ἐμέ* im zweiten und dritten Gliede voransteht. Es handelt sich um das

1) Es ist daher, wie 7, 1. 12, ganz vergeblich, nach einem Zusammenhang mit dem Vorigen zu suchen. Weder wird den Jüngern die Aufnahme als Ermunterungsgrund verheiſsen (deW.), noch erst ein Anspruch darauf zugestanden (Myr.), vielmehr wird lediglich von dem Lohn solcher Aufnahme gehandelt, und selbst wenn man jene contextwidrigen Mittelgedanken eintragen wollte, so ist jedenfalls die hier gemeinte Aufnahme kein Aequivalent für die v. 37—39 geforderte Aufopferung.

Aufnehmen seiner Gesandten, deren Behandlung er ansehen will, als sei sie ihm widerfahren, und da er selbst ja nur der Gesandte eines Höheren ist, der es ebenso macht, so wird kein Geringerer als der Höchste selbst in seinen Jüngern aufgenommen. (v. 41.) Die Verheifsung selbst aber wird an der Analogie ähnlicher Lohnverheifsungen illustrirt; denn der Lohn bemifst sich nicht nach dem Mafs der Leistung als solchem, sondern nach der Erfüllung der Pflicht, die nach Stellung und Beruf eine sehr verschiedene ist und nach Mafsgabe derer eine sehr verschiedene Leistung gleichen Lohnes werth sein kann. Nicht jeder kann ein Prophet sein, der im Namen Gottes gesandt wird seinen Willen zu verkündigen, aber wer einen Propheten aufnimmt und zwar nicht aus persönlichen oder sonst fremdartigen Rücksichten, sondern auf das hin, was der Name eines Propheten besagt, also um seines göttlichen Berufs willen, der hat Alles erfüllt, was in seiner Stellung von ihm gefordert wird, wie der Prophet, der seine Berufspflicht erfüllt, und wird einen Lohn empfangen, wie ihn nur der Prophet selbst empfängt (Vgl. 5, 12). Ein Gerechter, d. h. einer der den Willen Gottes vollkommen erfüllt (5, 45, vgl. m. bibl. Theol. § 65, b), soll freilich jeder sein, aber nicht jedem gelingt es, dies Ideal zu realisiren. Wer aber einen Gerechten aufnimmt auf den Namen eines Gerechten hin, der zeigt, dafs ihm die Erfüllung des göttlichen Willens, um deretwillen er demselben Dienst und Liebe erweist, von höchstem Werthe ist, und wird darum einen Lohn empfangen, wie ihn ein Gerechter empfängt. Denn solche Werthschätzung kann nicht sein ohne das entsprechende Streben nach der Erfüllung des göttlichen Willens, und dieses belohnt Gott, auch abgesehen von dem Grade, in dem es sein Ziel erreicht. (v. 42.) Daraus ergiebt sich von selbst die Anwendung: Und wer getränkt haben wird einen Einzigen dieser Kleinen mit einem Becher Kaltes (d. h. kalten Wassers) daraufhin, dafs er den Namen eines Jüngers trägt, wahrlich ich sage Euch, gewifs nicht wird er seinen Lohn verlieren. Die Annahme, dafs Jesus nach Art der Rabbinenschüler seine Jünger קְטַנִּים genannt habe, beruht, wie jetzt allgemein erkannt wird, auf falscher Voraussetzung; aber die Bezeichnung geht auch nicht auf die verachtete, leidensvolle Lage der Jünger (Myr. deW.), worauf der Ausdruck ja gar nicht passt und wovon die Aussendungsrede in ihrer Urgestalt nichts sagte und nichts sagen konnte, sondern darauf, dafs die Jünger geringe Leute waren in der Welt und scheinbar den Propheten und den grofsen Heiligen des Alten Testaments, von denen Jesus die Analogie v. 41 hergenommen, durchaus nicht gleichstanden. Dafs die Spendung eines Wassertrunks als der geringste Anfang des δέχεσθαι erscheint, zeigt aufs Neue, dafs dasselbe im ursprünglichen Context der Rede als gastliches Aufnehmen gedacht war (Vgl. zu v. 14), und erinnert vollends an 25, 35. Was diesen Geringen aber einen so hohen Werth beilegt, wie er ihrer Aufnahme in v. 40 verheifsen, ist, dafs sie seine Jünger sich nennen dürfen, die er ausgesandt, und wer sie auf diesen ihren Namen, also um des Berufs willen, den er ihnen verleiht, aufnimmt, dem gebührt nach der Analogie von v. 41 ein Lohn, wie er nur einem Jünger zukommt.

Feierlich versichert Jesus, daſs ihm dieser ihm gebührende Lohn nicht entgehen wird.

Obwohl Luc. 10, 16 nur ein Fragment dieses Schlusses erhalten ist, so zeigt doch der dortige Zusammenhang noch deutlich die Ursprünglichkeit desselben. Wie das Drohwort über die Städte, welche die Jünger nicht aufnehmen (v. 12), illustrirt war durch zwei Weherufe über die Städte, die durch Jesu Machtthaten nicht einmal zur Buſse erweckt waren (v. 13—15), so stellt das Verheiſsungswort die, welche die Jünger aufnehmen, denen gleich, welche ihn selbst aufnehmen (v. 16), und illustrirt dies ebenso an zwei Analogieen (Mtth. 10, 41). Luc. hat nur, den Weherufen entsprechend, das Aufnehmen geistlich gefasst und vom Hören auf das Wort der Jünger gedeutet, dann aber die Verwerfung hinzugefügt, um mit einem ihnen analogen Drohwort zu schlieſsen, das doch noch ganz die schriftstellerische Grundlage von Mtth. 10, 40 zeigt und lediglich eine Rückkehr zum Vorigen ist. Damit war denn für ihn natürlich der Schluſs (Mtth. 10, 41. 42) unmöglich geworden, der ihm vielleicht ohnehin mit seiner Lohnverheiſsung neben 17, 10 miſsverständlich schien. Auch war ihm die Hinweisung auf die *προφῆται* und *δίκαιοι*, worauf v. 41 ruht, wohl nicht mehr durchsichtig, wie 10, 24. 11, 47 zeigt, wo er sie ebenfalls aus der Quelle entfernt hat, und den Spruch v. 42 hat er auch weggelassen, als er ihm das erste Mal bei Mrc. 9, 41 begegnete. Daſs aber noch Marcus 10, 40—42 in der apostol. Quelle las, zeigt Mrc. 9, 37. 41 ganz zweifellos, weil er dort in offenbarer Reminiscenz an ihre Zusammengehörigkeit den ersten und dritten Spruch benutzt, und daſs nicht etwa unsre Stelle aus Mrc. gebildet (Hltzm., S. 183), zeigt die offenbar sekundäre Gestalt und die etwas künstliche Art, wie sie dort in den Zusammenhang verflochten sind (Vgl. Mrc., S. 317. 21. 22).

Indem nun unser Evangelist kein Wort davon erzählt, daſs die Zwölf wirklich ausgezogen, wie Mrc. 6, 12. 13, geschweige denn, daſs er, wie Mrc. 6, 30, ihrer Rückkehr gedächte, was gewiſs nicht bloſs ein Mangel seiner Darstellung ist (Myr. Bl.), bestätigt sich aufs Neue, was wir aus seiner Einschaltung von v. 17—39, sowie aus seiner Fassung von v. 8. 16 erkannten, daſs er diese Rede auf die Apostelmission überhaupt bezieht, und die Weissagung Jesu über die Feindschaft, welche seine Jünger um seinetwillen treffen werde, hierherstellte, um die Einleitung zu dem Theile seines Evangeliums zu bilden, welcher die Unempfänglichkeit und Feindschaft, die Jesus selbst fand, schildern soll. Höchst passend wird derselbe nun eröffnet mit der Erzählung, wie sogar Johannes an Jesu irre zu werden in Gefahr gerieth, zumal in der Rede, welche die Quelle ihn bei dieser Gelegenheit halten lieſs, Jesus bereits ein Urtheil ausspricht über die Aufnahme, die er beim Volke gefunden.

2. Die Täuferbotschaft.

Mtth. 11, 1—19.	Luc. 7, 18—35.
v. 1: *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν*	v. 18: *καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων.* v. 19: *καὶ προσκαλεσάμενος δύο τι-*

τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν. v. 2: ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ v. 3: εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;

v. 4: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννει ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· v. 5: τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται· v. 6: καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

v. 7: τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; v. 8: ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων. v. 9: ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. v. 10: οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. v. 11: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστίν. v. 12: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία νὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; v. 20: παραγενόμενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν· Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς ἀπέστειλεν ἡμᾶς πρός σε λέγων· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; v. 21: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο [τὸ] βλέπειν. v. 22: καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννει ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε [ὅτι] τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται, κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. v. 23: καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

v. 24: ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάννου· τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; v. 25: ἀλλὰ τί ἐξεληλύθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν. v. 26: ἀλλὰ τί ἐξεληλύθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. v. 27: οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. v. 28: λέγω ὑμῖν, μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν [προφήτης] Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν.

v. 29: καὶ πᾶς ὁ (Luc. 16, 16: λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ ὁ νόμος καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν προφῆται μέ-

τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. v. 13: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν, v. 14: καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. v. 15: ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω. v. 16: τίνι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς, ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις v. 17: λέγουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν, καὶ οὐκ ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν, καὶ οὐκ ἐκόψασθε. v. 18: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. v. 19: ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.

τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· v. 30: οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.

χρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.)

v. 31: τίνι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι; v. 32: ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις ἃ λέγει· ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν, καὶ οὐκ ἐκλαύσατε. v. 33: ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μηδὲ πίνων οἶνον, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει. v. 34: ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν. v. 35: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.

V. 2: Rcpt. nach L: *δυο* nach Luc. — **v. 4:** Ti. nach ℵCLZ (Rcpt.) *Ιωαννη*; aber Luc. 7, 18. 22 hat er selbst nach den ältesten Zeugen *Ιωαννει*, wie ℵ auch Apoc. 1, 1. — **v. 5:** Rcpt. (C) om. *και* vor *νεκροι*, um drei gleichförmige Parallelglieder zu erhalten. — **v. 6:** Zu *ος εαν* (ℵCLZΔ Rcpt.) vgl. zu 7, 12. — **v. 7—9:** Rcpt. hat dreimal *εξηλθετε*, vgl. zu 6, 10. — Rcpt. add. *ιματιοις* (CLΔ) und *εισιν* (CDLΔ) nach Luc.; das *ιδειν προφητην* (CDLΔ) ist eher nach v. 7. 8, als nach Luc. conformirt. — **v. 10:** Zu dem Verbindungszusatz *γαρ* (Vgl. auch 3, 3) in CLΔ Rcpt. vgl. zu 1, 18. — **v. 11:** Das *μειζων εστιν αυτου* (C), das der gangbaren Stellung bei Mtth. entspricht, kann echt sein, da die leichtere Stellung auch bei Luc. — **v. 13:** Rcpt.: *προεφητευσαν* (L). — **v. 15:** Rcpt. add. *ακουειν* (ℵCLΔ). — **v. 16:** Rcpt. nach min. *παιδαριοις*. — Rcpt.: *εν αγοραις καθημ.* nach Luc., der Art. fehlt auch in CLΔ, wo noch die richtige Stellung. Ebenso ist das *και προσφωνουσιν* (sq. *και*) in LΔ Rcpt. (vgl. C) aus Luc. Endlich hat Rcpt. *τοις εταιροις αυτων*, letzteres auch CLΔ. — **v. 17:** Das *υμιν* nach *εθρηνησαμεν* (CLΔ Rcpt.) ist aus dem ersten Gliede. — **v. 19:** Rcpt. nach CDLΔ: *τεκνων* statt *εργων* nach Luc., wo umgekehrt ℵ *εργων* conformirt hat.

(V. 1.) Auch von der zweiten gröfseren Rede, die der Evangelist mittheilt, leitet er mit der gleichen Formel, wie 7, 28, zum Fortgang seiner Darstellung über, nur dafs an die Stelle des *τοὺς λόγους τούτους* mit dem gut griechischen Partizip der Hinweis darauf tritt, dafs es sich in dieser Rede um spezielle Verordnungen für die zwölf Jünger (Vgl. 10, 1) gehandelt hatte. Ausdrücklich aber wird der Faden des zeitlichen Zusammenhangs zerschnitten, wenn der Evangelist berichtet, dafs Jesus fortging von dort, wo er den Jüngern die Anweisungen gegeben, um zu lehren und zu verkündigen in ihren Städten.[1]) (v. 2.) Damit

1) Auch diese Uebergangsformel wird aus der apostolischen Quelle stammen, obwohl sie nach Einl. S. 30 nicht nach der Aussendungsrede, sondern erst auf eine längere Reihe von

ist angedeutet, dafs rein aus sachlichen Gründen nun die Erzählung angereiht wird, wie Johannes, als er im Kerker die Werke des Messias vernommen, mittelst seiner Jünger, durch welche er offenbar davon gehört, Botschaft sandte. Da nirgends in unserm Evangelium ὁ Χριστός als einfacher Name Jesu steht, auch nicht 1, 17 (Bl.), so deutet dasselbe darauf hin, dafs der Täufer von ihm als dem Messias ganz andre Werke erwartet hatte (Vgl. 3, 11. 12). Damit erledigt sich die schon mit v. 6 unverträgliche Annahme, als sei erst auf Grund der Wundergerüchte von Jesu im Täufer die Ahnung aufgegangen, dafs derselbe der Messias sein könne. Aber ebenso unrichtig meint Myr., dafs τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ aus der Seele des Johannes gesagt sei, dessen Zweifeln die Thaten Jesu als messianische Merkmale entgegentraten. Denn theils sind Wunderthaten an sich noch gar keine messianische Merkmale, da ja auch viele Propheten Wunder gethan hatten, theils ist hier keineswegs zunächst an Wunderwerke als solche zu denken, sondern vielmehr an die ständige Wirksamkeit Jesu, wie sie wiederholt als Lehren und Heilen characterisirt war, und dies beides war ja jedenfalls nichts .weniger als ein spezifisch-messianisches Wirken. (v. 3.) Vielmehr soll das ἀκούσας eben den in der Frage, welche er seine Jünger thun liefs, sich aussprechenden Zweifel motiviren. [1]) Bist du der Kommende oder sollen wir (Bem. den Conj. delib., wie 7, 4) einen Andern erwarten? Schon die Form der Frage nemlich schliefst die Auffassung aus, als sei im Täufer jetzt erst der Gedanke an seine Messianität angeregt (Vgl. noch Keim II., S. 357); denn sie involvirt offenbar die Voraussetzung, dafs Jesus der Messias sei, und verlangt Auskunft darüber, ob an derselben trotz dem, was er von ihm höre, festgehalten werden dürfe oder nicht. Das ἐρχόμενος aus irgend einer bestimmten alttestamentlichen Stelle abzuleiten (Myr.: Psalm 40, 8. Olsh.: Psalm 118, 26), ist ganz überflüssig; es bezeichnet, wie 3, 11, den Messias, dessen Kommen nach der Weissagung zweifellos bevorsteht, ohne dafs einmal das nahe Bevorstehen darin liegt. Ist Jesus nicht dieser Kommende (Bem. das nachdrücklich voranstehende σύ, dem das ebenso nachdrückliche ἕτερον entspricht), wie der Täufer nach 3, 17 voraussetzen musste, so kann es nur ein Andrer sein (Vgl. 6, 24. 8, 21 in der Quelle), den man als den Verheifsenen zu erwarten hat, und Jesus ist dann erst einer seiner Vorläufer. (v. 4.) In seiner Antwort (ἀποκριθεὶς εἶπεν, wie 3, 15) heifst Jesus die Johannesjünger hingehen und dem Täufer verkündigen (Zu πορεύεσθαι vgl. 8, 9, zu ἀπαγγέλλειν 8, 33 in der Quelle), was sie hören und sehen. Das geht aber nicht auf seine vor ihren Ohren und Augen entfaltete Wirksamkeit

Vorschriften (Vgl. das διατάσσων, das nur hier in unserm Evang. steht) folgte. Zu dem μετέβη vgl. 8, 34. Luc. 10, 7 in der Quelle, zu dem ἐκεῖθεν 5, 26. Der Gen. des Inf. (Vgl. 2, 13. 3, 13) ist natürlich ein Zusatz des Evangelisten und erinnert ganz an 4, 23. 9, 35. Das aus beiden Parallelstellen nachklingende αὐτῶν geht natürlich nicht auf die Jünger (Fr.), sondern auf die Bewohner der Orte, wo er hinkam.

1) Das πέμπειν διά (Vgl. Apoc. 1, 1) entspricht dem hebr. שׁלח ביד (1 Reg. 2, 25); das διά zu εἶπεν zu ziehen (Myr.) verbietet die Wortstellung, da ein Nachdruck durchaus nicht indicirt ist. Doch liegt es in der Sache, dafs, was er zu Jesu sprach, er eben durch die abgesandten Jünger sprechen liefs (Vgl. 2, 8).

(deW.) und somit in erster Linie auf seine Predigt (Keim, S. 359), da die Quelle nichts davon weifs, dafs die Boten Jesum mit Lehren und Heilen beschäftigt fanden, und im Folgenden nicht die Predigt zuerst genannt ist, sondern auf das, was sie überall von seiner Wirksamkeit hören und wovon sie sich durch eignen Augenschein überzeugen können. (v. 5.) Was das aber sei, sagt er mit unverkennbarer Anspielung auf Jesaj. 35, 5. 6. Dafs Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören, war dort ausdrücklich als Zeichen der messianischen Zeit verheifsen, und wenn hier hinzugefügt wird, dafs Aussätzige rein werden und Todte auferstehen, so liegt die Vermuthung nahe, dafs schon die älteste Quelle diesen Hinweis auf die Wunder Jesu durch die Nennung besonders grofser, die sie selbst bereits erzählt hatte, bereicherte;[1]) denn durch ihre Hinzufügung wird allerdings die Beziehung auf die Prophetenstelle, welche für das Verständnifs der Antwort ganz wesentlich ist, einergermafsen verdunkelt. Die Pointe derselben kann nemlich nur darin liegen, dafs, wenn auch die von ihm erwarteten Messiaswerke (das Gericht und die Reichserrichtung) noch nicht begonnen, geschweige denn vollbracht seien, doch seine Wirksamkeit durch unzweideutige Merkmale, mit welchen die Weissagung die verheifsene Heilszeit characterisirt hatte, als die messianische erwiesen sei. Unmöglich freilich können die hier genannten Heilwunder lediglich als symbolische Bezeichnungen seiner geistig-erlösenden Wirksamkeit gemeint sein (Vgl. noch Keim, S. 359), da grade von den in der Prophetenstelle ursprünglich genannten nur die Blindenheilung eine solche Deutung ungezwungen zuliefse und dem Täufer, der grade in der bisherigen mehr aufs Geistige gerichteten Wirksamkeit Jesu die Merkmale der messianischen vermifst hatte, eine Hinweisung auf eben diese keine Erledigung seiner Zweifel gewesen wäre. Und wenn Jesus wirklich beabsichtigt hätte, eine solche spiritualisirende Umdeutung der Weissagung, die seiner Zeit eben so fremd war, wie dem Originalsinn der Stelle, dem Täufer zu insinuiren, so war damit ja gar nichts gethan zur Beantwortung der Frage, die doch jedenfalls den tiefsten Grund jener Zweifel bildete, warum Jesus seine auf die Herstellung der vollendeten Theokratie abzielende Wirksamkeit nicht mit einem Eingreifen in die Geschicke des theokratischen Volks und die Ordnung seines öffentlichen Lebens begann, ohne welche jene nun einmal nicht zu ermöglichen schien. Jesus hat aber die Weissagung nicht anders

1) Von den Wundern, auf welche Jesus nach der Prophetenstelle verwies, hatte die Quelle bisher noch keines erzählt; denn dafs der Hauptmannssohn ein παραλυτικός (also χωλός) war, hat wahrscheinlich erst der Evangelist hinzugefügt (Vgl zu 8, 6). Um so natürlicher war es, dafs sie auch auf die Heilung des Aussätzigen (8, 2—4) und die Todtenerweckung (9, 18—25) hinwies, da (abgesehen von der Blutflüssigen, die hier natürlich nicht in Betracht kam und deren Geschichte ohnehin nur ein Intermezzo in der zweiten bildete) nur diese drei Heilungsgeschichten in ihr voraufgegangen waren (Vgl. zu 9, 18). Dies wird offenbar bestätigt durch Luc., wo, da er den Aussätzigen nach Mrc. schon früher gebracht, in der ersten grofsen Einschaltung aus der apostolischen Quelle (Vgl. Stud. u. Krit. 1861, S. 698) zwischen der Bergrede und der Täuferbotschaft nur die Geschichte vom Hauptmannssohn und eine Todtenerweckung (7, 11—17) steht, welche die Geschichte von der Jairustochter nur verdrängt hat, weil er dieselbe später in ihrer viel ausführlicheren Gestalt nach Mrc. bringen wollte.

gefasst, als sie gefasst sein wollte; denn gewifs nicht an „Geisteswunder“ hat der Prophet in jenen Einzelzügen seiner Schilderung gedacht, sondern sie waren Sinnbilder der das gesammte Volksleben umfassenden, alle seine Schäden heilenden und seine Nöthe hebenden Wiederherstellung, welche die messianische Zeit bringen sollte. Jesus aber wählte absichtlich solche Detailzüge, welche in seinen Heilwundern eine buchstäbliche Erfüllung fanden, an deren Erfüllung also unbestreitbar zu erweisen war, dafs die verheifsene Heilszeit mit ihm gekommen, wenn er auch jene wiederherstellende Wirksamkeit erst dem Einzelleben zuwenden konnte, in dem die Vorbedingungen dafür bereits gegeben, und noch nicht dem Gesammtleben der Nation, in welchem er dieselben erst zu schaffen hatte. Nur so versteht sich auch die Hinzufügung des Merkmals der messianischen Zeit aus Jesaj. 61, 1, das ja jedenfalls buchstäblich zu verstehen und darum eine spiritualisirende Umdeutung des Vorigen ausschliefst oder, wenn es eine solche nahelegen sollte, mindestens voranstehen müsste, wie selbst Keim fühlt (Vgl. S. 360 Anm.). Nur seine Predigt könnte ja den Blinden die Augen aufthun in geistigem Sinne. Ohnehin ist dieselbe aber weder als Aufklärung und Belehrung, noch als sittliche Aufmunterung characterisirt, sondern es wird den leuchtenden Zeichen, dafs eine wundermächtig in das Leben der Einzelnen eingreifende Wiederherstellung begonnen habe, das Eine hinzugefügt, was mit dem Beginn zugleich die sichre Vollendung in Aussicht stellt: Und Elenden wird frohe Botschaft verkündigt (Bem. die passivische Wendung des εὐαγγελίζειν τινί τι). Die πτωχοί sind weder die leiblich Armen im Sinne von Luc. 6, 20 (deW.), noch geistlich Arme im religiös-sittlichen Sinne, wie 5, 3 (Myr.), sondern das ganze Volk in seinem nationalen Elende, das freilich für das theokratische Volk immer zugleich geistlicher, wie politischer Art war, und die frohe Botschaft, mit der sie beschenkt werden, kann nur die Botschaft vom nahen Gottesreich sein, das mit der Erfüllung aller Verheifsung die Erledigung von allem Elend der Gegenwart, unter dem sie seufzen, verspricht. (v. 6.) Darauf hin kann Jesus hinzufügen: Selig ist (5, 3), wer nicht an mir Anstofs genommen haben wird, d. h. wer nicht durch den Widerspruch, in welchem meine Wirksamkeit zu der auf Grund der messianischen Verheifsung erwarteten zu stehen scheint, sich im Glauben an meine Messianität irre machen lässt. Dieser Schlufs der Antwort zeigt deutlich, dafs eine solche Gefahr beim Täufer wirklich vorlag, dafs also seine Botschaft nicht etwa nur eine indirecte Mahnung für Jesum sein sollte (Ew.) oder gar nur um der Jünger willen veranstaltet war (Vgl. Orig.); sie zeigt aber eben so klar, obwohl dies Keim ohne jeden Beweis in Abrede stellt (Vgl. S. 361. Anm. 1), dafs der Täufer vom Glauben an seine Messianität ausgegangen war, da man nur an einem Glauben, den man gehabt, irre werden kann (Vgl. Mrc. 14, 27. 29). Der falsche Rückschluss, den man daraus gegen die Vorgeschichte macht (Vgl. noch Keim, S. 358) übersieht, dafs keine göttliche Offenbarung, auch nicht die 3, 17 berichtete, eine Gewifsheit verleiht, die nicht vom Glauben des Menschen abhängig bliebe.

Luc. hat die Einleitung unsers Stücks sehr frei ausgeführt. Die Notiz, dafs Johannes im Gefängnifs war, als er die Botschaft sandte, war für ihn nach 3, 20 überflüssig, konnte aber in der Quelle kaum entbehrt werden, da v. 8. 12 diese Situation voraussetzen, weshalb es ganz verfehlt war, wenn Bl. nach Schlrm. bezweifelte, ob Johannes damals schon gefangen war. Dagegen ist Luc. 7, 18 lediglich eine Umschreibung des wohl in seiner Bedeutung nicht mehr ganz erkannten ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, wie v. 19 das προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τ. μαθ. Umgehung des hebraistischen διὰ τ. μαθητῶν. Die indirecte Art, wie in der Quelle Johannes durch seine Jünger zu Jesu redet, hebt Luc. dadurch, dafs er den Täufer dieselben Worte erst zu seinen Jüngern sagen (v. 19), dann sie, angekommen, dieselben v. 20 wörtlich berichten lässt (Bem. das lucan. παραγίνεσθαι, ἀποστέλλειν, ἄνδρες, das erläuternde ὁ βαπτιστής und ἄλλος statt ἕτερος). Das ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε hat Luc. bereits von dem genommen, was sie so eben gesehen und gehört, und darum nicht nur umgestellt, sondern die Situationsschilderung in v. 21, in der freilich die Erwähnung der Dämonenheilungen nicht ganz passend ist, voraufgeschickt, zumal dieselbe zugleich die Anwesenheit der ὄχλοι in v. 24 erklärte (Bem. noch die Weglassung der doch nicht ganz conformen καί in v. 22).

(V. 7.) Die Art, wie die folgende Rede über den Täufer eingeführt wird, zeigt deutlich, dafs der Berichterstatter selbst sie verstanden haben will mit Bezug auf den Eindruck, welchen die durch die Jünger bestellte Frage des Johannes auf die (anwesend gedachten) Volksmassen machen musste. Während diese nemlich im Fortgehen begriffen waren, begann Jesus zu reden zu den Volksmassen über Johannes. Noch also musste sie die Frage des von ihnen so hochverehrten Täufers, die Jesus deutlich genug als den Beginn eines Irrewerdens an ihm characterisirt hatte, lebhaft beschäftigen, als Jesus anhub, allen ungünstigen Folgerungen, die daraus etwa für den Character desselben gezogen werden konnten, im Voraus zu begegnen. Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste anzuschauen? Jesus denkt an die Zeit, wo das Volk in Schaaren zu Johannes hinauszog, um sich taufen zu lassen (3, 5), und bezeichnet, ebenso wie Mrc. 1, 4, den südlichen Theil der Jordanaue, in dem Johannes taufte, wegen seines steppenartigen Characters als die Wüste. Dort am Ufer des Flusses wächst Schilf, das vom Winde hin- und herbewegt wird. Gewifs fragt nun Jesus nicht, ob sie hinausgegangen seien zu sehen, was man dort alle Tage sehen kann (Fr. deW.), da dann das ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον ein ganz zweckloser Zusatz wäre, sondern er entnimmt nur der Situation, in der sie sich dort befanden, das Bild eines wankelmüthigen Menschen. Gewifs aber will er auch nicht andeuten, dafs sich Johannes als einen solchen gezeigt (Ew.) oder das Volk einen solchen gewünscht habe (Bl.), geschweige denn dafs er die Menge selbst damit characterisirt hat (Keim, S. 368). Denn in der Frage liegt, dafs sie einen solchen gewifs dort nicht gesucht haben und die Erinnerung daran kann nur den Zweck haben, das Volk zu warnen, dafs sie nicht jetzt, wo sein Schwanken in Betreff der Messianität Jesu darauf führen konnte, ihn für etwas halten sollten, wofür sie ihn doch früher nie gehalten und wozu sein ganzes Verhalten ihnen doch wahrlich keinen

Grund gegeben hatte. (v. 8.) Aber, fährt dann Jesus fort, wenn dies nicht eure Absicht war, was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in weiche Stoffe (μαλακά, wie ψυχρόν 10, 42) gekleidet? Dafs sie dergleichen nicht in Johannes gesucht haben können, sagt ausdrücklich das Folgende, und damit ist auch jede Anspielung auf ihre Liebhabereien für solche Schaustellungen (Keim, S. 368) ausgeschlossen. Siehe, die die weichen Stoffe tragen, sind in den Häusern der Könige (Bem. das die Copula einschliefsende ἰδού wie 3, 17), und nicht in der Wüste, wo sie den Täufer aufsuchten. Das Bild der Hofschranzen, welche weiche und feine Stoffe tragen, bot sich sehr natürlich dar im Gegensatz zu der rauhen ascetischen Tracht des Täufers (3, 4), es kommt aber hier nicht in Betracht wegen seines bestechenden Glanzes (Bl.) oder gar wegen des Buhlens um Fürstengunst, das man bei Hofleuten findet, sondern, wie das gewählte μαλακά zeigt, wegen der Weichlichkeit und Ueppigkeit, die solches Leben zu erzeugen pflegt. Wird aber so ausdrücklich angedeutet, dafs sie in dem Täufer keinen Weichling sehen dürfen, wie sie doch früher nie einen solchen in ihm gesehn und gesucht haben, so kann dies seinen Grund nur darin haben, dafs die Anfrage des Täufers wie ein Product der Ungeduld erschien, mit der er die siegreiche Erhebung des Messias herbeisehnte, um sein hartes Kerkerloos mit den lockenden Freuden des messianischen Reiches zu vertauschen. (v. 9.) Aber, wenn auch das nicht, warum seid ihr hinausgegangen? Einen Propheten zu sehen? Wie die erste Frage schon v. 8 in verkürzter Form sich wiederholte, so wird sie nun noch weiter verkürzt und so auch dem Sinne nach geändert (τί, wie 6, 28. 7, 3. 8, 26 in des Quelle), weshalb nun das ἰδεῖν in der zweiten Frage ausgedrückt werden mufs. Darauf erst erfolgt nun die directe Antwort: Ja (5, 37. 9, 28), sage ich Euch, d. h. ihr seid hinausgegangen, einen Propheten zu sehen und zwar reichlich vielmehr noch als einen Propheten. Die neutrale Fassung des περισσότερον, in dem der schon comparative Begriff noch durch die Comparativform gesteigert ist (anders 5, 20), entspricht besser dem τί und ist nachdrücklicher als die masculine (Fr.). Es ist aber gar kein Grund, eine ungenaue Ergänzung (Myr. deW.: habt ihr gesehen) anzunehmen. Ihre Absicht konnte natürlich nur sein, einen Propheten zu sehen, wofür sie den Täufer hielten; aber wie ja die ganze Rede darauf hinausgeht, durch den Hinweis auf ihre eigne bisherige Werthschätzung sie auch jetzt zum rechten Urtheil über den Täufer zu führen, so deutet Jesus die Begeisterung, mit der das Volk an ihm gehangen und eine Forderung an sich hatte ergehen lassen, wie sie noch kein Prophet gestellt, für ein Zeichen, dafs sie mehr in ihm gesehen, als einen Propheten, und verhilft nun erst der darin liegenden dunklen Ahnung seiner Bedeutung zum vollen Verständnifs, indem er ausspricht, wodurch der Täufer alle Propheten überragt. (v. 10.) Dieser ist es, von dem geschrieben steht (Mal. 3, 1): Siehe ich sende meinen Boten her vor deinem Angesicht, der deinen Weg bereiten soll vor dir. (Ueber die durch die Anwendung hervorgerufene Umbildung des Prophetenworts und das Verhältnifs zu den LXX vgl. Mrc. 1, 2, wo dasselbe ebenfalls benutzt ist, und

dazu Mrc., S. 40. 41). Während also alle Propheten nur auf den zukünftigen Messias hinwiesen, ist er der verheifsene Gottesbote, der unmittelbar vor ihm hergeht, um ihm den Weg zu bereiten, also selbst bereits eine Erfüllung prophetischer Weissagung. (v. 11.) Daraus folgt denn von selbst, was Jesus mit feierlicher Versicherung hinzufügt: Nicht ist aufgestanden unter Weibergeborenen Einer, der gröfser sei, als Johannes der Täufer. Die Bezeichnung der Menschen durch das hebr. יְלוּד אִשָּׁה (Hiob. 14, 1) gehört lediglich dem feierlich gehobenen Tone der Rede an und hat mit der Bezeichnung menschlicher Schwäche, Sterblichkeit oder gar Sündhaftigkeit (Myr.) gar nichts zu thun. Es handelt sich aber, wie das ἐγήγερται zeigt, das von dem geschichtlichen Auftreten steht, um den Beruf und die Stellung, die einer demgemäfs unter oder über Andern hat (μείζων, wie 5, 19). Da es nun keinen höheren Beruf geben kann, als den eines Gottgesandten und Johannes alle Propheten überragt (v. 9), so gilt das Wort in vollem Umfange und bedarf keiner Einschränkung durch Clauseln und Ausnahmen. Ebensowenig der Gegensatz: Aber der Kleinere im Himmelreich ist gröfser als Er. Es versteht sich, dafs die älteren Versuche, ὁ μικρότερος für sich und von Christo zu nehmen, ebenso wort- als sinnwidrig sind. Dasselbe darf aber weder direct (deW., Keim, S. 361), noch indirect (Bl: als alle Andern) superlativisch gefasst werden; es handelt sich vielmehr um ein solches Glied des Gottesreichs, das an sich eine viel geringere Stellung in demselben einnimmt, als Johannes im Kreise der Weibergeborenen. Und zwar ist dabei weder an Verkündiger des Gottesreichs gedacht (deW.), noch an die Theilnahme am zukünftigen Himmelreich, die nach Myr. nur vergegenwärtigt (?) sein soll. Wenn irgendwo, so ist hier das Gottesreich bereits als gegenwärtig gedacht; es giebt solche, welche bereits in ihm sind und eben dies Sein im Gottesreich erhebt sie hoch über den Gröfsten der Vorbereitungszeit, wie gering sie auch sonst gegen ihn seien an Stellung und Beruf. Und zwar nicht weil Johannes noch im A. T. mit seinen theokratischen Ideen und seinem Formelwesen (?!) stand (deW.), sondern weil erst im Gottesreich die Vollendungszeit anbricht, an welcher theilzunehmen des Menschen höchster Beruf ist, der ihm die höchste Stellung über allen Geschlechtern der Vergangenheit sichert. Offenbar ist also Johannes noch nicht im Gottesreich, und zwar weil er noch fragt nach dem Erwarteten (v. 3) und noch in Gefahr steht, an Jesu irre zu werden (v. 6). Daraus folgt, dafs wer in Jesu den Kommenden sieht mit nicht wankender Gewifsheit, bereits im Gottesreiche ist. Das ist keine „beiläufige Bemerkung“ (Myr.), sondern der nothwendige Abschlufs des Urtheils über den Täufer. Niemand soll ihn einen Wankelmüthigen oder Weichling schelten (v. 7. 8), sondern jeder sich beugen vor dem hohen Beruf, den ihm Gott gegeben (v. 9. 10). Allein dabei bleibt es trotz alledem, dafs wer noch fragt und zweifelt, ob Jesus der Verheifsene sei, dem Gottesreiche noch nicht angehört.

Das ἀπελθόντων ward leichter nach v. 4 geändert, als von Luc., der es verhältnifsmäfsig selten braucht, statt des auch ihm vorzugsweise beliebten

πορεύεσθαι geschrieben. Dagegen rührt von seiner Hand her das erläuternde τῶν ἀγγέλων Ἰωάννου, das πρός statt des Dat. und das feinere Perf. ἐξελήλυθατε. Sonst folgt er der Quelle so wörtlich, daſs er noch das εἰς τὴν ἔρημον hat, obwohl er selbstständig den Plural schreibt (1, 80. 5, 16. 8, 29), sowie den Wechsel des θεάσασθαι und ἰδεῖν. Bem. dagegen das erläuternde ἱματίοις und εἰσιν, die Umschreibung des οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες, um die Wiederkehr desselben Ausdrucks zu vermeiden (Vgl. zu ἱματισμός 9, 29. Act. 20, 33, zu ἔνδοξος 13, 17) und durch ἐν τρυφῇ zugleich die Deutung des Bildes zu insinuiren, sowie den griechischen Ausdruck für die Königspaläste. In v. 26 conformirt Luc. die Form der Frage den vorigen, v. 28 sucht er durch den Zusatz προφήτης, wie so manche Ausleger, einzuschränken und erläutert das ἐγήγερται durch das einfachere οὐδείς ἐστιν (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des μείζων). Dagegen ist wohl das ἐγώ Mtth. v. 10 und das τοῦ βαπτιστοῦ v. 11. 12 (wie Luc. v. 33) Zusatz des Evangelisten. Es ist klar, daſs diese bis auf ganz geringfügige, in ihren Motiven so leicht durchsichtige Abweichungen durchgängige Uebereinstimmung der ganzen Spruchreihe bei Mtth. und Luc. nicht auf mündlicher Ueberlieferung, sondern nur auf einer gemeinsamen schriftlichen Quelle beruhen kann.

(V. 12.) Obwohl aber der Täufer selbst dem Gottesreiche nicht angehört, so ist doch seine Wirksamkeit von entscheidender Bedeutung für dasselbe gewesen. Das δέ ist also weder unpassend (Bl.), noch metabatisch (Myr.), sondern gegensätzlich. Seit den Tagen Johannis des Täufers nemlich, die seit der Gefangennahme desselben der Vergangenheit angehören, bis auf diesen Augenblick (ἄρτι, wie 3, 15. 9, 18), wo selbst der Täufer wegen der noch ausbleibenden Reichserrichtung an Jesu irre zu werden in Gefahr steht, wird das Gottesreich mit Gewalt erstrebt und Gewaltthäter raffen es an sich. Die mediale Fassung, wonach das Gottesreich sich mit Gewalt geltend machen soll (Bng. Plus), ist contextwidrig, weil das βιασταί im Parallelgliede deutlich darauf hinweist, daſs die gemeinte Gewaltübung von Menschen ausgeht. Ebenso verbietet die Begründung in v. 13 diese Gewaltübung als eine feindselige zu denken, durch welche das Gottesreich den Menschen entrissen wird (Schnckb.); auch nöthigt diese Auffassung den Vers für eine spätere Einschaltung zu erklären (Hilg. a. a. O. S. 404), und auch dann bleibt sein Inhalt unwahr, da doch keineswegs seit den Tagen des Täufers sich eine solche feindselige Thätigkeit nachweisen lässt. Mit Recht denken darum fast alle Neueren daran, daſs das Gottesreich gleichsam erstürmt wird (Vgl. 2 Macc. 14, 41), sofern sich, durch den Täufer angeregt, ein stürmisches Verlangen nach dem Gottesreiche kundgiebt. Unmöglich aber kann dies unbedingt in lobendem Sinne genommen oder gar als das von Jesu Geforderte betrachtet werden (Ew.). Denn wenn auch natürlich nicht von dem Ungestüm der zelotischen Partei und ihren aufrührerischen Bewegungen die Rede ist (Vgl. Schweitzer in den Stud. u. Krit. 1836, 1), so kann doch der Ausdruck, auf das Gottesreich angewandt, nur einen tadelnden Sinn haben, und wenn der Täufer selbst, weil er den Eintritt desselben zu nahe hoffte, an Jesu irre ward, so kann das von ihm erregte Verlangen nur ein solches sein, welches die Verwirklichung des Gottesreichs in den

Formen der nationalen Theokratie, und damit die Erfüllung aller Verheifsung, gleichsam mit Gewalt herbeizwingen wollte und die langsamen Wege, auf denen Jesus jenes Ziel herbeizuführen strebte, perhorrescirte. Das war die Schattenseite an der messianischen Bewegung, die der Täufer unleugbar angeregt hatte, und sie hing so enge zusammen mit den Schranken seines eignen Messiasglaubens, welche in seiner jetzigen Sendung zu Tage traten, dafs Jesus sehr natürlich von der Besprechung dieser auf jene geführt wurde. Das Parallelglied drückt den Gedanken nur noch schärfer aus; denn βιασταί sind eben solche, die, was sie verlangen, nicht auf den gottgeordneten Wegen, sondern mit eigenmächtiger Gewalt erstreben, und das ἁρπάζειν bedeutet ebenso ein unrechtmäfsiges oder doch vorzeitiges, jedenfalls der Natur der Sache Gewalt anthuendes Sichaneignen. Da nun ein solches in diesem Fall in Wirklichkeit unmöglich, so steht es nicht von einem rascherrungenen Erfolge (Myr.), sondern von dem Haschen nach einem solchen, von einem Ansichraffen, das die stürmische Begier des Volkes nach der ersehnten Reichserrichtung ausdrückt, ohne dafs es dieselbe damit wirklich herbeiführt. (v. 13.) Ohne Grund stiefs sich Bl. an der folgenden Begründung; denn nichts kann die Thatsache dieses seit den Tagen Johannis erwachten stürmischen Verlangens besser erklären und in gewissem Sinne entschuldigen, als dafs alle Propheten und das Gesetz bis Johannes geweissagt haben, und mit ihm in gewissem Sinne die Zeit der Erfüllung beginnt (Vgl. zu v. 10). Ganz naturgemäfs stehen hier, umgekehrt wie 5, 17, die Propheten voran, deren eigentliche Aufgabe das Weissagen war, während doch auch das Gesetz mit seinen typischen Institutionen weissagte, und das πάντες hebt die reiche Fülle ihrer Weissagungen hervor, während das ihm correspondirende ἕως, um dieselbe ganz zu umfassen, den Endtermin der Prophetie fixirt.[1]) Was alle Propheten und das Gesetz (vom Kommen des Gottesreichs) geweissagt und was noch der letzte Prophet nach langem Schweigen als unmittelbar bevorstehend verkündigt hatte, das mufste wohl mit einer gewissen Ungeduld erwartet und erstrebt werden, und es lag in der That ein Grund vor, jetzt den endlichen Eintritt der Erfüllung zu erwarten: (v. 14.) Wenn ihr (es) annehmen wollt (δέχεσθαι im Sinne von 10, 14), er und kein Andrer (Vgl. 3, 11) ist der Elias, der da kommen soll, so dafs mit ihm die Erfüllung aller Weissagung beginnt, welche ja nach Mal. 3, 1. 23 ausdrücklich einen Gottesboten, wie ihn, der dem Messias den Weg bereitet (v. 10), oder das Erscheinen eines Elias, der dem Kom-

1) Das ἕως Ἰωάννου gehört also nicht zum Verbum (Myr.); denn dafs bis auf Johannes die Periode der Weissagung dauert, würde nur in den Worten liegen, wenn das ἕως nothwendig ausschliefsend wäre, was nicht der Fall (Vgl. zu 1, 25. 5, 25), und würde das πάντες ganz bedeutungslos machen. Das dazwischentretende καὶ ὁ νόμος hindert die Verbindung mit dem Subject nicht, da das Gesetz als einmal gegebenes alle Propheten mit seiner Weissagung stetig begleitete. Ohnehin könnte die Dauer der Weissagung bis auf Johannes, die ja das Volk erst durch das kennen lernt, was Jesus v. 10 von seiner Bedeutung sagt, nicht sein bisheriges Verhalten begründen; denn nicht dafs diese messianische Erregung vor Johannes nicht eintreten konnte (Myr.), soll begründet werden, sondern weshalb die Erwartung des Gottesreichs seit seinen Tagen eine so stürmische war.

men des Tages Jehova's voraufgeht, in Aussicht nimmt. Aber hier grade zeigt sich, dafs das ungestüme Verlangen des Volkes das rechte nicht ist; denn Jesus zweifelt und mufs zweifeln, ob sie diese Auffassung des Täufers auch annehmen wollen. Denn nicht darauf, ob sie es in dem rechten Sinne nehmen (Bl.) oder eine leibhaftige Wiederkehr des alten Propheten erwarten wollten, auch nicht darauf, dafs ihnen das Schicksal des Täufers dieser Deutung zu widersprechen schien (Myr.), bezieht sich das zweifelnde εἰ, sondern es stellt die Willigkeit des Volkes, diese Deutung der Maleachiweissagung anzunehmen, in Frage, weil dieselbe nach Mal. 3, 24 die Erkenntniss voraussetzte, dafs ohne eine wahrhafte Bekehrung des Volkes, wie sie dieser Elias wirken sollte, die Heilsvollendung nicht kommen könne. Das aber war es grade, wovon das Volk, wenn es mit fleischlichem Ungestüm nach dem vollendeten Gottesreich verlangte, ohne zuvor die rechte Bereitung dazu an sich wirken zu lassen, nichts wissen wollte. (v. 15.) Darum auch die ernste Mahnung zum Aufmerken auf dieses Wort, welche indirect deutlich genug sagt, dafs die mangelnde Neigung, den Täufer als den rechten Elias anzuerkennen, der diese Bereitschaft wirken sollte, jetzt nur zu jener fleischlichen Ungeduld (v. 12) führen könne: Wer Ohren hat, höre!

Bei Luc. fehlen die Sprüche v. 14. 15, wie ähnlich auch das Gespräch Mrc. 9, 11—13, weil der Täufer bereits in der Vorgeschichte für den zweiten Elias erklärt war (1, 17) und weil er den Anknüpfungspunkt dafür verloren, nachdem er die beiden vorhergehenden (v. 12. 13), die er als eine prinzipielle Erklärung über das Verhältnifs von Gesetz und Evangelium fasst, entfernt hat; um sie mit der scheinbar widersprechenden in der Bergrede (Mtth. 5, 17. 18) verbunden, an einem Orte zu bringen, wo sie ihm erst durch das Gleichnifs, dem sie als Einleitung voraufgeschickt, ihren rechten unmifsverständlichen Sinn zu erhalten schienen. Je mehr aber Fassung und Zusammenhang dieser Sprüche in Luc. 16, 16 offenbar secundärer Natur sind, um so weniger wird es erlaubt sein, um dieser Stelle willen Mtth. 11, 13 (oder 13. 14) vor v. 12 zu stellen (Bl. Hltzm., S. 144), zumal man doch nur wegen mangelhaften Verständnisses des Zusammenhanges bei Mtth. dazu griff.[1]) Luc. hat aber nicht nur die

1) Die Lösung der eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche die Spruchreihe Luc. 16, 14—18 bietet, scheint mir davon ausgehen zu müssen, dafs die ursprüngliche Angabe der Adresse, an welche das Gleichnifs vom reichen Mann und armen Lazarus (v. 19—31) gerichtet, und des Hauptgedankens, den es illustriren soll, in v. 14. 15 verborgen liegt, aber durch die Einmischung der Pharisäer, die sich selbst vor den Menschen rechtfertigen, von dem Evangelisten etwas verdunkelt ist. Denn gewifs ist das Gleichnifs zu solchen gesprochen, die, ins Trachten nach dem irdischen Gute versunken (φιλάργυροι), um so mehr unterlassen sich durch das Gesetz und die Propheten zur Buſse bereiten zu lassen, weil sie bei ihrem äufserlich ehrbaren Leben keiner Besserung zu bedürfen meinen, obwohl Gott sie nach der Grundrichtung ihres Herzens als Mammonsdiener (Vgl. v. 13) erkennt und, wieviel sie auch vor Menschen ihres Reichthums oder ihrer Ehrbarkeit wegen gelten, verabscheut. Eben dies ist es, was Luc. auf die Pharisäer und ihre scheinheilige Gesetzesgerechtigkeit geführt hat, von der doch in der That im Gleichnifs nicht die Rede, und im Zusammenhange damit lag es ihm nahe, um von vornherein den richtigen Gesichtspunkt für die zweite Hälfte des Gleichnisses (Vgl. besonders v. 29. 31) festzustellen, hier jene prinzipiellen Erklärungen Jesu über das Gesetz und die Propheten einzufügen. Er beginnt v. 16 mit Mtth. 11, 13, das nun gewissermafsen die rechte Erläuterung und Einschränkung von Mtth. 5, 17. 18 geben soll. Daher tritt das Gesetz voran, wie in letztrer Stelle, und das πάντες fällt fort; daher ergiebt nun nach Weglassung des ἐπροφήτευσαν das μέχρι Ἰωάννου die prinzipielle Erklärung, dafs das

Sprüche v. 12 — 15 ausgelassen, sondern scheinbar 7, 29. 30 an ihre Stelle gesetzt. Ich habe dies noch Jahrb. 1864, S. 79 daraus erklären zu können geglaubt, dafs er eine Reminiscenz an Mtth. 21, 32 hier einschaltete, um dem Folgenden (v. 31 — 35) die bestimmtere Beziehung auf den Gegensatz der Pharisäer und Zöllner zu geben. Allein dabei ist übersehen, dafs Luc. v. 33. 34 grade die ὄχλοι (v. 24) angeredet sein lässt (λέγετε), während v. 30 von den Pharisäern nur in dritter Person die Rede war; und da der hier zu Grunde liegende Spruch im ersten Evangelium sammt dem Gleichnifs, dessen Deutung er bildete (Mtth. 21, 28 — 32), offenbar nur aus schriftstellerischen Motiven eingefügt ist (s. z. d. St.) und in mancher Beziehung Luc. 7, 29. 30 sogar ursprünglicher erscheint (Bem. das der apostol. Quelle eigenthümliche οἱ νομικοί), so liegt die Vermuthung näher, dafs Luc. den ganzen Abschnitt, von dem er nur das Gleichnifs wegliefs, hier las und dafs er vom ersten Evangelisten nur entfernt ist, weil derselbe die Darstellung der pharisäischen Opposition gegen die neue Zeit einer späteren Stelle dieses Theils vorbehalten wollte. Höchst passend schlofs sich dann an die Hinweisung auf die Eliaswirksamkeit des Täufers das Gleichnifs von den ungleichen Brüdern, welches zeigt, wie grade die, welche sich bisher als die gröfsten Eiferer für den Willen Jehova's gerirt hatten, im entscheidenden Augenblick sich gegen den von seinem Propheten verkündigten Willen ungehorsam bewiesen, indem sie sich nicht taufen liefsen, während die gesunkensten Volksklassen ihm gehorsamten und so den Weg Gottes für den rechten erklärten oder zur Theilnahme am Gottesreich gelangten, das jene vergeblich mit ihrer stürmischen Ungeduld erstrebten. Näheres vgl. zu Mtth. 21, 32.

(V. 16.) Worin aber die tiefste Wurzel jener fleischlichen Ungeduld lag, welche sich in die Wege Gottes, wie sie Jesus Behufs Herbeiführung der vollendeten Theokratie ging, nicht finden konnte und mit stürmischem Drängen das Gottesreich herbeizwingen wollte, das zeigt er zum Schluss mit einer Vergleichung, die ähnlich wie die Schlufsparabel der Bergrede (Vgl. zu Luc. 6, 47) durch die Frage eingeleitet wurde: Wem aber soll ich dieses Geschlecht vergleichen? Gemeint ist die gegenwärtige Generation des Volkes im Grofsen und Ganzen

---

Gesetz und die Propheten bis auf Johannes ihre Geltung haben, und dies wird dadurch noch deutlicher gemacht, dafs ihr gegenübertritt der sichtlich aus Mtth. 11, 12 entlehnte Gedanke, dafs von da an (sc. von Johannes an) das Gottesreich in der frohen Botschaft verkündigt wird und (was freilich in diesem Zusammenhang völlig seine ursprüngliche Bedeutung verliert) jeder mit Gewalt in dasselbe eindringt (Zu der medialen Fassung des βιάζεσθαι, vgl. Exod. 19, 24). Aber obwohl die Verkündigung des Gottesreichs oder des Evangeliums die des Gesetzes ablöst, so kann doch von dem (göttlichen) Gesetzes nimmermehr ein Titelchen fallen (v. 17). Wie das gemeint ist, zeigt eben die zweite Hälfte des Gleichnisses, wonach die bleibende Bedeutung des Gesetzes darin besteht, dafs es zur Bufse leiten und so zum Ergreifen des im Evangelium dargebotenen Heiles antreiben soll. In diesem Zusammenhange ist auch v. 18 (= Matth. 5, 32) schwerlich ein blofses Beispiel für die bleibende Geltung (Myr.) oder gar für die höhere Erfüllung des Gesetzes (God.), von der ja gar nicht die Rede ist. Röm. 7, 1—3 zeigt, wie nahe es lag, das Verhältnifs zum Gesetz und zu der neuen Ordnung des Gottesreiches allegorisirend unter dem Bilde eines Ehebundes darzustellen. Wer um der letzteren willen von dem ersteren sich scheidet d. h. im Gegensatz zu v. 17 das Gesetz in der neuen Ordnung des Gottesreichs völlig verwirft, begeht vor Gott ebenso die Sünde des Ehebruchs, wie der, welcher, nachdem Gott das Gesetz durch die Verkündigung des Gottesreichs abgelöst (v. 16), das alte Verhältnifs mit der alttestamentlichen Ordnung fortsetzen will.

(Vgl. zu Mrc. 8, 12), die, wenn sie auch nicht, wie die Pharisäer, die Johannestaufe verschmäht hatte, doch auch nicht mit wahrhaft bufsfertigem Sinn die Predigt Jesu hörte und sich darum nur zu gern von jenen einreden liefs, was ihnen einen Vorwand bot, sich der Wirkung derselben zu entziehen. Sie sind gleich Kindern, wie sie auf den Märkten sitzen, welche den andern (Kindern, die dort sitzen) zurufend sprechen: (v. 17.) Wir haben Euch Flöte gespielt, und ihr habt nicht getanzt; wir haben Trauerlieder angestimmt, und ihr habt nicht gewehklagt. So malt Jesus das Bild launenhafter Kinder, die bald dies bald jenes wollen, bald Hochzeitsfeste aufführen und bald Begräbnifsfeier spielen, immer aber verlangen, dafs alle Andern nach ihrer Pfeife tanzen sollen, denen man es daher nie recht machen kann. Dafs das Volk solchen eigensinnigen Kindern gleich,[1]) zeigte sich aber nicht nur an seiner Unzufriedenheit mit dem stillen langsamen Entwicklungsgange des Gottesreichs; Jesus beweist es auch aus seinem sonstigen Verhalten zu den Gottgesandten der Gegenwart. (v. 18.) Es kam Johannes, weder essend, noch trinkend, und sie sagen: er hat einen Teufel. Das entbehrungsvolle Leben, das der Täufer führte (3, 4), wird hyperbolisch als eine völlige Enthaltung von Nahrung dargestellt (Vgl. zu Luc. 4, 2) und solche finstre Askese vom Volk auf den Einfluſs eines Dämon zurückgeführt, der ihn dazu verführte. (v. 19.) Es kam der Menschensohn d. h. der Einzigartige, den Jehova zum höchsten Berufe erwählt hat, im Gegensatz zu seinem Vorläufer essend und trinkend, also keinerlei Enthaltungen sich auferlegend, und sie sagen: Siehe (ἰδού, ganz wie v. 8), ein Mensch, der ein Fresser und Weinsäufer, ein Zöllner- und Sünderfreund. Dafs Jesu sein freier Verkehr mit den Zöllnern und Sündern von den Volksführern verdacht wurde, wissen wir aus Mrc. 2, 16, dafs sein Sichemanzipiren von den traditionellen Fasten denselben Leuten Anstofs gab, aus Mrc. 2, 18, wenn auch der boshafte Vorwurf, der dieses auf seine Lust an den Tafelfreuden, jenes auf seine Vorliebe für lockre Gesellschaft zurückführte, in dieser Form uns sonsther so wenig bekannt ist, wie der Vorwurf der Besessenheit gegen den Täufer. Hier aber kommt beides nicht als vereinzelte Aeufserung der Volksführer in Betracht, sondern als eine gemeine Rede,

1) Die älteren Ausleger (Vgl. noch God.) meinten, mit völliger Verkennung der Grenzen von Bild und Gegenbild, in den fordernden Kindern Johannes und Jesus sehen zu müssen, weil dieselben mit Forderungen an das Volk herantraten, und in ihren Spielgefährten das Volk, weil es diesen Forderungen nicht nachkam. Dem widerspricht aber nicht nur der Wortlaut, wonach ausdrücklich die fordernden Kinder mit dem Volke verglichen werden, sondern auch Sinn und Zusammenhang, da von Forderungen jener beiden gar nicht die Rede ist und von entgegengesetzten keine Rede sein kann. Ebensowenig aber kann das Volk mit beiden spielenden Parteien verglichen werden (Olsh.) oder gar die wechselnde Forderung in v. 17 verschiedenen Parteien zugeschrieben und durch v. 18. 19 erläutert werden (deW.), wodurch grade die Pointe des Bildes, das den launenhaften Wechsel ihrer Liebhabereien malt, zerstört wird und das Folgende als Deutung desselben gefasst, während es sich doch als Begründung des Urtheils Jesu giebt (γάρ). Letztren Fehler theilt selbst Myr., der mit Verkennung des Wesens der Bilderrede ausdrücklich sagt, die ἕτεροι seien Johannes und Jesus, während sie doch gar kein Gegenstand der Vergleichung sind, sondern nur dazu dienen, das Verhalten jener eigensinnigen Kinder im Verkehr mit Ihresgleichen anschaulich zu machen. Die Deutung Ew's auf ein Räthselspiel ist unnöthige Künstelei, die den Sinn nur verdunkelt.

die durch sie im Volke gangbar gemacht war und mit der man gern seine Unlust, ihm ernstlich Gehör zu geben, beschönigte. Damit zeigte aber das Volk nur eclatant, dafs es wirklich launenhaften Kindern glich, denen es Niemand recht machen konnte. Unzweifelhaft lautete nun der Schlufs der Rede nach Lucas: Und gerechtfertigt ward die Weisheit von Seiten ihrer Kinder. Die Weisheit kann nichts anders sein, als die göttliche Weisheit, die dem Täufer seine ascetische Lebensweise vorschrieb, wie Jesu seine freiere Lebenssitte, und die, wenn wir auf den weiteren Zusammenhang zurückblicken, dem Gottesreich seinen langsamen unscheinbaren Entwicklungsgang vorschrieb, an welchem schon der Täufer Anstofs nahm und welcher dem fleischlichen Ungestüm des Volkes so wenig genügte. Die Kinder der Weisheit aber sind nach hebräischer Vorstellungsweise die, welche in ihrem innersten Wesen von der göttlichen Weisheit selbst bestimmt sind und darum das Walten derselben verstehen. Seitens ihrer ist die göttliche Weisheit gerechtfertigt d. h. in allen ihren Wegen und Ordnungen als die rechte, das Richtige wählende anerkannt worden. Es sind die Jünger Jesu im Gegensatz zum Volke, das im Ganzen und Grofsen dieselben nur zu tadeln fand, weil sie seinem launenhaften Eigensinn nicht genügten.[1]) Gehört Luc. 7, 29. 30 (oder richtiger Mtth. 21, 28—32) in diesen Zusammenhang, so ergab derselbe von selbst, wer die Kinder der Weisheit seien; denn diejenigen, welche sich von Johannes wirklich auf den Weg der Gerechtigkeit weisen liefsen, waren nachmals auch Jünger Jesu geworden. Um so leichter begreift sichs, wie unser Evangelist, der diese Worte fortgelassen, an der Erwähnung der Kinder der Weisheit Anstofs nahm und den Gedanken dahin änderte, dafs die göttliche Weisheit schliefslich durch den Erfolg ihrer Wege (*τὰ ἔργα αὐτῆς*) als die richtige bewährt und erklärt ist.

Die Einleitung des Gleichnisses mit dem Parallelgliederpaare (Luc. 7, 31) kann nach Luc. 13, 18 wohl ursprünglich sein; dagegen ist v. 32 das dem Luc. so geläufige, aber hier weniger passende *ἀλλήλοις* Ersatz für das der Quelle eigenthümliche *ἑτέροις* (Mtth. 6, 24. 8, 21. 11, 3), wie das *ἐκλαύσατε* (Vgl. zu Luc. 6, 21. 25) für *ἐκόψασθε* (Bem. noch den Art. vor *καθημ.*, den einfacheren Sing. *ἀγορᾷ*, und die fortgeführte Partizipialconstruction, obwohl in dem wahrscheinlich echten *ἃ λέγει* noch das *ἅ* der Quelle nachklingt). In v. 33. 34 ist die Rede direct an die *ὄχλοι* (v. 24) gerichtet, das *ὁ βαπτιστής* und das beschränkende *ἄρτον-οἶνον* (Vgl. Mrc. 1, 6) zugesetzt, wie v. 35 das *πάντων* (Bem. noch das Perf., wie v. 24—26). Das *τελωνῶν* ist dem *ἁμαρ-*

1) Nur mufs man freilich nicht an die *βιασταί* v. 12 denken (Myr.), die nach richtiger Auffassung keineswegs die göttliche Weisheit gut heifsen, und in der Thatsache, dafs sie sich von ihr leiten lassen, eine Bewährung der göttlichen Weisheit sehen, was weder dem Ausdruck *ἐδικαιώθη* entspricht, noch einen guten Sinn giebt, da die göttliche Weisheit nicht erst durch das Verhalten der Menschen gegen sie bewährt werden kann. Das *ἀπό* unterscheidet sich freilich von *ὑπό*, aber nur dadurch, dafs ausgedrückt werden soll, von welcher Seite her ihr die Anerkennung kam, die sie den Vorwürfen der Thoren gegenüber rechtfertigte. Ganz verkehrt ist natürlich die Deutung der *τέκνα σοφίας* auf die Juden überhaupt, da *δικαιοῦσθαι* weder „meistern, verurtheilen," noch in der Verbindung mit *ἀπό*, „schuldfrei sein in Betreff Jemandes" heifsen kann, und die ironische Fassung, wonach sie mit ihrer widerspruchsvollen Thorheit die göttliche Weisheit, die sie meistern wollen, nur rechtfertigen (Ew.), äufserst gesucht ist.

τωλῶν conform hinter φίλος gestellt, dagegen entspricht das μὴ-μηδέ mehr dem sonstigen Ausdruck der Quelle (Vgl. Mtth. 6, 25. Luc. 10, 4). Im Ubrigen zeigt auch hier der Ausdruck die auffallendste schriftstellerische Uebereinstimmung.

3. 11, 20—30. Rückblicke Jesu.

V. 20: *Τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν.* v. 21: *οὐαί σοι Χοραζίν, οὐαί σοι Βηθσαϊδάν, ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν.* v. 22: *πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν.* v. 23: *καὶ σὺ Καφαρναούμ, ἡ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθῆς, ἕως ᾅδου καταβήσῃ, ὅτι εἰ ἐν Σοδόμοις ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν σοί, ἔμεινεν ἂν μέχρι τῆς σήμερον.* v. 24: *πλὴν λέγω ὑμῖν ὅτι γῇ Σοδόμων ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.*

(Luc. 10, 12: *λέγω [δὲ] ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.* v. 13: *οὐαί σοι Χοραζίν, οὐαί σοι Βηθσαϊδά, ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδιῷ καθήμενοι μετενόησαν.* v. 14: *πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν.* v. 15: *καὶ σὺ Καφαρναούμ, ἡ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα, ἕως τοῦ ᾅδου καταβήσῃ.*)

v. 25: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·* v. 26: *ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.* v. 27: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* v. 28: *δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.* v. 29: *ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.* v. 30: *ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.*

(Luc. 10, 21: *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.* v. 22: *[καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν·] πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*)

v. 23: CLΔ Rcpt.: *Καπερναουμ*, wie 4, 13. — Die schlechterdings unpassende Lesart *μη υψωθηση* (ℵBC Ti.) kann nur durch Verdopplung des *M* von *Καφαρναουμ* entstanden sein, worauf das dann sinnlose *υψωθης*, das jetzt nur noch in jüngern Majusceln enthalten, nach dem folgenden Fut. in *υψωθηση* verwandelt wurde. DL haben das fehlerhafte *μ* wieder ent-

fernt, aber das Fut. beibehalten, indem sie ἤ lasen und ein correspondirendes ἤ vor ἕως hinzufügten. Rcpt. hat nach Luc. das für die richtige Lesart noch zeugende ἡ-ὑψωθεῖσα (Λ). Im 2. Gliede ist sicher wie bei Luc. καταβηση (BD) zu lesen, da das καταβιβασθηση (ℵCLΔ Rcpt. Ti.) dem ὑψωθησῃ conformirt ist. — Rcpt. (CL) add. του vor ουρανου, hat εγενοντο (CLΔ) nach v. 21 und εμειναν (D cf. LΔ) conform dem μετενοησαν in v. 21. — **v. 25:** Das απεκρυψας (CLΔ) ist aus Luc. — **v. 26:** Rcpt. stellt εγενετο vor ευδοκια (CDLΔ). — **v. 27:** Die neuerdings vielfach bevorzugte unsern Codd. fremde marcionitische Lesart, die Keim, S. 381 noch durch eigne Correctur zurecht gemacht, ist zwar sehr alt und gewifs nicht erst aus dogmatischem Interesse entstanden; aber weder die so nahe liegende Voranstellung der Erkenntnifs des Vaters, noch der dem παρεδοθη entsprechende Aor. hat irgend etwas Ursprüngliches. — **v. 29:** Rcpt. (LΔ) liest πραος.

(V. 20.) Seinem Plane gemäfs reiht jetzt der Evangelist einige Sprüche an, in denen sich Jesus über seine bisherigen Erfolge ausspricht und aus denen darum klar wird, wie viel Unempfänglichkeit derselbe fand. Und zwar hat er sich hiefür zunächst die Weherufe aufgespart, die in der Aussendungsrede das Drohwort über die, welche die Jünger nicht aufnehmen würden, illustrirten (Luc. 10, 13—15) Vgl. Anm. zu Mtth. 10, 16. 42). Er kann dieselben mit seinem τότε einführen, das hier so wenig wie irgendwo „darnach (Bl.), alsdann (Myr.)", sondern „damals" heifst, weil dieser Theil ja den Leser überhaupt in die Zeit des Lebens Jesu versetzt, wo die Unempfänglichkeit und Feindschaft gegen ihn sich herauszustellen begann und weil er die Aussendungsrede, der sie entnommen, eben an der Spitze dieses Theiles gebracht hatte. Damals also, als sich die mangelhaften Erfolge seiner Wirksamkeit herauszustellen begannen, fing Jesus an die Städte zu schelten (ὀνειδίζειν, anders gebraucht in der Quelle 5, 11), in welchen die meisten (Vgl. 21, 8) seiner Machtthaten geschehen waren, weil sie nicht Buſse gethan hatten. Diese Einleitung ist selbst im Ausdruck ganz aus den Weherufen der Quelle selbst entlehnt. (v. 21.) Wehe dir, Chorazin, wehe dir, Bethsaidan! Von diesen Städten, die hiernach zu den Hauptschauplätzen der früheren Wirksamkeit Jesu gehört und also in der Nähe von Capharnaum gelegen haben müssen, kennen wir nur die letztere aus Mrc. 6, 45. 8, 22 als einen am Westufer des Sees belegenen Flecken. Jesus begründet diesen Weheruf dadurch, daſs, wenn in Tyrus und Sidon, jenen beiden üppigen Handelsstädten, denen so oft von den Propheten ihrer Sünden wegen das göttliche Gericht gedroht war, die Machtthaten geschähen wären, die unter ihnen geschehen sind, sie vorlängst in Sack und Asche (Vgl. Dan. 9, 3 LXX) Buſse gethan hätten. Die Machtthaten, welche die göttliche Sendung Jesu vor ihnen beglaubigt hatten, waren also groſs genug, um selbst bei den tiefgesunkensten Heiden seiner Buſspredigt Nachachtung zu erzwingen. Wenn dies den Weheruf begründen soll, so liegt darin indirect, was der Evangelist bereits vorausgeschickt hat (v. 20), daſs sie bei ihnen diese Wirkung nicht gehabt haben. (v. 22.) Aber zu dem, was über die, vorausgesetzt daſs ihnen Gleiches geboten wäre, die galiläischen Städte beschämende Buſsfertigkeit der Heiden gesagt ist, tritt noch hinzu, was jetzt, wo dieser Fall nicht eingetreten und sie darum nicht Buſse gethan haben, über ihr Gericht im Vergleich mit dem, was über jene ergehen wird, zu sagen ist. Es ist daher kein Grund, das πλήν bloſs abbrechend (Myr.) oder gar im Sinne von „doch" (Bl.) zu neh-

men, da ja ein Gegensatz gar nicht vorliegt. Ueberdies sage ich Euch: Tyrus und Sidon wird es erträglicher ergehen am Tage des Gerichts als Euch (Vgl. 10, 15), weil sie weniger Aufforderung zur Buſse gehabt haben und die Strafwürdigkeit steigt mit der Eindringlichkeit und Nachdrücklichkeit der Buſsmahnung, gegen die sich der Sünder verstockt. (v. 23.) Vor Allem aber wendet sich Jesus gegen die Stadt, von der wir wissen, daſs er sie recht eigentlich zum Mittelpunkt seiner galiläischen Wirksamkeit gemacht hatte. Und du, Capharnaum, die du bis zum Himmel erhoben bist, natürlich nicht durch deinen Reichthum oder gar durch deinen Hochmuth, sondern durch den Vorzug, der dir damit geschenkt ist, bis zum Hades wirst du hinabsteigen. Offenbar liegt die Stelle Jesaj. 14, 13. 15 zu Grunde, und der tiefste Fall ist hier nur im Gegensatz zu der höchsten Erhöhung, die ihr zu Theil geworden, das Bild der furchtbaren Strafe, die über die unbuſsfertige Stadt ergehen wird. Ganz wie v. 21, wird dies begründet: Wenn in Sodom die Machtthaten geschehen wären, die in dir geschehen sind, wäre sie (die Stadt), weil sie bei Zeiten Buſse gethan hätte, geblieben bis auf den heutigen Tag (*τῆς σήμερον* scil. *ἡμέρας*, vgl. 6, 34) und nicht vom göttlichen Strafgericht ereilt worden. (v. 24.) Daran schlieſst sich genau, wie v. 22, nur daſs sich die Rede direct an die Bewohner der Stadt wendet: Ueberdies sage ich Euch, daſs es dem Lande Sodoms erträglicher ergehen wird am Tage des Gerichts, als dir (Vgl. 10, 15).

Bei Lucas sind diese Sprüche so wörtlich erhalten, daſs an eine Verschiedenheit derselben (Myr.) nicht gedacht werden kann, und der Parallelismus von Luc. 10, 14 mit v. 12 (= Mtth. 10, 15) zeigt aufs Deutlichste, daſs sie nur in der Aussendungsrede ihre ursprüngliche Stelle haben (Vgl. God.). Es ist nur in v. 13 das malerische *καθήμενοι* hinzugefügt, v. 14 das einfache *ἐν τῇ κρίσει* gesetzt, während noch das *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* v. 12 für den Ausdruck des Mtth. zeugt, und v. 15 das *ἡ-ὑψωθῆς* ins Partic. verwandelt, während Mtth. das *λέγω ὑμῖν* hinzufügt. Dagegen gipfelten die Weherufe offenbar in dem Drohwort über Capharnaum; denn die Begründung bei Mtth. ist ja bloſse Nachbildung von v. 21, nur daſs das Luc. 10, 12 erwähnte Sodom als Buſsexempel gebraucht wird. Das *μεχρὶ τῆς σήμερον* (28, 15) zeigt ja noch deutlich die Hand des Evangelisten. Ebenso ist v. 24 Nachbildung von v. 22 in fast wörtlicher Wiederholung von Luc. 10, 12, so daſs nun eine Doublette von Mtth. 10, 15 entsteht, wo dieser Spruch in der Aussendungsrede schon vorgekommen war. Das erhellt deutlich aus dem hier noch nachklingenden (ja schon v. 22 antizipirten) *λέγω ὑμῖν*, das im Context der Aussendungsrede an die Jünger gerichtet war, ehe die rhetorische Apostrophe an die Städte eintrat, während es hier neben dem an die Stadt selbst gerichteten *σοι* fast unerträglich hart ist. Ueberhaupt aber will diese indirecte Gerichtsdrohung, die v. 22 nach dem bloſsen Wehe sehr am Orte war, nicht recht passen, nachdem v. 23, a bereits der äuſserste Grad der Strafe direct angedroht war. Irrthümlich nehmen daher Ew. Holtzm. S. 226 an, daſs die Rede des Luc. verkürzt sei.

(V. 25.) Bestimmter noch, als das *τότε* v. 20, sagt das *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* (Bem. das Voranstehn des *ἐκείνῳ*, wie 7, 22, von der Hand des Evangelisten), daſs die folgenden Worte Jesu in den hier geschilderten Zeitabschnitt seines Le-

bens fallen, in welchem sich auf vielen Seiten eine Unempfänglichkeit gegen ihn und sein Wirken herauszustellen anfing. Wie das Volk im Grofsen und Ganzen unbufsfertig blieb, so blieb grade den Höhergebildeten der Nation das Verständnifs für die Bedeutung seiner Sendung völlig verschlossen. Das ist der leitende Gesichtspunkt, um deswillen der Evangelist die folgenden Worte hier anreiht. Er fand dieselben aber auch wirklich in seiner Quelle zu eben der Zeit gesprochen, welche er durch Voranstellung der Aussendungsrede characterisirt hatte; denn nach Luc. 10, 21. 22 müssen dieselben unmittelbar nach der Rückkehr der Jünger von ihrer Mission gesprochen sein. Auf die Eindrücke, welche die Erfahrungen dieser Zeit in Jesu zurückliefsen, bezieht sich das ganz in der Weise des hebr. עָנָה (Vgl. Hiob 3, 2) gebrauchte ἀποκριθείς (Vgl. Mrc. 9, 5), das Myr. gut umschreibt: Zu jener Zeit sah sich Jesus veranlafst zu sprechen: Ich danke (ἐξομολογοῦμαι im Sinne von הוֹדָה, wie Gen. 29, 35 LXX) dir Vater, Herr des Himmels und der Erde. Nicht, wie er seine Jünger beten lehrte als unsern Vater (6, 9), sondern אַבָּא schlechthin (Vgl. Mrc. 14, 36) redet Jesus Gott an, weil er sich eines einzigartigen Liebesverhältnisses zu ihm bewufst ist, das nur mit dem des einzigen Kindes zum Vater verglichen werden kann. Ausdrücklich aber bezeichnet er den Vater als den allwaltenden Regierer der Welt (Vgl. zu 5, 18), weil er als solcher die preiswürdige Ordnung begründet hat, nach welcher sich die Ausbreitung seines Reiches vollzieht. Denn dafs er dem Einen verbirgt, was er dem Andern offenbart, beruht eben auf der von ihm gesetzten Ordnung, dafs die heilbringende Erkenntnifs, die zuletzt Gott allein wirken kann, sich nur solchen erschliefst, welche ihr die rechte Empfänglichkeit entgegenbringen (Vgl. m. Bibl. Th. § 29, d). Das ταῦτα hat im unmittelbaren Zusammenhange keine Beziehung, aber auch nicht in dem Zusammenhange der Quelle, soweit derselbe bei Luc. 10, 21 noch vorliegt; denn von dem, was die Jünger auf ihrer Missionsreise gepredigt (Myr. Bl.), ist auch dort nicht die Rede. Es scheint also wirklich, namentlich nach dem Zusammenhange mit v. 27, sich ganz ad synesin auf das zu beziehen, was sich Jesu vergegenwärtigt, indem er dankend zu Gott als seinem Vater aufblickt. Dann ist es wirklich die neue Gottesoffenbarung (Vgl. deW.), die in seiner Person und Sendung gegeben, welche Gott vor Weisen und Einsichtsvollen verborgen (κρύπτειν ἀπό = סָתַר מִן: Gen. 4, 14 Deut. 7, 20 LXX) und dagegen Einfältigen (פְּתָאִים: Psalm 19, 8. 116, 6) offenbart hat. Ganz mit Unrecht behaupten aber deW. Bl., dafs eigentlich nur letzteres der Gegenstand seines Dankes sei, womit dann das Erstere unvermeidlich verbunden. Denn es ist ebenso preiswürdig, dafs dadurch menschliche Weisheit und Einsicht als völlig untüchtig zur Erkenntnifs der heilbringenden Wahrheit erwiesen ist, wie dafs denen, die solcher Vorzüge ganz entbehren, der höchste Vorzug geschenkt ist. Damit ist ja erst das Heil Allen zugänglich gemacht, weil der Weise und Einsichtsvolle, sobald er dies erkennt, von aller seiner Weisheit und Einsicht abstrahiren kann, um ganz einfältig die heilbringende Erkenntnifs zu empfangen, während der Einfältige nie dieselbe erlangen könnte, wenn Weisheit und Einsicht

dazu nothwendig, oder doch nie vollkommen, wenn sie in irgend einer Weise dazu dienlich wären. In den Erfahrungen seines Wirkens und den Erfolgen seiner Jünger las Jesus deutlich diese göttliche Ordnung; denn die Hochgebildeten der Nation hatten sich im Dünkel auf ihre Weisheit und Einsicht, die nach der wahren Erkenntnifs nicht verlangte, sondern ihr nur mit ihren Gedanken und Zweifeln entgegentrat, gegen ihn verschlossen; aus den Ungebildeten der niedrigen Volksklassen aber hatte er seine Jünger gesammelt, bei ihnen hatte er Eingang gefunden. (v. 26.) Das *ναὶ ὁ πατήρ* kann nur noch einmal ausdrücklich bejahen, dafs Jesus, obwohl ihm ja dadurch der Zugang zu einem so einflufsreichen Theile seines Volkes verschlossen war, doch dafür dankt, dafs so und nicht anders es ein Wohlgefallen ward vor Gott. [1]) Natürlich ist das Gebet vor Zuhörern gesprochen zu denken und eben darum in ausdrückliche Worte gefasst, weil dieselben hören sollen, was seine Seele erfüllt, und den Rathschlufs Gottes kennen lernen, vor dem er sich preisend beugt. Daher macht es gar keine Schwierigkeit, dafs die Rede unmittelbar aus der Gebetsform in die Form des Selbstgesprächs übergeht, das ebenso wie jenes Gebet zur Belehrung der Zuhörer bestimmt ist. (v. 27.) Es ist keineswegs willkührlich (Myr.), sondern durch den Context geboten, das *πάντα* auf Alles zu beschränken, was zur Ausführung dieses göttlichen Rathschlusses nothwendig ist, also insbesondere auf jenes *κρύπτειν* und *ἀποκαλύπτειν* (v. 25). Schon die Beziehung auf die Ausführung alles dessen, was sich auf das Reich Gottes bezieht (Bl. God.), ist eingetragen, aber vollends die Deutung auf die Gewalt über das Gottesreich (deW.) oder gar auf die Verfügungsgewalt über Alles ohne Ausnahme (Vgl. Myr., der das denn freilich dogmatisirend verklausulirt) hat im Zusammenhange gar keinen Halt, der auch im Folgenden nur von der offenbarenden Thätigkeit Jesu redet, von der ja die verbergende nur die Kehrseite ist. Dem mit Nachdruck vorantretenden *μοι* entspricht das *ὑπὸ τοῦ πατρός μου*; denn dafs ihm die Ausführung des göttlichen Rathschlusses anvertraut ist, beruht eben auf dem einzigartigen Liebesverhältnifs, das ihn mit Gott als seinem Vater (v. 25. 26) verbindet. Dies Verhältnifs, wie es jene Uebertragung begründet hat und die daraus folgende Thätigkeit des Sohnes fortdauernd begründet, wird nun näher characterisirt als ein Verhältnifs innigster Vertrautheit. Es ist gar kein Grund, die Emphase, die im Gebrauch des Compos. liegt (Vgl. 7, 16), zu leugnen. Niemand erkennt vollkommen den Sohn, aufser der Vater. Daraus folgt aber aufs Klarste, dafs man dies Erkennen nicht auf seine Sendung, die ja jeder Gläubige anerkennt, beziehen darf, oder auf seinen übernatürlichen Ursprung, der

1) Das *ὅτι* hängt also wie das erste in v. 25 von dem zu ergänzenden *ἐξομολογοῦμαί σοι* ab und ist nicht begründend (deW. Bl.); denn eine neue Begründung des Danks wird ja im Folgenden nicht gegeben, da schon in v. 25 lag, dafs der allwaltende Herr es so geordnet. Es wird nur noch einmal hervorgehoben, wie das grade der Gegenstand seines Dankes sei, dafs die göttliche Ordnung eine solche und keine andre. Jede göttliche Ordnung beruht aber darauf, dafs Gott an ihr sein Wohlgefallen hat (Vgl. 3, 17). Daher wird das nach dieser Ordnung Geschehene eine *εὐδοκία* d. h. nach bekannter Metonymie ein Gegenstand des Wohlgefallens vor Gottes Angesicht (Vgl. Exod. 28, 38: רצון לפני יי). Zu dem bejahenden *ναί* vgl. v. 9, zu dem artikul. Nom. statt des Vocativ vgl. Mrc. 5, 8.

ja seinen nächsten Angehörigen nicht verborgen sein konnte, geschweige denn auf sein übermenschliches Wesen im metaphysischen Sinne, das mit der Aufgabe, um die es sich hier zunächst handelt, nichts zu thun hat (Vgl. a. a. O. § 17, a Anm. 1), oder auf den gesammten Umfang seines Werkes (Bl.), der weit darüber hinausgeht, sondern allein auf sein innerstes sittliches Wesen, wie es allein der Herzenskündiger (Luc. 16, 15) vollkommen durchschaut und wie es den Sohn zur allseitig dem Willen Gottes entsprechenden Ausführung seiner Rathschlüsse befähigt. Es ist nicht nur unnöthig, sondern es widerspricht dem Gedankengange der Rede, nach welchem eben der Sohn zum ausschliefslichen (*πάντα*) Organ der göttlichen Heilsoffenbarung erwählt ist, wenn man hier den Schlufsgedanken des zweiten Gliedes ergänzt: und wem es der Vater offenbaren will (deW. Bl.). Vielmehr kann es erst im Parallelgliede heifsen: Auch erkennt den Vater nicht irgend einer vollkommen, aufser der Sohn und wem irgend (es) will der Sohn offenbaren. Es ist nur die andere Seite jener innigsten Vertrautheit, die auf dem einzigartigen Liebesverhältnifs zwischen Vater und Sohn beruht, wenn jener sich diesem vollkommen erschliefst und ihn so zu seinem vollkommenen Offenbarungsmittler befähigt. Nun kann er, was er selbst erkennt, auch Andern offenbaren, und er kann es offenbaren, wem irgend er will. Denn der Vater, der ihn ganz durchschaut, weifs, dafs sein Wille ganz eins ist mit dem väterlichen Willen, dafs er es nur denen offenbaren will, denen es nach seinem Rathschlufs offenbart werden soll, wie Jesus ja eben noch seine freudige Einstimmung in denselben ausgesprochen (v. 25. 26). Daher hat ihm Gott Alles übergeben, das *κρύπτειν*, wie das *ἀποκαλύπτειν*, und somit schliefst der Zusammenhang auch hier jede Beziehung auf eine gottgleiche Wesenheit, aus der dieses sein *ἀποκαλύπτειν* folgen soll, aus.

Bei Lucas, der, wie die Aussendungsrede, natürlich auch diese Worte an die rückkehrenden Jünger, vor den 70 Jüngern gesprochen denkt, rührt wohl die Einleitung 10, 21 von der Hand des Evangelisten her (Vgl. zu *ἠγαλλιάσατο* Act. 16, 34, zu *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* Act. 1, 2); doch könnte in dem echt lucan. *ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*, vgl. mit Mtth. 11, 25, noch ein Rest des ursprünglichen *ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ* (Vgl. Mtth. 8, 13. 10, 19) *εἶπεν* erhalten sein. Die Sprüche selbst sind fast wörtlich bei Luc. erhalten; nur dem *ἀπεκάλυψας* entsprechend ist das Comp. *ἀπέκρυψας* gewählt und das einfache *γινώσκειν*, das übrigens wohl ursprünglich sein kann, nur einmal gesetzt. Das *τίς ἐστιν ὁ υἱός* (resp. *ὁ πατήρ*) statt des einfachen Acc. dabei scheint allerdings bereits eine Deutung auf das höhere Wesen Jesu zu involviren. Den Schlufs der Rede (Mtth. v. 28 – 30) hat Luc. weggelassen, schwerlich weil er sich an dem *ζυγός* und *φορτίον* oder gar an dem *ταπεινός* stiefs (Hltzm., S. 147), sondern wohl weil ihm dieser Uebergang aus dem Gespräch mit Gott und dem Selbstgespräch (vor dem das *καὶ στραφεὶς-εἶπεν* schwerlich echt) zur Anrede an das Volk zu hart erschien. Dagegen hat er 10, 23. 24 hier noch ein Wort erhalten, in dem Jesus von dem Volke, das er zur Nachfolge aufgefordert (Mtth. 11, 29), sich zu den Jüngern wendete (*στραφείς*, wie Mtth. 9, 22) und sie selig pries, weil sie bereits gethan, was er verlangt. Mtth. mufste es natürlich weglassen, weil es unter den Gesichtspunkt dieses Abschnitts nicht passte, und hat es 13, 16. 17 zu verwerthen gesucht.

(V. 28.) Die Quelle dachte offenbar die vorigen Worte vor einem weiteren Kreise von Zuhörern gesprochen; denn wie von dem Gespräch mit Gott zum Selbstgespräch (v. 27), so lässt sie Jesum jetzt zur directen Aufforderung an die Volksmenge übergehen. Dieselbe war eine lebendige Illustration dafür, wie es ihm überlassen sei, die heilbringende Offenbarung den Einen kund zu thun und den Andern nicht; denn sie spricht es klar genug aus, wem er im Einverständnifs mit jenem göttlichen Rathschlufs (v. 25. 26) das von ihm zu bringende Heil zuwenden will. Hierher (δεῦτε, wie 4, 19) zu mir Alle, die ihr Euch abmüht und von schwerer Last bedrückt einhergeht (Bem. das Part. perf.), und ich (der Euch zu sich ruft) will Euch erquicken. Ein Gegensatz gegen ihre bisherigen Lehrer (Myr.) liegt also in dem nachdrücklichen κἀγώ nicht, sondern nur die starke Betonung seiner Person als derjenigen, von der allein das Heil abhängt. Schon das κοπιῶντες verbietet, mit den älteren Auslegern an die Last des Schuldbewufstseins zu denken. So gewifs dasselbe nur von dem mühevollen Sichabarbeiten im Dienst des Gesetzes stehen kann, wodurch der nach Gerechtigkeit Dürstende (5, 6) dieselbe zu beschaffen sucht, so gewifs kann die Last, von der er sich beschwert fühlt, nur die Forderung des Gesetzes sein (Vgl. 23, 4), der gegenüber er sich freilich der Unzulänglichkeit seiner Erfüllung schmerzlich bewufst bleibt (5, 3. 4) und von seiner unerfüllten Verpflichtung beständig bedrückt fühlt. Dabei bleibt es sich völlig gleich, ob zugleich an die pharisäischen Satzungen gedacht ist, oder nur an das Gesetz selbst; denn keinesfalls kann und will Jesus etwa durch Wegschaffung jener Satzungen oder durch seine Lehre von der rechten Gesetzeserfüllung (Vgl. Mtth. 5) den Abgemühten und Belasteten Erquickung schaffen, da ja, je tiefer man die Forderung des ursprünglichen Gottesgesetzes fasst, dieselbe nur um so schwerer wird. Vielmehr ist die Erquickung nur möglich, wenn das Ziel des bisherigen vergeblichen Mühens erreicht und die Last der unerfüllten Pflicht abgewälzt wird. Das geschieht aber nach 5, 3. 6 durch die Beschaffung der wahren Gerechtigkeit im Gottesreich, und darum kann es nur geschehen, wenn man Jesu Jünger und ein Genosse des Gottesreiches wird. (v. 29.) Nehmet mein Joch auf Euch und lernet von mir. Das Joch Jesu ist weder sein Kreuz (Olsh.), noch seine Lehre (deW.), sondern bekanntes Symbol der Leitung und Zucht, der man sich untergiebt (Sir. 51, 26); aber das Eigenthümliche seiner Leitung besteht eben darin, dafs er die wahre Gerechtigkeit nicht nur lehrt, sondern übt (Vgl. 5, 17), und sie so nicht von seinen Worten, sondern von seiner Person lernen. Das verkennen freilich die neueren Ausleger ganz, wenn sie das Folgende im Gegensatz zu den herrischen und hochmüthigen Pharisäern und Schriftgelehrten, als den bisherigen Volksführern, fassen. Es wird ja nicht begründet, dafs sie zu ihm und keinem Andern als ihrem Lehrer kommen sollen, sondern warum sie unter seiner Leitung von seiner Person lernen können. Denn er ist sanftmüthig und von Herzen demüthig. Die Sanftmuth, die eine Cardinaltugend der Reichsgenossen ist (5, 5), und die aufrichtige Demuth, die sich in dienender Liebe zum Geringsten herablässt, können sie von ihm lernen und so die bisher

vergeblich gesuchte Erquickung für ihre Seelen finden. Auch in der anklingenden Stelle Jerem. 6, 16 ist es das Wandeln auf dem guten Wege, dem diese Erquickung verheifsen wird. (v. 30.) Jesus kann sie aber verheifsen; denn sein Joch ist wohlthuend und seine Last ist leicht. ' Das χρηστός (gütig, freundlich, vgl. Luc. 6, 35) kann eben darum mit ζυγός verbunden werden, weil dies nur sinnbildlicher Ausdruch für die Leitung Jesu ist, der nicht fordernd und drohend, sondern verheifsend und segnend seinen Jüngern entgegenkommt, und, indem er ihnen keine andre Pflicht auferlegt, als die, in deren Erfüllung er selbst vorangeht, das Lernen von ihm leicht macht und es ihnen so ermöglicht, den Weg zu gehen, der zur Erquickung der Seelen führt. So liegt dieser Aufforderung an das Volk derselbe Gedanke zu Grunde, wie dem Gebete zu Gott (v. 25. 26). Wie den Weisen und Einsichtsvollen die höchste Offenbarung verborgen bleibt, weil ihnen im Stolz auf ihre eigne Erkenntnifs die verlangende Empfänglichkeit für die wahre Erkenntnifs fehlt, so kann er die Erquickung, die er den Seelen schafft, indem er sie zur wahren Gerechtigkeit führt, nur denen anbieten, die in ernstem Ringen nach dem rechten Wege dieses Ziel sehnsüchtig suchen. Den Gesetzesgerechten hat er so wenig zu bieten, wie sein Vater durch ihn den Gesetzesgelehrten zu offenbaren.

4. 12, 1—21. Der Sabbatheonflict.

(Vgl. Mrc. 2, 23 — 3, 12. Luc. 6, 1 — 19.)

V. 1: *Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐπορεύθη ὁ Ἰησοῦς τοῖς σάββασιν διὰ τῶν σπορίμων· οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπείνασαν, καὶ ἤρξαντο τίλλειν στάχυας καὶ ἐσθίειν.* v. 2: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἰδόντες εἶπαν αὐτῷ· ἰδοὺ οἱ μαθηταί σου ποιοῦσιν ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ.* v. 3: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ, ὅτε ἐπείνασεν, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ;* v. 4: *πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγον, ὃ οὐκ ἐξὸν ἦν αὐτῷ φαγεῖν οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν μόνοις;* v. 5: *ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασιν οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ ἀναίτιοί εἰσιν;* v. 6: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.* v. 7: *εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους.* v. 8: *κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

v. 9: *καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.* v. 10: *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηράν· καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεύειν; ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.* v. 11: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἕξει πρόβατον ἕν, καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάβ-*

(Luc. 14, 1: ... *καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν.* v. 2: *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ.* v. 3: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ Φαρισαίους λέγων· ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὔ; οἱ δὲ ἡσύχασαν.* v. 4:

βασιν εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσει καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο αὐτὸν καὶ αὐτὸ καὶ ἐγερεῖ; v. 12: πόσῳ οὖν ἀπέλυσεν. v. 5: καὶ [ἀποκριθεὶς] πρὸς διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου· αὐτοὺς εἶπεν· τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς ὥστε ἔξεστιν τοῖς σάββασιν καλῶς εἰς φρέαρ πεσεῖται καὶ οὐκ εὐθέως ποιεῖν. v. 13: τότε λέγει τῷ ἀν- ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαβ- θρώπῳ· ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. βάτου;)

καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη. v. 14: ἐξελθόντες δὲ οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.

v. 15: ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας, v. 16: καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν· v. 17: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· v. 18: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου, εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. v. 19: οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάσει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. v. 20: κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν. v. 21: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

V. 1: Sehr beachtenswerth ist das σαββατοις hier und v. 12 (B Lm.), da B v. 5. 10. 11 ohne Anstand τοις σαββασιν schreibt und v. 2 wirklich das τοις σαββασιν des Mrc. in σαββατω geändert ist. — **v. 2. 3:** Zu dem ειπον (DLΔ) und Δαβιδ der Rcpt. vgl. 2, 5. 1, 1. Das αυτος (L. Rcpt.) ist aus den Parallelen, wie das εφαγεν ους der Rcpt. **v. 4.** — **v. 6:** Das μειζων (Rcpt. nach CLΔ) ist mit Beziehung auf Jesus gesetzt. — **v. 7. 8:** Zu ελεον (LΔ Rcpt.) vgl. 9, 13; das και der Rcpt. nach εστιν ist aus den Parallelen, wie v. 10 das ην εκει την (DLΔ, vgl. Rcpt. ην την). — **v. 10:** Das θεραπευσαι (ℵDL Ti.) ist aus Luc., wo umgekehrt AΔ nach Mtth. conformiren. — **v. 13:** Zu der Nachstellung des Gen. (τ. χειρα σου: CDΔ Rcpt.) vgl. 5, 20. — Rcpt. (D) läfst das doppelte Augment fallen: αποκατεσταθη. — **v. 14:** Das εξελθοντες ist ohne ersichtlichen Grund in L und den späteren Mjsc. (Rcpt.) umgestellt, vielleicht war es ursprünglich fortgelassen (Δ) und dann an falscher Stelle restituirt. — **v. 15:** Rcpt. (CDLΔ) substituirt die bei Mtth. gangbare Formel: οχλοι πολλοι, die wegen des αυτους παντας unmöglich echt sein kann. — **v. 17:** Zu dem οπως (LΔ Rcpt.) aus v. 14 vgl. zu 8, 34. — **v. 18:** Das einfache ον (ℵB Ti.) ist Conformation nach dem Parallelgliede, für das εις ον (LΔ Rcpt.) zeugt noch die Verwandlung in εν ω (CD). Zu ηυδοκησεν (ℵCD Ti.) vgl. 3, 17. — **v. 20:** Rcpt. (D) hat vor τω ονοματι ein εν.

(V. 1.) Von der Unempfänglichkeit, die Jesus fand, schreitet die Darstellung zu der offnen Feindschaft fort, die ihm entgegentrat. Hier boten sich dem Evangelisten zunächst die beiden Erzählungen dar, welche den Streit über die Sabbathfeier berichteten und in dem Mordplan der Pharisäer gipfelten (Marc. 2, 23—3, 6); denn grade an der Stelle, wo sie beginnen, hatte er ja den Faden seiner Marcusquelle fallen gelassen (9, 17). Mit demselben Ausdruck, wie 11, 25, werden sie daher in den hier geschilderten Abschnitt des Lebens Jesu hineinversetzt: In jener Zeit wanderte Jesus am Sabbath (Zu τοῖς σάββασιν vgl. Mrc. 1, 21 und dazu Mrc., S. 59) durch die Kornfelder; seine Jünger aber hungerten und begannen Aehren abzurupfen und zu essen. So erläutert der Evangelist die Darstellung des Anlasses, bei welchem nach Mrc. zum ersten Mal der Vorwurf der Sabbathübertretung zur Sprache gekommen war, indem er dem den angeblichen Sabbathbruch involvirenden und darum dort allein genannten τίλλειν

das Motiv (den Hunger) und den Zweck (das Essen) hinzufügt (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche ἤρξατο, die durch das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ verdrängte Zeitbestimmung, das einfachere ἐπορεύθη und die Hinzufügung des Subjects. Vgl. Mrc., S. 101). (v. 2.) Er motivirt aber auch, warum jener Vorwurf bei dieser Gelegenheit zur Sprache kam, indem er die Pharisäer jenes Aehrenraufen zusehen lässt und zu Jesu sprechen (Bem. das δέ statt καί, wie v. 1, und den Aor. statt des Imp. bei Mrc.): Siehe, deine Jünger thun, was nicht erlaubt ist zu thun am Sabbath. Durch diese Fassung des Vorwurfs war denn auch völlig das wirklich noch bei Myr. vorkommende Mifsverständnifs des Mrc. abgeschnitten, als handle es sich um ein an sich unerlaubtes Thun, das noch dazu am Sabbath geschehen sei. Denn das Gesetz erlaubte dem, der durch des Nächsten Saat ging, Aehren abzurupfen, soviel er mit der blofsen Hand erfassen konnte (Deut. 23, 26), und es war nur die rigorose, Gesetzesauslegung der Pharisäer, welche dies als eine Art Erndtearbeit mit der Sabbathruhe für unverträglich hielt.[1]) (v. 3.) Er aber sprach zu ihnen: Habt ihr nicht gelesen, was David that, als er hungerte, und seine Begleiter? Ausdrücklich wählt er, weil es sich um die Rechtfertigung der Jünger handelt, ein Beispiel, wo nicht nur David, sondern auch seine Begleiter durch die Noth zur Ueberschreitung einer theokratischen Ordnung gezwungen wurden, welche die Schrift nicht tadelt und welche darum als erlaubt gelten mufs; denn das καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ knüpft, weil ἐπείνασεν kein eignes Subject hat, an ἐποίησεν an (Myr.). (v. 4.) In der Quelle lautete die Antwort, die Jesus selbst giebt, nach 1 Sam. 21 wahrscheinlich einfach: Die Schaubrote afsen sie, was nicht erlaubt war ihm, auch nicht (Bem. das der Quelle so geläufige οὐδέ, vgl. zu Luc. 7, 33) seinen Gefährten (Zu dem μετ' αὐτοῦ vgl. 5, 25. 41). Erst unser Evangelist hat dieselbe in die Fortsetzung der Frage verwandelt (πῶς) und nach Mrc. durch die Hinweisung auf das Betreten des Heiligthums, sowie darauf, dafs nur die Priester die Schaubrote essen durften, erweitert.[2]) Immerhin erhellt aber nicht, dafs, wenn die Uebertretung die-

---

1) Es ist bereits Jhrb. 1865, S. 324 gezeigt worden, wie den Sprüchen Jesu über die Nothwerke am Sabbath in der apostol. Quelle ein derartiger Vorwurf vorangegangen sein mufs, worauf noch in unserm Text das ἰδού, sowie das nach v. 1 ganz überflüssige οἱ μαθηταί σου und das von Mrc. abweichende ἐν σαββάτῳ (Vgl. Mtth. 24, 20) führte. Im Uebrigen ist der Ausdruck aus Mrc. entlehnt (Bem. das dem οὐκ ἔξεστιν hinzugefügte ποιεῖν), der den Vorwurf auf den von ihm erzählten Anlafs bezog, obwohl derselbe ursprünglich auf ein Wirken der Jünger (vielleicht ἐργάζεσθαι, wie Luc. 13, 14, vgl. in der Quelle Mtth. 7, 23. 21, 28) d. h. wohl auf ihre Krankenheilungen am Sabbath gegangen sein mufs. Vgl. zu v. 8.

2) Indem der Evangelist aus Marc., der von vorn herein ausschliefslich das Verhalten Davids hervorhebt (Vgl. Mrc., S. 103) das εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ aufnahm, entstand der harte Wechsel dieses Singulars mit dem Plural der Quelle (ἔφαγον); indem er das φαγεῖν εἰ μὴ τ. ἱερ. (Bem. das hinzugefügte μόνοις) aus Mrc. aufnahm, mufste das in der Quelle auf das φαγεῖν bezügliche ὅ ad synesin auf die Kategorie von Speisen bezogen werden, zu denen die Schaubrote gehörten, und es entstand eine Structurvermischung, indem die Rede fortfährt, als habe sie begonnen: welches ihm nicht und überhaupt nicht zu essen erlaubt war, aufser den Priestern. Gegen die Herkunft des Spruches aus der apostol. Quelle (Vgl. Jahrb. a. a. O. S. 324. Mrc., S. 103) spricht das οὐκ ἀνέγνωτε (Hltzm., S. 184) nicht, da es Mrc. nur noch 12, 26 hat und hier ausdrücklich ändert.

ser einzelnen Ordnung unter Umständen nicht gerügt, und somit indirect erlaubt wird, dies ohne Weiteres Anwendung leidet auf die Sabbathordnung, deren Heiligkeit und Unverletzlichkeit das A. T. im eminenten Sinne betont hatte (Vgl. Mrc., S. 110). (v. 5.) Daher fährt Jesus fort: Oder (wenn Euch dieses Beispiel nicht schlagend genug erscheint, vgl. 7, 4. 9) habt ihr nicht gelesen im Gesetz, dafs am Sabbath die Priester im Tempel den Sabbath profaniren und ohne Schuld sind. Hier also handelt es sich darum, dafs das Gesetz selbst (Vgl. Num. 28, 9. 10) den Priestern am Sabbath Dienstverrichtungen auferlegt, welche nicht nur mit andern zweifellos verpönten Arbeiten, wie die Speisebereitung, ganz gleichartig sind, sondern vor Allem auch mit ihrer sonstigen Wochenarbeit. Dies würde also, wenn die Sabbathordnung nicht ebensowenig wie die Ordnung, welche David verletzte, eine ausnahmslose wäre, ein offenbares Profaniren des Sabbath (חִלֵּל הַשַּׁבָּת, vgl. Ezch. 20, 16 LXX) involviren, wie es die Pharisäer den Jüngern vorwarfen. Mit einem sehr frappanten Oxymoron wird also gesagt, dafs sie dies thun (nemlich nach der pharisäischen Gesetzesauffassung, welche die Sabbathordnung für eine schlechthin ausnahmslose hält), und dann die zweifellose, aber freilich die erste nothwendig aufhebende Thatsache einfach daneben gestellt, dafs sie unschuldig sind, weil sie ja nur thun, was das Gesetz selbst fordert. Jesus will also ganz wie in der Bergrede das Sabbathgesetz weder aufheben, noch irgendwie alteriren; er lehrt es nur erfüllen im Sinne des Gesetzgebers, indem er aus dem Gesetze selbst nachweist, wie dies unter Umständen einen scheinbaren Bruch der Sabbathruhe nicht nur gestattet, sondern gradezu fordert. Freilich könnte man sagen, es fordere dies von den Priestern im Dienst des Tempels, und es sei natürlich, dafs in Collisionsfällen den Ordnungen des Tempels als der allerheiligsten Stätte der göttlichen Wohnung jede andre heilige Ordnung weichen müsse. (v. 6.) Diesem Einwand kommt Jesus zuvor, indem er sagt: Ich sage Euch aber, Gröfseres als der Tempel selbst (Bem. das mit Nachdruck voranstehende τοῦ ἱεροῦ) ist hier. Selbstverständlich meint er nicht das Wohlsein oder das messianische Geschäft der Jünger (Fr. deW.), sondern seine Person, die so hoch über jeder alttestamentlichen Ordnung steht, wie die messianische Vollendung über jeder Ordnung der Theokratie in der Vorbereitungszeit. Hatte doch Gott noch in ganz anderm Sinne in dem Messias zu seinem Volke zu kommen verheifsen, als er je an der heiligen Stätte zu seinem Volke gekommen war (Vgl. Exod. 20, 24). Aber in diesem Zusammenhange kann freilich nur gemeint sein, dafs wenn die Jünger in seinem Dienst in die Lage gebracht waren, aus Noth den Sabbath brechen zu müssen, dies durch die Autorität seiner Person noch mehr gerechtfertigt sei, wie durch den Tempeldienst der Sabbathbruch der Priester. (v. 7.) Noch von einer andern Seite her aber liefs sich erweisen, dafs die Pharisäer mit ihrem Vorwurf gegen die Jünger im Unrecht waren. Wenn sie erkannt hätten, was der Spruch Hos. 6, 6 bedeutete (Vgl. zu 9, 13), so würden sie nicht verurtheilt haben (Vgl. 12, 37) die Unschuldigen. Das kann in diesem Zusammenhange nur heifsen: Selbst wenn sie das Verhalten der Jünger nicht

billigen konnten, so hätten sie aus Mitleid mit der Bedürftigkeit, die sie zu dem vermeintlichen Sabbathbruch trieb, es unterlassen sollen sie zu verurtheilen, da Gott selbst, wo die Barmherzigkeit mit der gesetzlichen Cultusordnung in Conflict geräth, die erstere verlangt und nicht die Erfüllung der letzteren. So aber haben sie sich mitleidslos und darum im Widerspruch mit der durch Hos. 6, 6 bezeugten Intention des Gesetzgebers zu Wächtern der gesetzlichen Ordnung aufgeworfen und die Jünger verurtheilt, die er nun aus seinem Sinne heraus als die Unschuldigen bezeichnet, wie er oben die durchs Gesetz selbst entlasteten Priester in ihrem Sinne als Sabbathbrecher bezeichnet hatte. (v. 8.) Dafs er das thun kann, begründet er aber dadurch, dafs Herr ist über den Sabbath der Menschensohn. Wenn der einzigartige Erwählte unter den Menschenkindern, der die Theokratie zu vollenden gekommen ist, selbstverständlich über alle theokratischen Ordnungen gesetzt ist, so hat er zu bestimmen, welches die rechte Art der Sabbathfeier sei, und also auch allein zu beurtheilen, ob die Sabbathobservanz seiner Jünger eine dem Willen des Gesetzgebers entsprechende ist. Sie aber haben sich durch ihr mitleidsloses Aburtheilen nach dem Gesetzesbuchstaben verleiten lassen, solche zu verurtheilen, welche die allein competente Instanz für unschuldig erklärt.

Luc. hat sowohl die Sprüche Mtth. v. 5—7, als den bei Mrc. 2, 27 dafür substituirten Spruch (Vgl. Mrc., S. 104) weggelassen; dafs jene aber bis auf das abundante, aus Mrc. 2, 23. 24 zur nochmaligen Hervorhebung des Fragepunkts wiederholte τοῖς σάββασιν aus der apostolischen Quelle stammen, erhellt aus der Verwandtschaft von v. 6 mit 12, 41. 42 (Zu μεῖζον statt πλεῖον vgl. 11, 11), sowie daraus, dafs der erste Evangelist, der die Verweisung auf Hos. 6, 6 bereits 9, 13 antizipirt hatte, dieselbe nicht wiederholt hätte, wenn sie ihm hier nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhange vorgelegen (Vgl. auch die offenbare Reminiscenz daran in Mrc. 12, 33). Vor Allem aber ist klar, dafs die ganze Spruchreihe erst von dem Evangelisten nach dem Vorgange des Mrc. an die Geschichte vom Aehrenraufen der Jünger angeknüpft ist, und in ihrem ursprünglichen Zusammenhange eine andre Beziehung gehabt haben mufs. Denn obwohl der Evang., um jene Beziehung durchsichtiger zu machen, das Hungern und Essen der Jünger ausdrücklich hervorgehoben hat (Vgl. zu v. 1), so kommt ja hier das Essen Davids als solches so wenig in Betracht, wie das Essen der Jünger, da es sich dort nur um den Bruch einer Priesterprärogative, wie hier um den Sabbathbruch durch das Aehrenraufen handelt. Noch deutlicher aber ist, dafs die Berufsarbeit der Jünger, die durch die messianische Autorität gedeckt wird, wie die der Priester durch die Autorität des Tempels (v. 5. 6) ursprünglich nicht das Aehrenraufen gewesen sein kann, von dem weder erhellt, dafs es in Jesu Auftrage geschah, noch wie ihr Jüngerdienst die Nothwendigkeit desselben herbeiführen konnte. Vielmehr liegt nichts näher, als an die in seinem Dienst auch am Sabbath vollzogenen Krankenheilungen (Vgl. 10, 8) zu denken (Vgl. S. 310 Anm. 1). Dadurch fällt aber auch ein neues Licht auf v. 7; denn die Hinweisung auf Hos. 6, 6 hat immer etwas schiefes, wenn das Mitleid mit der Bedürftigkeit der Jünger dem Gesetzeseifer der sie verurtheilenden Pharisäer gegenübergestellt wird, wie in diesem Zusammenhange, während sie erst ganz schlagend wird, wenn die aus Mitleid vollzogenen Krankenheilungen der strengen Erfüllung der Sabbathord-

nung gegenüberstehen, und nicht bloſs die Auffassung Jesu, sondern, genau wie v. 5, die durch Hos. 6, 6 constatirte Intention des Gesetzgebers diesen scheinbaren Sabbathbruch für schuldlos erklärt. Dann erscheint schlieſslich auch v. 8 nicht als Begründung des Sinnes, in dem Jesus die Jünger ἀναίτιοι nennt, was immer undeutlich bleibt, sondern der in der Quelle (Vgl. Luc. 6, 5) wahrscheinlich asyndetisch angereihte Schluſsspruch besagte einfach, daſs Jesus als der Menschensohn die rechte Erfüllung des Sabbathgebots zu regeln habe, wie er so eben, gestützt auf die aus dem Gesetz (v. 5) und den Propheten (v. 7) nachgewiesene Intention des Gesetzgebers (Vgl. zu Mtth. 5, 20), es gethan.

(V. 9.) Da der Evangelist die Pharisäer in den Aehrenfeldern, durch welche Jesus ging (v. 1), anwesend sein lässt (Vgl. das ἰδόντες v. 2) und, wie 9, 9. 14, die von Mrc. rein aus sachlichen Gründen angereihte Erzählung, in der dieselben Pharisäer auftreten (Vgl. Mrc. 3, 2), als eine zeitlich unmittelbar folgende denkt, so leitet er zu derselben über, indem er Jesum von dem Orte, wo die vorige spielte, weggehen (Vgl. 11, 1) und in ihre Synagoge kommen lässt d. h. in die, zu welcher die betreffenden Pharisäer gehörten und in der sie also verkehrten, so daſs sie hier Jesus wieder treffen musste.[1]) Schon in der Art aber, wie dann, abweichend von Mrc., der Kranke eingeführt wird, klingt die Darstellungsweise der apostolischen Quelle an: (v. 10.) Und siehe da, (ἰδού ohne Copula, wie 11, 8. 19) ein Mensch, der eine dürre Hand hatte (Vgl. Luc. 14, 2 mit dem der Quelle so characteristischen ἔμπροσθεν αὐτοῦ: Mtth. 5, 24. 6, 1. 2. 10, 32. 33. 11, 10. 26). Die Frage aber, die dort Jesus an die Gesetzeslehrer (Bem. die νομικοί der Quelle, vgl. Anm. zu Luc. 7, 30) richtet, legt der Evangelist den Pharisäern in den Mund, weil diese bei Mrc. ihm auflauern, ob er am Sabbath heilen wird: Ob es erlaubt ist, am Sabbath zu heilen? Daher wohl das τοῖς σάββασιν aus Mrc. 3, 2, während die Quelle auch hier (Vgl. zu v. 2) σαββάτῳ hat (Luc. 14, 3), daher wohl das von dorther nachklingende εἰ, das nicht aus dem hebr. אִם erklärt zu werden braucht (Bl.), sondern absichtlich der Sache eine problematische Färbung giebt, wie sie allein zu dem versuchlichen Character der Frage passt. Trotzdem bleibt die Absicht, ihn (scil. vor dem Localgericht, vgl. 5, 21, des Sabbathbruchs) anzuklagen, viel glaublicher, wenn sie, wie bei Mrc., durch ihr Auflauern eine thatsächliche Verletzung des Sabbathgesetzes con-

---

1) Das αὐτῶν, das keinesfalls auf die Leute des Ortes bezogen werden kann (deW. Bl.), da ja das v. 10 noch unbestimmt bleibende Subject von ἐπηρώτησαν durch v. 14 als οἱ Φαρισαῖοι bestimmt wird, scheint mir doch nicht schwierig genug, um die Vermuthung, daſs dasselbe aus dem Eingang der Sabbathheilung in der apostolischen Quelle (Luc. 14, 2 — 6) stamme (Vgl. Mrc., S. 109 Anm.), zu rechtfertigen. Allerdings dürfte die Inszenirung dieser Geschichte (vielleicht sogar mit Einschluſs des aus Mrc. 3, 2 = Luc. 6, 7 nachklingenden Auflauerns) bei Luc. 14, 1 ganz von der Hand des Evangelisten herrühren; allein derselbe würde eine solche nicht bedurft haben, wenn in der Quelle die Geschichte in einer Synagoge gespielt hätte. Die Art aber, wie Mtth. hier die Sabbathheilung der apostolischen Quelle mit der ihm vorliegenden des Mrc. combinirt, erklärt sich wohl nicht genügend daraus, daſs schon dieser in die Erzählung von der verdorrten Hand Züge aus jener eingemischt hatte (Vgl. Mrc., S. 109), sondern daſs in der Quelle mit den Sprüchen, durch welche Jesus die freiere Sabbathobservanz seiner Jünger rechtfertigte, unmittelbar diese Geschichte verbunden war, welche dasselbe Thema behandelte.

statiren wollen, als wenn es sich um die Beantwortung einer von ihnen selbst als problematisch characterisirten Gesetzesfrage handelt. (v. 11.) Das Verstummen der Gegner in der Quelle und die sofort vollzogene Heilung musste nun natürlich wegfallen, dagegen bot sich dem Evangelisten der Ausspruch Jesu Luc. 14, 5 dar als Beantwortung der an ihn gerichteten Frage. Dieselbe begann dann mit einer Gegenfrage, die nun, im Unterschiede von 7, 9, von vornherein in Zweifel stellt, ob je unter ihnen ein Mensch sein wird (Bem. das Fut.), der ein einziges (also ihm doppelt werthvolles) Schaf (ἕν nachgestellt, wie 5, 41) besitzen und, wenn es am Sabbath in eine Grube fiele, ihm nicht zum Wiederaufstehen behülflich sein wird. Aber auch hier wird, ganz wie 7, 9, die schwerfällige Fortsetzung des Relativsatzes abgebrochen und der Schluſs in der neuen selbstständigen Frage gegeben: Wird er es nicht erfassen und aufrichten, so daſs das im Falle zusammengebrochene Thier wieder zum Stehen kommt? Offenbar erfordert dies Manipulationen, die reichlich so unverträglich mit der absoluten Sabbathruhe sind, als die zur Heilung erforderlichen, und doch setzt die Frage mit οὐχί (Vgl. 5, 46. 47) eine zweifellos bejahende Antwort voraus. Mag also immerhin die spätere talmudische Tradition selbst hiezu die Erlaubniſs verclausulirt oder gradezu verweigert haben; die Praxis, in der das natürliche Gefühl oder doch das eigene Interesse den Ausschlag gab, muſs so rigoros nicht gewesen sein, und Jesus verweist darauf, um zu zeigen, wie schon die unangefochten herrschende Praxis Ausnahmen von der Pflicht der absoluten Sabbathruhe zugestehe. (v. 12.) Auf Grund dessen aber (Bem. das οὖν, das gewiſs nicht folgert: Myr., sondern resumirt) stellt er nun zur Erwägung, um wieviel (Vgl. 7, 11) ein Mensch, um den es sich bei seinen Heilungen handelt, besser sei (διαφέρει, wie 6, 26. 10, 31), als ein Schaf, woraus ja natürlich folgt, daſs bei ihm um so eher im Nothfalle eine Ausnahme gemacht werden kann. Daher ist es erlaubt, am Sabbath recht zu handeln. Die nächstliegende Folgerung wäre: Darum ist es um so mehr erlaubt, an einem Menschen zu thun, was ihr beim Thiere durch eure Praxis selbst zugesteht, nemlich in der Noth ihm hilfreich beizuspringen, also in der Krankheitsnoth mit seiner Heilthätigkeit. Allein absichtlich wird, was beim Thiere nur erlaubt, beim Menschen als ein Rechtthun d. h. als ein Werk der Nächstenpflicht dargestellt, das selbstverständlich keinen Aufschub duldet und durch kein Sabbathgesetz verboten sein kann, wodurch das Ueberflüssige der v. 9 gestellten Frage schlagend aufgedeckt werden soll. Die Unterstellung der ohnehin kaum nachweislichen Bedeutung „Wohlthun“ (deW. Bl.) fördert die Erklärung gar nicht; denn direct gefolgert kann auch die Erlaubtheit des Wohlthuns aus dem Vorigen nicht werden, ohne die Gradation vom Menschen zum Thier zu ignoriren und die von deW. erwogene Frage, ob solches Wohlthun keinen Aufschub duldet, erst anzuregen, die grade dnrch den v. 9 gewählten Fall und durch die Subsumirung der Heilung unter den Begriff der sittlichen Pflicht abgeschnitten werden soll. [1])

1) Die Fassung des Spruchs bei Luc. 14, 5 ist schwerlich ursprünglich, da schon formell die Anakoluthie fortgeschafft und doch ein harter Subjectswechsel zurückgeblieben ist.

(v. 13.) Nachdem so Jesus die Frage der Pharisäer direct beantwortet, kann natürlich von einem Verstummen derselben (Mrc. 3, 4 = Luc. 14, 3. 6) nicht mehr die Rede sein, vielmehr kann nun der Evangelist nur noch aus Mrc. mit seinem τότε anfügen, wie Jesus das, dessen Berechtigung er so eben erwiesen, nun auch ohne Bedenken thut. Da spricht er zu dem Menschen: Strecke aus deine Hand! Und er streckte sie aus. Und so ward sie wieder hergestellt, gesund wie die andre, wie der Evangelist, den vollständigen Erfolg der Heilung noch stärker betonend, hinzufügt. (v. 14.) Vor Allem aber kommt es ihm nun auf den Schluſs der Erzählung an, welcher zeigt, wie die mit ihrer versucherischen Frage ad absurdum geführten Gegner nun zur Todfeindschaft gegen Jesum übergingen, wobei er die Erwähnung der Herodianer, die mit dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts nichts zu thun hat, fallen lässt. Hinausgegangen aber fassten die Pharisäer einen Rath wider ihn, um ihn mittelst desselben (ὅπως, ganz wie 2, 8) umzubringen (Bem. das δέ statt καί, den Aor. statt des Imp., das dem Evang. geläufige λαμβ. statt διδόναι und vgl. zur Sache Mrc., S. 110).

(V. 15.) Schon Mrc. lieſs Jesum nach dem letzten Auftritt dem unfruchtbaren Streit mit den Pharisäern aus dem Wege gehen und sich wieder am Meeresufer den Volksmassen widmen (Mrc. 3, 7. 8), unser Evangelist läſst ihn ausdrücklich von dort, wo er sich nach v. 9 befand, entweichen, weil er von den Mordplänen der Pharisäer Kunde erhielt (γνούς), ohne eine Localität zu nennen, wohin er sich begab, da allerdings nicht zu begreifen wäre, wohér er sich grade am Meeresufer sichrer glaubte. Wenn er ihn dann nach Mrc. 3, 10 die Vielen, welche ihm nachgefolgt waren, sämmtlich heilen lässt, so ist freilich vorausgesetzt, daſs es im Wesentlichen nur Heilungsbedürftige waren, die ihm nachfolgten; aber er hat auch die schon 4, 25 benutzte Schilderung von dem Volkszudrang um Jesum ausdrücklich weggelassen. (v. 16.) Nur das Mrc. 3, 12 erwähnte Verbot an die Dämonischen benutzt er, um, nachem er es auf das Bekanntmachen seiner Heilungen überhaupt bezogen (Vgl. 9, 30), hierin einen Beweis zu geben, wie Jesus nicht nur allem Streit auswich (v. 15), sondern auch durch Vermeidung alles Aufsehens demselben vorzubeugen suchte. (v. 17.) Er benutzt nemlich ähnlich, wie 8, 17, diese Stelle des Mrc., um auch dies Verhalten Jesu seinen Gegnern gegenüber als in der Schrift vorgesehen nachzuweisen, indem er zeigt, wie darin sich

---

Während Luc. das Thier in den Brunnen fallen und herausziehen lässt, um die Nothwendigkeit raschen Zugreifens noch eclatanter zu machen, vermeidet die ursprüngliche Form (Vgl. zum Ausdruck der Quelle 15, 14 = Luc. 6, 39) absichtlich den Fall, wo periculum vitae eintritt, weil darüber selbst bei den strengsten Gesetzeslehrern kein Zweifel war. Gewiſs ist auch nicht bei Mtth. das gewöhnliche Thier der Parabeln (?) für das schwierige υἱὸς ἢ βοῦς eingesetzt (Hltzm., S. 186), sondern die Erwähnung des Ochsen stammt aus dem analogen Spruch Luc. 13, 15 und in dem voraufgeschickten υἱός ist lediglich die Mtth. v. 12 folgende Gradation vom Thier zum Menschen vorweg genommen (Vgl. die ähnliche Antizipation in Luc. 14, 26), die schon sprachlich, wie gezeigt, ganz den Character der Quelle trägt. Nur das σάββασιν (statt ἡμέρᾳ τοῦ σάββατου) wird auch hier aus Mrc. herrühren. Dagegen ist die nach den beiden ihre Beantwortung in sich selbst tragenden und die Sache völlig erledigenden Fragen folgende Schlufsfolgerung offenbar nur ein Nachklang von Mrc. 3, 4, wodurch immer die Frage unter einen wesentlich neuen Gesichtspunkt gestellt wird.

erfüllte, was durch den Propheten Jesaja (42, 1—4) gesagt ist (Vgl. zum Ausdruck 4, 14. 8, 17).[1] (v. 18.) Siehe, mein Knecht (8, 6), den ich erwählt habe, mein Geliebter, auf den ihr Wohlgefallen gerichtet hat meine Seele. Ich werde legen meinen Geist auf ihn, und Gericht wird er den Heiden verkündigen. Bei der freien Behandlung der Stelle, die der Evangelist ja am Anfange so gut kürzen konnte, wie er es am Ende gethan, ist es gewifs nicht wahrscheinlich, dafs er diese Worte ohne pragmatische Beziehung nur mit aufgenommen (Myr.); vielmehr wenn die Stelle dem Messias die Gerichtsverkündigung wider die Heiden als seine Feinde überträgt, so liegt darin um so mehr das Recht für ihn, seinen Feinden, die er, wie dieser Abschnitt zeigt, bereits unter seinem Volke findet, mit strenger Gerichtsdrohung entgegenzutreten. (v. 19.) Trotzdem erfüllt er, indem er allem Streit ausweicht (v. 15), was das Prophetenwort weiter sagt: „Nicht wird er zanken, auch nicht schreien", und wenn es dort weiter heifst „Auch wird man nicht hören auf den Gassen seine Stimme", so ist ihm nicht nur selbst solches marktschreierische Wesen fremd, sondern er verbietet sogar Andern seinen Ruhm zu verkündigen (v. 16). (v. 20.) Ueberhaupt aber wird er nicht mit dem Gerichte beginnen, sondern zu gewinnen suchen, was irgend noch zu gewinnen ist; denn zerknicktes Rohr und glimmender Docht sind nicht Bilder für geistlich oder gar leiblich Elende überhaupt (Myr. Bl.), sondern für die, in welchen nur noch ein schwacher Rest des Guten glimmt und welche daher in Gefahr stehen, bei strenger Behandlung ganz dem Verderben zu verfallen. Aber zerknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen, bis er hinausgeführt haben wird zu Sieg das Gericht. Durch die Art seiner Behandlung wird er die vom Verderben bedrohten gewinnen statt sie zu vernichten, und so das Gericht, zu dem es zuletzt doch kommen mufs, so in Vollzug setzen (ἐκβάλλειν, gleichsam herausstellen), dafs er die, welche sich irgend noch gewinnen lassen, sich unterwerfen wird. (v. 21.) Eben darum kann der Evangelist mit den Worten des Propheten schliefsen: Und kraft seines Namens werden Heiden Hoffnung schöpfen. Ist dies die Weise dessen, der der Knecht Jehova's heifst, so können selbst Heiden, die doch dem Verderben gewifs nahe sind, hoffen durch ihn, der diesen Namen trägt, für das Heil gewonnen zu werden. So öffnet sich grade hier, wo die Feindschaft, die der Messias in seinem Volke fand, geschildert wird, aufs Neue (Vgl. 8, 11. 12) der unserm Evangelisten so bedeutungsvolle Ausblick auf die Gewinnung der Heiden.[2]

---

1) Dafs die Nachweisung dieser Weissagungserfüllung hier mitten in dem Abschnitt steht, der den Conflict Jesu mit seinen Gegnern darstellt, zeigt deutlich, dafs sie durch die bei Mrc. dargebotene Schilderung veranlasst ist. Ohnehin stammt aus ihm nicht nur das ἐπιτιμᾷν und φανερόν (Vgl Mrc. 4, 22. 6, 14), sondern der Ausdruck selbst (Bem. das αὐτόν) ist offenbar ursprünglich für die Bekanntmachung der Messianität Jesu durch die Dämonischen gebildet, wie denn auch für die Situation inmitten vieler Zuschauer das Verbot der Bekanntmachung der Heilungen weniger passt (Bem. noch das δέ statt καί und den Aor. statt Imp., wie v. 14).

2) Dafs der Evang. den Urtext vor Augen hat, zeigt sofort der Eingang des Citats, wo er das יִשְׂרָאֵל wiedergiebt und das Ἰακώβ (Ἰσραήλ) der LXX weglässt. Das ὃν ᾑρέτισα ent-

5. 12, 22—50. Die Verleumdung Jesu und die Zeichenforderung.

In seiner Marcusquelle traf nun der Evangelist zunächst auf die Erwählung der Zwölf, die er nach 10, 2—4 nicht mehr bringen konnte und die überhaupt in diesem Theile gar keine Stelle hatte, dann aber auf die Vertheidigungsrede Jesu wider den Vorwurf des Teufelsbündnisses (Mrc. 3, 22—30), der als eine der prononcirtesten Aeufserungen der Feindseligkeit gegen ihn, hier die beste Stelle hatte. Er entnahm aber die Rede Jesu dawider, die Mrc. nur in einzelnen Hauptpunkten wiedergiebt, vollständiger aus der apostolischen Quelle (Vgl. Luc. 11, 14—26) und verband sie mit der dort in unmittelbarer Nähe folgenden Rede über die Zeichenforderung (Vgl. Luc. 11, 29—36), die er offenbar als eine ähnliche Feindseligkeit auffasst (Vgl. Jhrb. 1864, S. 79—84).

a) Die Vertheidigungsrede Jesu.

Matth. 12, 22—37.

V. 22: *Τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν.* v. 23: *καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυίδ;* v. 24: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον· οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν τῷ Βεεζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.* v. 25: *εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς· πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς*

Luc. 11, 14—26.

V. 14: *Καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι.* v. 15: *τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν· ἐν Βεεζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* v. 16: *ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ.* v. 17: *αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα εἶπεν αὐτοῖς· πᾶσα βασιλεία ἐφ' ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται, καὶ οἶκος ἐπὶ*

---

spricht nicht dem אתמך־בו (Hilg., S. 411. Anm. 2), sondern dem folgenden בחירי (Vgl. zu dem der späteren Gräcität angehörigen *αἱρετίζειν* für בחר 1 Chron. 28, 4. 6. 29, 1 LXX), während das Parallelglied ohne jede Rücksicht auf die LXX (*ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ. ψ. μ.*) ganz frei nach 3, 17 geändert ist. Das נתתי und יוציא des Urtextes giebt er freier als die LXX (*ἔδωκα - ἐξοίσει*) wieder; dafs er aber das *κρίσιν* der LXX im Sinne von „Recht und Gerechtigkeit" genommen haben sollte (Bl.), was wohl משפט, aber nie im N. T. *κρίσις* heifst, ist ganz unwahrscheinlich. Auch v. 19. 20 übersetzt er ganz selbstständig (Bem. das *κραυγάσει*, das er erst im zweiten Gliede statt des ganz verkehrten *ἀνήσει* der LXX hat, und die freilich ebenso ungenaue Wiedergabe des ישמיע durch *ἀκούσει τις* statt *ἀκουσθήσεται*), da die Uebereinstimmungen mit den LXX ganz unerheblich und überall mit Abweichungen verbunden sind. Dafs am Schlusse sich eine Reminiscenz an Habac. 1, 4 (יצא לנצח משפט) einmischt, ist kaum erweislich, da er hier in ganz freier Weise das לאמת יוציא משפט v. 3 und עד־ישים בארץ מ' v. 4 miteinander vermischt, weil alles dazwischen stehende ausgefallen. In v. 21 dagegen folgt er mit Weglassung des *επι* den LXX, wie aus dem *ἔθνη* für אויב folgt, selbst wenn beide statt des לחורתו anders gelesen haben (Myr.) oder die LXX nach Mtth. am Anfange geändert sein sollte (Bl.). Eine Erklärung der Aenderung aus Reminiscenz an Jes. 11, 10. 26, 9 erlaubt die Uebereinstimmung mit den LXX nicht, deren Text hier so ganz den Intentionen des Evangelisten entsprach.

ἐρημοῦται, καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται. v. 26: καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; v. 27: καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεεζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν; v. 28: εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. v. 29: ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἁρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον δήσῃ τὸν ἰσχυρόν, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει. v. 30: ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει, v. 31: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. v. 32: καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου, οἶκον πίπτει. v. 18: εἰ δὲ καὶ ὁ σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; ὅτι λέγετε ἐν Βεεζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια. v. 19: εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεεζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσονται. v. 20: εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [ἐγὼ] ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. v. 21: ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ· v. 22: ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει, ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν. v. 23: ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει. (v. 24-26 = Mtth. 12, 43-45).

(Luc. 12, 10: καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.)

οὐ μὴ ἀφεθῇ αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. v. 33: ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. v. 34: γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. v. 35: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά.

(Luc. 6, 44: ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται. — — v. 45: ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.)

v. 36: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. v. 37: ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.

V. 22: Das *τον τυφλον και κωφον*, womit das *και* vor *λαλειν* zusammenhängt (C. Rcpt., vgl. L*Δ*, die wegen des folgenden *λαλειν και βλεπειν* das *κωφον* voranstellen) ist nach dem

Vor. conformirt. — Das προσηνεγκαν αυτω -ον (B. syr. cop. aeth.) ist wohl Reminiscenz an 9, 32. — **v. 24:** Zu der Rcpt. Βεελζεβουλ hier und v. 27 vgl. zu 10, 25. — **v. 25:** Rcpt. add. ο Ιησους (CLΔ), vgl. zu 4, 23. — **v. 27:** Das υμων κριται εσονται (L) ist aus Luc., die Stellung in CΔ (Rcpt.: υμ. εσ. κρ.) eine halbe Correctur. — **v. 28:** Rcpt. setzt nach min. das εγω nach ει δε. — **v. 29:** Das διαρπασαι im ersten Gliede (Rcpt. nach ℵDLΔ) ist nach dem zweiten Gliede conformirt, wo aber sicher διαρπασει zu lesen, da das -παση (ℵD Ti.) nach δηση conformirt ist. — **v. 31:** Das τοις ανθρωποις im zweiten Gliede (CDLΔ Rcpt.) ist aus dem ersten. — **v. 32:** Rcpt. nach D ος αν. Das ου μη αφεθη (Lm. nach B) ist gewifs echt, da das ουκ αφεθησεται (CDLΔ Rcpt.) nach dem Parallelglied conformirt, wie noch die halbe Correctur in ℵ (ου μη αφεθησεται) zeigt. — **v. 35:** Das της καρδιας (L Rcpt.) ist aus Luc., das τα vor αγαθα (Ti. nach ℵCLΔ) ebenso gewifs zu streichen, wie das τα vor πονηρα (LΔ); es ist eben in ℵ nur die Hälfte der Emendation nach Luc. aufgenommen. — **v. 36:** Rcpt. liest ο εαν (CΔ, vgl. L) λαλησωσιν (LΔ).

(V. 22.) Der Vorwurf des Teufelsbündnisses war in der Quelle an die kurze Erzählung einer Dämonenaustreibung (Vgl. Luc. 11, 14. 15 und dazu Jhrb. 1864, S. 79 ff.) angeknüpft, die der Evangelist im Wesentlichen bereits 9, 32—34 gebracht hatte. Er substituirt deshalb hier einen ähnlichen Fall, wo nicht nur die Sprach- sondern auch die Sehorgane eines Dämonischen durch sein psychisches Leiden gleichsam gebunden waren, und erzählt im Uebrigen möglichst im Anschlufs an die parallele Geschichte der Quelle. Damals d. h. in der Zeit, wo sich die Feindschaft gegen Jesus entwickelte (Vgl. 11, 20), ward zu ihm gebracht ein Dämonischer, der blind und stumm war, und er heilte ihn, so dafs der Stumme redete und (da er ja zugleich blind gewesen war) sah. Dafs die Austreibung des Dämon (Vgl. Mtth. 9, 33 = Luc. 11, 14) schlechtweg als Heilung des Dämonischen bezeichnet wird, zeigt die Hand des Evangelisten, da die älteren Quellen das Dämonenaustreiben schärfer vom Krankenheilen sondern (Vgl. zu 17, 18). Ganz wie in der Quelle, folgt auch hier eine Angabe über die Verwunderung des Volkes; denn die verläumderische Rede der Pharisäer hat ja eben die Absicht, den Eindruck, welchen dergleichen Wunder auf das Volk machten, zu paralysiren. Doch gebraucht der Evangelist steigernd (Bem. auch das πάντες) den Ausdruck, mit welchem Mrc. den Eindruck der Wunder Jesu zu characterisiren pflegt, und spitzt die auch hier, wie 9, 33, nicht fehlende Aeufserung ihres Staunens auf die das Volk bewegende Messiasfrage zu. Die Form der Frage setzt voraus, dafs das Volk die Annahme der Messianität Jesu, die dieser wenigstens indirect beanspruchte und die seine Anhänger ihm entgegenbrachten, bisher für völlig unzulässig gehalten hatte, weil die ganze Art seines bisherigen Wirkens nun einmal dieser Annahme zu widersprechen schien (Vgl. zu 11, 1), und diese Voraussetzung passt ganz zu der Art, wie in diesem Theile das Volk im Grofsen und Ganzen als unempfänglich characterisirt wird. Fragt es jetzt „Dieser ist doch nicht der Sohn Davids?", so liegt darin nicht ein mit Zweifeln kämpfender Glauben (deW.), sondern ein Irrewerden an seinem bisherigen Unglauben. Es ist doch nicht wirklich an dem, dafs diese siegreiche Ueberwindung der satanischen Macht ein Zeichen der königlichen Machtherrlichkeit ist, welche der verheifsene Sohn Davids haben mufs und von der bisher bei Jesu noch nichts wahrzunehmen war? (v. 24.) Die Pharisäer aber, als sie dergleichen Aeufserungen hörten, sprachen: Dieser treibt die Dämonen nicht aus, es sei denn in

Kraft des Beelzebul (Vgl. zu 10, 25), der ihm als Oberster der Dämonen (Bem. das Fehlen des Art.) natürlich die Obmacht über seine Untergebenen ertheilen kann (Vgl. Mrc., S. 127). Das οὗτος replicirt auf das οὗτος in v. 23, und das οὐκ - εἰ μή soll ihrer Hinweisung auf die Art seiner Machtübung die Spitze abbrechen.[1])

(V. 25.) Da der Vorwurf der Pharisäer seine Bedeutung in diesem Zusammenhange nur als ausgesprochene Verleumdung hat, so kann natürlich nicht gemeint sein, dafs Jesus denselben nur in ihrer Seele las, sondern mit ihren Gedanken, die er erkannte (Vgl. 9, 4 in derselben Quelle), ist die böswillige Absicht gemeint, in der sie, um das Volk von ihm abwendig zu machen, einen widersinnigen Vorwurf erheben, an den sie unzweifelhaft selbst nicht glauben. Daher beginnt die Rede damit, dafs Jesus seinen Widersinn aufdeckt. Jedes Reich, wenn es entzweit ist wider sich selbst d. h. in Parteien zerspalten, die einander bekämpfen, wird verwüstet, indem es der Schauplatz ihrer Parteikämpfe wird, und jedes Stadt- oder Hauswesen, wenn es entzweit ist wider sich selbst, wird nicht bestehen. Erhellt aus beiden Gleichnissen, dafs innerer Unfrieden jedes Gemeinwesen zerstört, so braucht nun blofs constatirt zu werden, wie jener Vorwurf voraussetze, dafs das satanische Reich so selbstmörderisch in sich entzweit sei. (v. 26.) Nur handelt es sich hier nicht um Parteien, die wider einanderstehen, sondern der Satan, in dessen Kraft Jesus die Dämonen austreiben soll (v. 24), würde, da er selbst es ja ist, der in und durch diese Dämonen wirkt, sich selbst austreiben und so wider sich selbst entzweit sein. Dadurch wird viel schlagender noch der Widersinn jener Annahme dargestellt, als wenn man dem biblischen Sprachgebrauch zuwider erklärt, dafs ein Satan den andern austreibt (deW.). In der Sache aber ist es natürlich so, dafs Satan gegen die Glieder seines Reiches agitirt, wenn er Jesu die Kraft giebt, die Dämonen auszutreiben, und so kann trotz jener rhetorischen Wendung die Frage gefolgert werden (οὖν), wie unter solchen Umständen es möglich sei (πῶς, wie 7, 4), dafs sein Reich, in das er selbst den innern Zwiespalt hineinträgt, bestehen könne. Die Evidenz dieser Folgerung sucht deW. vergeblich zu bestreiten; denn es handelt sich eben nicht um eine einzelne Treulosigkeit des Satan gegen einen der Seinigen, sondern in dem Vertreiben seiner Organe, wie es in dem immer wiederholten Dämonenaustreiben Jesu (Vgl. Myr.) zu Tage tritt, ist, wie der Vordersatz andeutet, ein innerer Zwiespalt constatirt, der noch viel widersinniger und selbstmörderischer ist, als wenn sich Parteien in einem Gemeinwesen bekämpfen, und den sich das Reich des Bösen in seinem geschlossenen Kampf gegen das

1) Die hier vorliegende Umgestaltung der Erzählung der Quelle erklärt sich am einfachsten aus einer Reminiscenz an die ihr in der Quelle unmittelbar voraufgehende Erzählung von der Heilung der beiden Blinden, die Jesum als Sohn Davids anrufen (9, 27—31. Vgl. die Anm. zu 9, 27), da hier die Blindheit als das neue Moment hinzutritt, obwohl das seltsame ὥστε τὸν κωφόν etc., das schon den Abschreibern auffiel, noch zeigt, dafs ursprünglich nur von Stummheit die Rede war, und die Frage nach der Messianität Jesu an seine Anrufung als υἱὸς Δαυίδ anknüpft. Luc. liefs sie Cp. 11 fort, entweder um das Messiasbekenntnifs im Volksmunde nicht zu antizipiren oder im Blick auf die ähnliche Geschichte, die er 18, 35—43 nach Mrc. 10 bringen wollte.

Reich des Guten am wenigsten zu Schulden kommen lässt. (Im Uebrigen vgl. Mrc., S. 128). (v. 27.) Aber noch von einer andern Seite her kann Jesus die innere Unwahrheit jenes Vorwurfs, der nur dazu dienen soll, ihn beim Volk zu verdächtigen, aufdecken. Wenn ich in Kraft Beelzebul's die Dämonen austreibe, in wessen Macht treiben sie eure Kinder d. h. nicht eure Volksgenossen, sondern eure geistigen Kinder (Schüler) aus? (Bem., wie dem betonten ἐγώ das nachdrücklich transponirte οἱ υἱοὶ ὑμῶν gegenübersteht.) Es liegt in der Art, wie Jesus hier seine Dämonenaustreibungen denen der jüdischen Exorcisten gleichzustellen scheint, eine feine Ironie. Von ihrem Standpunkte aus hatten sie ja keinen Grund, zwischen beiden einen Unterschied zu machen; und wenn sie diese duldeten oder gar durch Lehre und Beispiel selbst veranlassten (Bem. das οἱ υἱοὶ ὑμῶν), so konnten sie für die seinen nicht einen besondern Teufelsbeistand als nothwendig ansehen. Thaten sie es doch, so lag darin das widerwillige Eingeständnifs, dafs seine Dämonenaustreibungen doch ganz andrer Art waren, als jene. Da sie dies aber natürlich nicht zugeben werden, so argumentirt er aus der dann nur übrigbleibenden Analogie der beiderseitigen Exorcismen, und da die Zurückführung der seinen auf teuflische Kräfte natürlich auch die ihrer Schüler des gleichen Ursprungs verdächtigt, sagt er: Darum (6, 25) werden sie (αὐτοί, wie 5, 4. 6) eure Richter sein (Bem. das nachdrücklich am Anfange und Schlusse des Satzes sich gegenüberstehende αὐτοί - ὑμῶν) d. h. sie werden Euch der Verleumdung schuldig sprechen. Ist somit die Zurückführung seiner Dämonenaustreibungen auf teuflische Einwirkung als widersinnig (v. 25. 26) und verleumderisch (v. 27) erwiesen und liegt doch in dem Suchen nach einem solchen übermenschlichen Beistand, dafs seine Dämonenaustreibungen nach ihrer Eigenthümlichkeit denen der jüdischen Exorcisten nicht gleichgestellt werden können, so bleibt nur übrig, sie auf göttliche Machtwirkung zurückzuführen. (v. 28.) Wenn ich aber in Kraft göttlichen Geistes (Bem. das Fehlen des Art.) die Dämonen austreibe, so ist ja demnach zu Euch gelangt das Reich Gottes. Freilich nicht insofern, als er durch solche Machtthaten als der Messias erwiesen und mit diesem auch sein Reich da ist (Vgl. Myr. deW.), sondern sofern in dem Mafse, als die Herrschaft der teuflischen Mächte auf Erden vernichtet, der Gottesherrschaft Bahn gemacht und so das Gottesreich thatsächlich verwirklicht wird. [1]) Erst indirect liegt darin, dafs er der Begründer dieses Reiches und somit der gottgesandte Messias ist. (v. 29.) Aber diese Folgerung zieht Jesus auch hier nicht; vielmehr kehrt er zu der Voraussetzung zurück, dafs er in göttlicher Geisteskraft die Dämonen austreibe und begründet diese weiter dadurch, dafs solche Machthaten unmöglich aus rein menschlicher Macht gethan sein können, weil sie eine prinzipielle Ueberwindung des Satan voraussetzen, die selbstverständlich nur

1) Das φθάνειν in irgend einem prägnanten Sinne zu nehmen (God.: es ist schneller und anders, als ihr dachtet, gekommen, wie ein Feind), ist gar kein Grund, zumal seine eigentliche Bedeutung („Zuvorkommen") damit doch nicht ausgedrückt wird; es bedeutet vielmehr einfach „Hingelangen", wie Phil. 3, 16.

in Kraft des Geistes Gottes möglich ist. Oder, wenn ihr jene Voraussetzung nicht zugebt, wie kann einer hineingehen in das Haus des Starken und sein Hausgeräth rauben, es sei denn dafs er zuvor gebunden hat den Starken, und dann wird er sein Haus durch und durch berauben (Bem. das Comp.). Es folgt hieraus nicht nur, dafs Jesus den Satan überwunden haben mufs (Myr. Bl.), sondern dafs er, um ihn machtlos zu machen, im Besitz einer Macht sein mufs, die stärker ist als die satanische, und das ist nur die göttliche Geistesmacht. Dafs Jesus aber, mit dem Geiste Gottes gesalbt, in der Wüste den Satan überwunden hatte, erzählte die Quelle nach Mtth. 4 (Vgl. im Uebrigen Mrc., S. 129). (v. 30.) Ist so nach allen Seiten hin der Vorwurf gegen ihn als eine haltlose Verleumdung aufgedeckt, so kann der Grund derselben nur die Feindschaft wider ihn sein und das Verlangen, seinen Einfluſs auf das Volk zu zerstören. Woher aber dies feindselige Bestreben stammt, sagt die folgende Gnome: Wer nicht mit mir ist, wider mich ist er, und wer nicht sammelt (Vgl. 3, 12. 6, 26) mit mir, der zerstreut. Sie wollten sich ihm nicht anschlieſsen, darum mussten sie ihm feindselig entgegentreten; sie wollten sein Werk nicht fördern, darum mussten sie es zu hindern streben. Parteilos kann man ihm und seiner Sache gegenüber nicht bleiben; es giebt nur ein Entweder — Oder für das Verhalten gegen ihn.[1])

In der durch die Analogie von Mtth. 9, 4 bestätigten Einleitung der Rede hat Luc. nur das ihm so geläufige *αὐτός* eingeschoben und *ἐνθυμήσεις* durch *διανοήματα* ersetzt, wie 5, 22 durch *διαλογισμούς*. Dagegen wird in v. 17 wohl das nachdrücklichere Comp. (*διαμερ.*) von ihm herrühren, aber sowohl das *ἐφ' ἑαυτήν* (Vgl. Mrc. 3, 24), als das ganze zweite Versglied ursprünglich erhalten sein, worin die Verwüstung des Reiches plastisch dadurch geschildert wird, dafs ein Haus über das Andre stürzt (Vgl. Mtth. 7, 25), indem im Bürgerkriege der Sturz des einen den des andern nach sich zieht. Mtth., der noch v. 26 das *ἐφ' ἑαυτ.* beibehalten, hat es das erste Mal (wie so oft die Abschreiber) durch *κατά* erläutert und das zweite Glied durch das zweite Gleichnifs aus Mrc. 3, 25 ersetzt (Vgl. Mrc., S. 129), obwohl noch in dem *πόλις ἤ* (Vgl. 10, 14) der Gedanke der Quelle nachklingt, wo der Bürgerzwist eben die Städte des Reichs verwüstet (Bem. das nach dem ersten Gliede conformirte *πᾶσα - μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς* und das nach v. 26 conformirte *σταθήσεται*). Dagegen dürfte Luc. v. 18 das schwierige *ὁ σατανᾶς τὸν σαταν. ἐχβ.* entfernt

1) Contextmäfsig können weder die jüdischen Exorcisten (Vgl. wieder God.), von denen v. 27 nur gelegentlich in einer dort völlig abgeschlossenen Beweisführung die Rede war, noch die unentschiedene Volksmenge (Bl.), von der überall nicht die Rede ist, gemeint sein. Ebensowenig kann aber von dem Verhältnifs Jesu zum Satan die Rede sein, weder in dem Sinn von deW. (wer, wie er, nicht für den Satan sei, der sei sein Feind), noch im Ewaldschen: niemand könne behaupten, dafs die bösen Geister für ihn seien und sein Werk förderten. Denn indem der Spruch von einer Gegnerschaft redet, die aus versagter Genossenschaft hervorgeht (*ὁ μή* = wenn einer nicht), wird eine solche doch als möglich gesetzt, und dies ist eben beim Satan nicht der Fall. Der Spruch ist übrigens trotz seiner sententiösen Form nicht ein allgemeingültiger, den Jesus nur auf ein concretes Verhältnifs überträgt, sondern er ist mit Bezug auf das spezielle Verhältnifs, von dem er handelt, gebildet, da er seine volle Wahrheit überhaupt nur für dieses Verhältnifs hat. Wie es Gott gegenüber nur ein Entweder — Oder giebt (Vgl. 6, 24), weil er das ganze Herz fordert, so Christo gegenüber, weil derselbe mit Ansprüchen auftritt, durch die sich jeder, wenn er sie nicht anerkennen will, zur entschiedensten Gegnerschaft aufgestachelt fühlen mufs.

sein, da ohne die darin ausgedrückte Auffassung des wider Jesum erhobenen Vorwurfs das ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη immer nicht recht motivirt ist, und da dasselbe wohl noch in der angefügten Hinweisung auf den Vorwurf (ὅτι λέγετε κτλ.), die also nicht Reminiscenz an Mrc. 3, 30 ist, nachklingt (Bem. noch das dem Luc. so geläufige εἰ δὲ καί und das Comp. aus v. 17). In v. 19. 20 hat Luc. bei sonst auffallendster Gleichheit (Bem. selbst das ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς; abweichend nur δέ statt καί und die Umstellung des ὑμῶν) das bildliche ἐν δακτύλῳ θεοῦ (Vgl. Exod. 8, 15), das aber schwerlich ursprünglich (Bl.), da dergleichen plastische Ausdrücke (χείρ: 1, 66. 71. 74. 22, 21; ὦτα: 1, 44. 4, 21. 9, 44; πρόσωπον: 9, 51. 52. 53. 10, 1) dem Luc. so geläufig sind und die Rückbeziehung auf unsern Vers in Mtth. v. 31. 32 es überwiegend wahrscheinlich macht, dafs hier direct vom Geiste die Rede war. Dagegen mufs die sehr abweichende Form des Gleichnisses vom Starken bei Luc. v. 21. 22, vorbehaltlich der auch hier gewifs vorgekommenen sprachlichen Abwandlungen, die sich nicht mehr controlliren lassen, für ursprünglicher gehalten werden, da hier die zu Grunde liegende Stelle Jes. 49, 24. 25 (Bem. das dort wiederholte σκῦλα) noch deutlicher anklingt und die reichere Ausführung doch noch keine Spur von Allegorisiren verräth (Vgl. die vergeblichen Bemühungen von God.), sondern den ursprünglichen Gleichnifscharacter treu bewahrt. Hier tritt dem Starken der wohlbewahrt sein Eigenthum behütet und dadurch sichert, ausdrücklich der Stärkere (Vgl. Mtth. 3, 11 in ders. Quelle) gegenüber, der nach dem entscheidenden Siege ihn wehrlos macht und die ihm abgenommenen Beutestücke austheilt, wodurch der intendirte Gedanke, dafs ein Stärkerer über den Starken gekommen sein und ihn besiegt haben mufs, wenn ihm sein Besitz so sichtlich geraubt werden soll, wie es in den Dämonenaustreibungen geschieht, obwohl im reinlichen Gleichnifsbilde, nur noch klarer hervortritt. Unserm Evangelisten, der hier seine beiden Quellen vor Augen hat, erschien die Darstellung des Mrc. durchsichtiger, welcher in seiner freien Weise den Gedanken, dafs erst der Starke ohnmächtig gemacht sein mufs, viel reflectirender formulirt und in der Vergleichung der Werkzeuge des Satan mit dem Hausrath des Starken einen offenbar allegorisirenden Zug einführt. Bem. noch das εἰσελθεῖν εἰς, wie Mrc. 2, 26, das nachstehende ἐὰν μή, wie Mrc. 4, 22. 10, 30, und wie Mtth., obwohl mit dem nach v. 26 conformirten ἢ πῶς in der Frageform beginnend, doch mit dem καὶ τότε des Mrc. (Vgl. 2, 20) fortfährt, welches eigentlich den Beginn mit οὐδεὶς δύναται voraussetzt. Ueber die kleinen stilischen Abweichungen von Mrc. vgl. Mrc., S. 129. 30. Der letzte Vers ist bei beiden wörtlich erhalten.

(V. 31.) Darum d. h. weil demnach ihre Beschuldigung lediglich aus Feindschaft gegen ihn und sein Werk hervorgeht und somit als böswillige Verleumdung erwiesen ist, verkündigt ihnen nun Jesus, was für eine unverzeihliche Sünde eine solche sei. Darum sage ich Euch: jede Sünde und insbesondere jede Lästerung wird vergeben werden den Menschen, aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden. Nachdem er ihnen gezeigt, dafs seine Dämonenaustreibungen nur auf die Kraft des göttlichen Geistes, die ihn dazu befähigt, zurückgeführt werden können, ist ihre Bezeichnung dieser Kraft als einer satanischen nichts anders, als eine Lästerung des Geistes. Die Unverzeihlichkeit dieser Sünde wird dadurch ins Licht gesetzt, dafs sie den gröfsten unter allen,

die noch verziehen werden können, gegenübergestellt wird. (v. 32.) Und wer irgend geredet haben wird ein Wort wider den Menschensohn, vergeben wird ihm werden (Bem. den gleichen Satzbau, wie 10, 32. 33). Gemeint ist jedes feindselige Wort, also selbst die offne Lästerung gegen den Einzigartigen unter den Menschenkindern (8, 20), gegen den, weil er den höchsten Beruf von Gott empfangen, jede Versündigung im Worte sonst natürlich schon der allergröfste Frevel ist. Wer aber irgend geredet haben wird wider den heiligen Geist (ein solches Wort), gewifslich nicht (Vgl. 5, 18) wird ihm vergeben werden weder in dieser Weltzeit (הָעוֹלָם הַזֶּה) d. h. in der Zeit bis zur Parusie, noch in der zukünftigen (הָעוֹלָם הַבָּא), die mit dem Weltgericht beginnt und in der, da dasselbe über das ewige Geschick der Menschen entscheidet, nie mehr eine Vergebung der dort constatirten und mit Strafe belegten Sünde eintreten kann. Jedes feindselige, geschweige denn lästerliche Wort gegen den Geist ist also eine unverzeihliche Sünde, die ewige Strafe nach sich zieht. Die Lästerung des Menschensohnes kann darauf beruhen, dafs einer ihn nicht erkennt als den, der er ist, und darum vergeben werden, wenn er bei besserer Erkenntnifs seinen Sinn ändert, wie jede Sünde vergeben werden kann, wenn der Mensch sie in aufrichtiger Sinnesänderung als solche erkennt und Vergebung sucht. Aber das Wirken des Gottesgeistes giebt sich dem Geiste des Menschen unmittelbar als solches kund, und wer ihn lästert, beweist damit eine bewufste und entschlossene Gottesfeindschaft, welche der Umkehr nicht mehr fähig ist und darum die Vergebung nicht erlangen kann, für die es bei ihm an allen Voraussetzungen fehlt.[1]) (v. 33.) Freilich ist es ein blofses Wort, mit dem diese unverzeihlichste aller Sünden begangen werden soll; aber das Wort kommt aus dem Herzen, und aus ihm kann man die Beschaffenheit desselben so sicher erkennen, wie den Baum aus der Frucht. Jesus knüpft also an dasselbe Gleichnifs an, das er schon in der Bergrede brauchte, nur war dort die Wahrheit, dafs man den Baum aus den Früchten erkennt, durch die Thatsache begründet, dafs jeder Baum Früchte von seiner Art trägt und nicht andersartige bringen kann (7, 17. 18). Hier aber handelt es sich um die Feststellung der Wahrheit, dafs die Frucht (collectiv gedacht, wie 3, 10) gleicher Beschaffenheit ist, wie der Baum: Entweder setzt den Baum gut und seine Frucht gut,

1) Die Unterscheidung zwischen läfslichen und Todsünden liegt tiefbegründet in der alttestamentlichen Anschauung, nach welcher nur für die Schwachheits- oder Verfehlungssünden das Sühnopferinstitut gegeben war, während die Frechheitssünde d. h. der bewufste und absichtliche Frevel wider Jehova und sein Gesetz die Ausrottung aus dem Volke zur Folge hatte (Vgl. m. bibl. Theol. § 42, b). Jesus macht davon lediglich die Anwendung auf die Zeit der vollendeten Gottesoffenbarung, welche mit seiner Erscheinung gekommen war. Er sagt nicht grade, dafs die Pharisäer diese Todsünde begangen haben, da auch ihre Lästerung noch auf einem Vorurtheil gegen seine Person beruhen kann; aber nachdem er unwiderleglich dargethan, wie sein Wirken nur aus der Kraft des göttlichen Geistes erklärt werden könne, können sie allerdings an ihrem Vorwurf nicht festhalten, ohne zu zeigen, dafs derselbe aus einer Gesinnung hervorging, welche ihn als Lästerung des Geistes qualificirt (Vgl. Mrc., S. 130). Alle weiteren Erörterungen über die sogen. Sünde wider den heiligen Geist und insbesondere darüber, ob und unter welchen Bedingungen dieselbe von Christen begangen werden kann, haben mit der Exegese unsrer Stelle nichts zu thun.

oder setzt den Baum faul und seine Frucht faul (καλός - σαπρός, wie 7, 17. 18).[1]) In dieser Alternative ist nur die Nothwendigkeit ausgedrückt, mit welcher man urtheilen mufs, dafs die Frucht von gleicher Beschaffenheit sei, wie der Baum, und dieses Urtheil wird nun durch die bekannte Thatsache begründet, dafs aus der Frucht der Baum erkannt wird, weil dies Erkennen ja auf der Voraussetzung von der Allgemeingültigkeit jener Wahrheit ruht. (v. 34.) Die Anwendung, die Jesus hievon auf den vorliegenden Fall macht, leitet der Evangelist mit der offenbar der Täuferrede (3, 7) entnommenen Anrede γεννήματα ἐχιδνῶν ein. Wie könnt ihr Gutes reden, fragt er, da ihr böse seid (Vgl. 7, 11)? Denn aus dem heraus, wovon das Herz Ueberflufs hat, redet der Mund. Er vergleicht also das Herz, aus dem das Wort hervorgeht, mit dem Baum, der die Frucht hervorbringt, und schliefst aus der v. 33 explicirten Naturordnung darauf, dafs die Beschaffenheit des Wortes mit Nothwendigkeit der des Herzens gleich sein mufs. Dann aber ist klar, dafs sie, die ihm feindselig gesinnt sind und seiner Sache schaden wollen (v. 30), nicht Gutes von ihm reden können, dafs also das Lästerungswort, das er für so unverzeihlich erklärte, kein zufälliges, sondern die nothwendige Frucht ihrer bösartigen Gesinnung ist und als solche von der entscheidenden Bedeutung sein mufs, die er ihm beilegte. (v. 35.) Die durch das Gleichnifs gerechtfertigte Voraussetzung, dafs die Beschaffenheit des Herzens die des Wortes bedinge, wird aber nun noch aus der Erfahrung erhärtet. Der gute Mensch, dessen innere Beschaffenheit oder dessen Herz gut ist, aus dem guten Schatz, den er besitzt in dem, dessen sein Herz voll ist (dem περίσσευμα τῆς καρδίας v. 34), bringt er hervor (Zu ἐκβάλλειν vgl. 9, 38) Gutes, und der böse Mensch, aus dem bösen Schatz bringt er hervor Böses. Erhellt hieraus die hohe Bedeutung des Wortes, sofern es die (sonst verborgene) Beschaffenheit des Herzens kundthut, so kann nun Jesus ihm die v. 31. 32 vorausgesetzte entscheidende Bedeutung beilegen: (v. 36.) Ich sage Euch aber, dafs von jedem unnützen Wort, das die Menschen reden werden (Bem. den Nom. abs., der erst durch περὶ αὐτοῦ in die Construction eingegliedert wird, vgl. 10, 14), sie werden Rechenschaft ablegen (λόγον ἀποδιδόναι, wie in derselben Quelle Luc. 16, 2) am Tage des Gerichts (Vgl. 10, 15. 11, 22. 24). Mit Absicht ist das schwache ἀργόν gewählt,

1) Unmöglich kann ποιεῖν ein Hervorbringen (Ew.) bezeichnen, da diese Bedeutung wohl zu καρπόν, aber nicht zu δένδρον passt und dann nur das erste gefordert sein könnte (was freilich auch gar nicht in den Zusammenhang passt), aber nicht die Alternative gestellt werden. Ob man es mehr im Sinne von animo fingere (Fr.) oder von declarare (Myr.) nimmt, bleibt sich in der Sache ganz gleich; es handelt sich jedenfalls nur um das Urtheil, dafs die Frucht eines guten Baumes gut, die eines faulen faul sei, mag dasselbe nun blofs gedacht oder ausgesprochen sein. Eine Anwendung davon soll hier überhaupt noch nicht gemacht werden, wo es nur gilt, diese allgemeine Wahrheit festzustellen, und die, welche nachher (v. 34) gemacht wird, bezieht sich nicht darauf, dafs sie Jesum nicht für schlecht erklären sollen (nemlich für ein Werkzeug des Teufels), wenn sie doch seine Werke (die Dämonenaustreibungen) für etwas gutes erklären müssen (Myr.). Auch müsste dann ja nothwendig das zweite Versglied zuerst stehn (Entweder erklärt, wie ihr thut, den Baum für faul und dann auch die Frucht) oder wenigstens in beiden von der Frucht zuerst die Rede sein (Entweder erklärt die Frucht für gut, was ihr thut, und dann auch den Baum etc.).

um die weitreichende Verantwortlichkeit des Wortes recht stark hervorzuheben. Schon das müssige Wort, das keinen Zweck und darum keine sittliche Berechtigung hat, ist ein böses Wort, und die Verantwortlichkeit beginnt mit den leisesten Anfängen des Bösen. (v. 37.) Denn aus deinen Worten (sofern sie nemlich nach v. 34. 35 die Zeugen dessen sind, was im Herzen verborgen ist) wirst du gerecht erklärt und aus deinen Worten wirst du (im Gericht) verurtheilt werden (Vgl. 12, 7 in der Quelle). Damit schlofs höchst treffend die Rede wider die verleumderischen Pharisäer.

Bei Luc. fehlt die zweite Hälfte der ganzen Rede (v. 31 — 37), weil er die Parabel von der Wiederkehr des bösen Geistes, die ihm in die Rede von den Dämonenaustreibungen zu gehören schien, hier anticipirte (11, 24—26) und damit den Anknüpfungspunkt für alles Folgende verlor. Dafs er dieselbe aber in seiner Quelle las, zeigt zunächst 12, 10, wo er den Spruch von der Geisteslästerung in eine Spruchreihe verwob, in die er nach dem Zeugnifs von Mtth. 10, 17—33 nicht hineingehört. Dort führte ihn die Strafe, die der Verleugnung Jesu angedroht wird (12, 9) auf das Wort, das von der feindseligen Rede wider den Menschensohn (als der noch schwereren Sünde) handelt, obwohl das zweite Versglied zeigt, dafs es von dieser nicht an sich, sondern nur in ihrem Verhältnifs zur Geisteslästerung redet. Hatte der Evang. aber einmal mit dem ursprünglichen Zusammenhang auch die geschichtliche Beziehung des Spruchs verloren, so lag es nahe genug, ihn auf die Lästerung des in den Jüngern redenden Geistes zu beziehen, von dem in seinem jetzigen Zusammenhange (12, 12 = Mtth. 10, 20) die Rede war. Nun hiefs es dort, dafs wenn bei den Jüngern die Verleugnung Jesu ihre Anerkennung als Jünger im Gericht verhindern werde, bei ihren Gegnern zwar der Widerspruch gegen Jesum noch Vergebung finden könne, aber nicht die Lästerung des in der apostolischen Verkündigung gottesmächtig redenden Geistes, weil diese von endgiltiger Verstockung zeugt. So gewifs dies nicht der Gedankengang einer geschichtlichen Rede Jesu ist und darum diese Stellung des Spruchs nicht ursprünglich, wie Hltzm., S. 228 annimmt, so gewifs zeigt Mrc. 3, 28. 29, dafs derselbe in unsrer Rede stand. Dagegen ist die ursprüngliche Form desselben bei Luc. erhalten, da Alles, was bei Mtth. abweicht, sich aus der freieren Wiedergabe bei Mrc. erklärt. Denn wenn dieser die Geisteslästerung verallgemeinernd jeder Sünde und Lästerung gegenüberstellt, so hat Mtth. daraus seinen v. 31 gebildet, weshalb nun v. 32 die Unverzeihlichkeit der Geisteslästerung (Bem. das dem Parallelgliede conformirte εἴπῃ) im Gegensatz zu der Sünde wider den Menschensohn noch einmal wiederkehrt, indem nur das verstärkende εἰς τὸν αἰῶνα des Mrc. mit einem der apostolischen Lehrsprache entlehnten term. techn. (Vgl. m. bibl. Theol. § 138, c. Anm. 7) noch amplificirt wird. Die Einleitung des Spruchs (διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν) musste natürlich bei Mrc. und Lucas, wo derselbe seinen Zusammenhang verloren hatte, wegfallen. — Dafs Luc. auch den Passus Mtth. 12, 33—35 in seiner Quelle las, ist bereits zu Mtth. 7, 18 gezeigt worden, da dieser Spruch sich bei Luc. 6, 43 lediglich durch Reminiscenz an Mtth. 12, 33 modificirt zeigt, 6, 44a aber offenbar Wiedergabe von Mtth. 12, 33b (Bem. die Verstärkung des Gedankens durch ἕκαστον - ἰδίου) und 6, 45 von Mtth. 12, 35. 34, b ist (Bem. das erläuternde τῆς καρδίας, das einfachere προφέρει statt des der Quelle so geläufigen Comp. von βάλλω, das artikulirte Ntr. sing. statt der artikellosen Plurale, die schon den Abschrei-

bern anstöfsig waren, die Verkürzung des Parallelgliedes und das erläuternde αὐτοῦ).

b) Die Rede wider die Zeichenforderer.

Matth. 12, 38—45.

V. 38: *Τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινὲς τῶν γραμματέων [καὶ Φαρισαίων] λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.* v. 39: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου.* v. 40: *ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.* v. 41: *ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.* v. 42: *βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.* v. 43: *ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ οὐχ εὑρίσκει.* v. 44: *τότε λέγει· εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον. καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα, σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.* v. 45: *τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ.*

Luc. 11, 29—26.

v. 29: *Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν· ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.* v. 30: *καθὼς γὰρ ἐγένετο [ὁ] Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ* (v. 31.)

v. 32: *ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. — —*

v. 31: *βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτούς, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.*

(Luc. 11, 24: *ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ μὴ εὑρίσκον λέγει· ὑποστρέψω εἰς τὸν οἶκόν μου ὅθεν ἐξῆλθον.* v. 25: *καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.* v. 26: *τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ ἑπτά, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων.*)

(v. 33—36.)

V. 38: Rcpt. (Δ) om. *αυτω* ohne ersichtlichen Grund. Das *και Φαρισαιων* fehlt in B (Lm.) und wird nach Mrc. 8, 11 oder wahrscheinlicher nach 5, 20. 23, 2 ff. zugesetzt sein. — **v. 42:** Zu *Σολομωντος* (Rcpt. nach Δ, vgl. C. pr. loc.) vgl. 1, 6. — **v. 44:** Rcpt. stellt nach Luc. die Praep. hinter das Verb. (CLΔ: *επιστρεψω εις τ. ο. μ.*) — Das *ελθων* (Myr. nach D) beruht, wie das *ζητων* **v. 43** (L) auf der Reflexion, dafs der Geist eine Person ist. — Das *και* vor *σεσαρ.* (Ti. nach ℵCZ) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz, der durch das folgende *και* besonders nahegelegt war (Vgl. zu 3, 2).

(V. 38.) Der Rede gegen die feindseligen Pharisäer schlofs der Evangelist unmittelbar eine zweite an, die nach Luc. 11 in der Quelle nur durch eine kleine Zwischenszene von ihr getrennt war. Während sie dort aber an die wundersüchtige Menge gerichtet war, führt er sie als Entgegnung auf eine ähnliche Feindseligkeit der Schriftgelehrten ein, wie sie die Verleumdung der Pharisäer (v. 24) involvirte. Damals nemlich antworteten ihm Einige von den Schriftgelehrten: Meister, wir wollen von dir ein Zeichen sehen. Eine Entgegnung sollte es sein auf die Behauptung Jesu, dafs mit seinem Wirken das Gottesreich erschienen sei (v. 28), worin grade die Schriftkundigen seinen messianischen Anspruch erkennen mussten. Aber wenn sie ihn auch als Lehrer immerhin anerkennen (Vgl. 8, 19), solchem Anspruch gegenüber meinen sie dreist erst ein Zeichen dafür fordern zu dürfen, wenn sie denselben irgend anerkennen sollen, und darin sieht der Evangelist bereits ein Symptom ihres Unglaubens und ihrer Feindseligkeit.[1]) (v. 39.) Auf sie bezieht er darum, indem er ähnlich, wie Mrc. 8, 12, die *γενεά* von dieser ungläubigen und feindseligen Menschenart nimmt (Vgl. Mrc., S. 271) und das Wort von dem eben als Legitimation für seinen Anspruch auf Messianität geforderten Zeichen versteht, den Beginn der Rede: Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt ein Zeichen. Mit diesem Prädicat, dessen Ursprüng-

---

1) In der Quelle war die Rede wohl wesentlich wie Luc. 11, 29 (wo nur das *ἤρξατο λέγειν* auf v. 16 zurückblickt) eingeleitet; denn ihr Anfang, welcher, wie noch die Uebereinstimmung von Luc. 11, 29 mit Mrc. 8, 12 zeigt, die Thatsache aussprach, dafs die ganze gegenwärtige Generation des Volkes Zeichen verlange, zeigt deutlich, dafs sie nicht an die Schriftgelehrten, sondern an das Volk gerichtet und nicht durch eine einzelne Zeichenforderung, sondern dadurch veranlasst war, dafs die Volksmassen, die sich um ihn versammelten (*τῶν ὄχλ. ἐπαθροιζομένων*), hauptsächlich durch seine Heilwunder angezogen wurden, die sie geneigt machten, immer höheres in ihm zu sehen (Vgl. Mtth. 12, 23), und immer neue dergleichen von ihm verlangten. Da in der Quelle von einem stehenden Thun des Volkes die Rede ist und so das Präsens sein immer sich wiederholendes Zeichenfordern bezeichnet, konnte der Singular stehen; doch kann in der Quelle auch von einem Begehren nach Zeichen in der Mehrheit die Rede gewesen sein und unsre Evangelisten, die sämmtlich den Spruch auf eine einzelne Zeichenforderung beziehen, erst den Singular eingebracht haben (Vgl. Mrc., S. 271 Anm.). Luc. hat nemlich, ähnlich wie Matth., das Bedürfnifs gefühlt, beide Reden enger zu verbinden und die zweite näher zu motiviren, weshalb er schon v. 16 eine offenbare Reminiscenz an Mrc. 8, 11 einflicht. Da er die Zeichenforderung aber Einigen aus den Volksmassen in den Mund legt, kann er nachher Jesum beginnen lassen, zu diesen zu reden und die *γενεά* überhaupt anzureden. Bei Matth., der die Zeichenforderung aus Marc. selbstständig bringt (16, 1), liegt eine Reminiscenz an dieselbe nicht vor, da er der Forderung weder einen versucherischen Character leiht, noch sie auf ein Zeichen vom Himmel zuspitzt, sondern sie ausdrücklich den Schriftgelehrten in den Mund legt, die aus der Schrift zu wissen meinen, dafs jeder Gottgesandte, und also der letzte und höchste vor Allem, sich durch Zeichen legitimiren mufs. Im Anfang der Rede ist übrigens bei Luc. 11, 29 das *γενεὰ - ἐστίν* so gewifs Zusatz, wie bei Matth. *τοῦ προφήτου;* das Comp. *ἐπιζητεῖ* könnte nach Mtth. 6, 32 (= Luc. 12, 30) ursprünglich sein; doch scheint die Uebereinstimmung von Marc. und Luc. für das Simplex zu sprechen.

lichkeit schon die Reminiscenz daran in Mrc. 8, 38 (Vgl. Mrc., S. 292. Anm. 1) verbürgt, characterisirte die Quelle nach einem alttestamentlichen Bilde, in welchem das Verhältnifs des Volkes zu Jehova als ein Ehebund aufgefasst wird, die Abwendung von ihm, wie sie sich in dem Sündenleben des Volkes und seinem Ungehorsam gegen die Gottgesandten zeigte (Vgl. 11, 17—19. 21—24), als Ehebruch. Wenn nun dem Volke das geforderte Zeichen verweigert wird, so hat man darin oft einen Beweis gesucht, dafs Jesus keine Wunder gethan habe, während schon die nachdrucksvolle Wiederaufnahme des σημεῖον darauf hinweist, dafs es sich hier um eine Antanaclasis d. h. darum handelt, dafs das Zeichen in anderm Sinne gefordert und in anderm verweigert wird. Eben weil das Volk die Heilwunder zunächst gar nicht verlangt, um sich durch sie auf die Bedeutung Jesu hinweisen zu lassen, können sie ihm auch nie wirkliche σημεῖα sein, wie sie es doch nach 11, 5 sind; denn Wunder, auch die zahlreichsten und auffälligsten, können wohl ein zeitweiliges Staunen erregen über einen so hochbegnadigten Gottgesandten und antreiben seine Wunderhilfe zu suchen, aber die Empfänglichkeit für sein Wort und damit das rechte Verständnifs seiner Erscheinung wirken können sie nicht. Darum heifst es: Und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden, es sei denn das Zeichen Jonas des Propheten. Eben weil sie ein bösartiges Geschlecht sind, das seinen Bund mit Gott gebrochen hat, wird ihnen keine seiner Machtthaten, die er gethan hat (11, 20) und noch thun wird, ein Zeichen sein, das sie die Bedeutung seiner Erscheinung erkennen lehrt, es müsste denn das Zeichen, das ihnen gegeben werden wird, wenn sie ihn in Folge ihres Unglaubens zu Tode gebracht haben, ihnen die Augen öffnen über die wahre Bedeutung seiner Person und Erscheinung. (v. 40.) Als das Zeichen des Jonas bezeichnet er dies; denn gleichwie Jonas war in dem Bauch des Meerungeheuers drei Tage und drei Nächte lang (wörtlich nach Jon. 2, 1 LXX), also wird der Menschensohn in dem Herzen (dem tiefsten Innern, vgl. Jon. 2, 4) der Erde sein, d. h. natürlich nicht im Grabe (Vgl. noch Bl.), sondern im Hades, drei Tage und drei Nächte lang. Während sonst der dem Hades Verfallene unentrinnbar von demselben festgehalten wird bis zum letzten Tage, wo die allgemeine Todtenauferstehung erfolgt, wird er nur eine kurze Frist (Vgl. Mrc., S. 285) darin verweilen, um dann, wie Jonas, durch ein Gotteswunder ohne Gleichen aus demselben errettet zu werden (durch die Auferweckung). Da Jesus selbstverständlich nicht die genaue Zeit seines Verweilens im Hades angeben, sondern nur in Analogie mit der Geschichte des Jonas die Kürze desselben plastisch veranschaulichen will (Vgl. den ähnlichen sprüchwörtlichen Ausdruck Mrc. 8, 31), so kann von einer Ungenauigkeit der Tagzählung (Bl.) nicht die Rede sein. Und das wird auch das blödeste Auge und der verschlossenste Sinn als das Zeichen von Gott erkennen müssen, dafs er der Gottgesandte ohne Gleichen ist, der Israel die Heilsvollendung zu bringen gekommen war.[1])

1) Die Annahme, dafs diese Deutung des Jonaszeichens sich erst in der späteren Ueberlieferung gebildet (deW. Bl.) und Jesus nur seine ganze Erscheinung und insbesondere seine

(V. 41.) Der Grund aber jener Unempfänglichkeit, die das Volk für jedes andre Zeichen unzugänglich macht, ist seine Unempfänglichkeit und sein Stumpfsinn für alles Höhere. Ninevitische Männer werden aufstehen (Vgl. 10, 21 und das hebr. קוּם Hiob 16, 8 LXX) im (göttlichen) Gericht (Vgl. 10, 15) mit diesem Geschlechte und es verurtheilen d. h. wenn dasselbe einst vor dem Throne des Richters stehen wird, werden sie auftreten und durch ihr Zeugnifs seine Verurtheilung herbeiführen (Vgl. das ähnliche θανατώσουσιν 10, 21), weil sie Bufse gethan haben auf die Verkündigung des Jonas hin und damit bezeugen, dafs selbst der ärgste Sünder seinen Sinn ändern kann, wenn ihm nur recht Bufse gepredigt wird. Das gegenwärtige Geschlecht hat aber nicht nur einen eben solchen, sondern noch einen stärkeren Antrieb zur Bufse gehabt; denn siehe, mehr als Jonas ist hier! (Vgl. 12, 6). War schon Johannes mehr als ein Prophet (11, 9), wie sollte nicht der Stärkere, auf den er hinwies (3, 11), noch ungleich mehr als Jonas sein![1]) (v. 42.) Von der speziellen Unempfänglichkeit für seine Bufspredigt

---

Bufspredigt mit der des Jonas parallelisirt habe, ist durchaus contextwidrig. Zwar das δοθήσεται liefse sich allenfalls so verstehen, dafs ihnen kein andres Zeichen gegeben werden wird, als das, welches ihnen bereits gegeben wird. Aber weder begreift sich, wie seine Bufspredigt als das spezifische Jonaszeichen bezeichnet werden kann, da ja alle Propheten im Namen Gottes mit ihrer Bufspredigt auftraten, noch wie dieser sein prophetischer Character dem Volke ein Zeichen sein kann, woran es seinen spezifischen Beruf erkennen soll. Die Herbeiziehung von v. 41 kann gar nichts beweisen, weil dieser Vers keineswegs eine Deutung des Jonaszeichens geben soll, vielmehr sein Wortlaut eine solche Beziehung geradezu ausschliefst (s. die folg. Anm.). Es ist darum ganz ungehörig, zu fragen, ob sich Jonas in seiner Predigt auf seine wunderbare Errettung als Beweis seiner göttlichen Sendung berufen habe (was übrigens bei der hier natürlich vorausgesetzten Geschichtlichkeit der Erzählung selbstverständlich ist), und wiefern auch davon gelte, dafs hier mehr als Jonas sei, obwohl die Todtenerweckung doch zweifellos mehr ist, als die wunderbare Errettung des Jonas. Ganz unerheblich aber ist der Einwand, dafs das Wunder der Auferstehung nur ein Zeichen für die Gläubigen gewesen sei, da die Apostel ja grade mit der Verkündigung derselben vor das ungläubige Volk traten, um darauf ihre Beweisführung für die Messianität Jesu zu gründen. Auch Luc. 11, 30 wird das Jonaszeichen keineswegs anders gedeutet, da es dort ausdrücklich auf das zukünftige Schicksal des Menschensohnes bezogen (Bem. das ἔσται) und hervorgehoben wird, dafs Jonas den Nineviten ein Zeichen ward, was nur auf sein ihnen natürlich bekannt gewordenes Schicksal bezogen werden kann. Dafs Luc. gerade den Spruch von der Predigt des Jonas umgestellt, zeigt klar genug, dafs er nicht in ihm die Deutung des Jonaszeichens gesehen hat, vielmehr setzt er bereits die Beziehung desselben auf die Auferstehung als selbstverständlich hervor und hebt statt der Analogie in den Details des Gotteswunders, die von der Erfüllung aus angesehen wegen der drei Tage und drei Nächte nicht ganz zuzutreffen schien, lieber hervor, wie das Schicksal des Jonas ebenfalls die Bestimmung erfüllte, denen, die davon vernahmen, ein Zeichen zu sein, während in der Quelle das tert. comp. nur in das Gotteswunder selbst und nicht in die intendirte Wirkung gesetzt war (Bem. noch das lucan. καθώς statt ὥσπερ und das verstärkende καί nach οὕτως). Das Jonaszeichen mit Preisgebung der drei Tage auf die Wiederkunft des Messias zu beziehen (Ew.), ist natürlich ganz willkührlich.

1) Sollte hier gesagt sein, dafs sie das Jonaszeichen, das ihnen stetig gegeben werde, nicht annähmen (Vgl. die vor. Anm.), so müsste der Satz gegensätzlich eingeführt sein; allein die Predigt des Propheten kommt ja hier ausdrücklich nicht als Zeichen seiner göttlichen Sendung, sondern als Antrieb zur Bufse in Betracht und ausdrücklich wird nicht, wie 11, 21. 23, auf die Machtthaten Jesu hingewiesen, welche seine Bufspredigt als gottgesandte beglaubigten, weil diese dem unempfänglichen Volke eben nicht die σημεῖα waren, die sie sein konnten (Vgl. zu v. 39), vielmehr auf die höhere Stellung seiner Person, kraft derer seine Predigt nicht den gleichen, sondern einen viel mächtigeren Antrieb zur Bufse geben sollte. Es ist also nur die Erwähnung des Jonas in v. 39. 40, welche von selbst darauf führte, die bufsfertigen Niniviten den unbufsfertigen Israeliten gegenüberzustellen.

aber schreitet die Rede fort zu der Unempfänglichkeit für seine Predigt überhaupt. Eine Königin des Südens, nämlich die von Saba, wird aufstehen im Gericht mit diesem Geschlecht und es verurtheilen (ganz wie v. 41), weil sie kam von den Enden der Erde, um zu hören die Weisheit Salomos (Vgl. 1 Reg. 10). Und siehe, mehr als Salomo ist hier; denn der Sohn Davids, durch den Jehova die Erfüllung aller Verheifsung herbeiführt, ist selbstverständlich mehr, als der hochbegnadigteste unter seinen Nachkommen. Und doch hat eine Königin, die doch sonst Alles hatte, was ihr Herz nur begehren mochte, die weite Reise (daher das hyperbolische אַפְסֵי אָרֶץ: Pslm. 2, 8 LXX) nicht gescheut, um Salomos Weisheit zu hören, während die gegenwärtige Generation des Volks stumpfsinnig verschlossen bleibt gegen die viel höhere Weisheit, die sie täglich aus dem Munde des, der mehr als Salomo ist, hören kann. Und weil ihnen so das Organ für das fehlt, worin die eigentliche Bedeutung seiner Erscheinung liegt, so können sie Heilwunder verlangen und erlangen, soviel sie wollen; zu Zeichen, an denen sie ihn wahrhaft erkennen als das, was er ist, werden sie ihnen nicht. (v. 43.) Was aber (δέ) ist der Grund dieser Erscheinung? Das sagt ihnen Jesus in einem Gleichnifs, welches hergenommen ist von dem Schicksal Besessener. Wenn der unreine Geist ausgegangen ist von dem Menschen (den er bisher besessen hat), so durchwandert er wasserlose Orte d. h. Wüsteneien, in denen der eigentliche Wohnsitz der Dämonen gedacht wird (Vgl. Apoc. 18, 2), nach Ruhe suchend (Vgl. 11, 29), und findet (sie) nicht, weil er nur befriedigt ausruhen kann, wenn er im Menschen eine Stätte seines Wohnens findet. (v. 44.) Dann spricht er: In mein Haus will ich zurückkehren (Vgl. 10, 13), woher ich ausgegangen bin. Allegorisirend wird die Seele des Menschen, den er besessen, als sein Haus dargestellt, ohne dafs dadurch das Gleichnifs, welches ganz in den Verhältnissen Besessener bleibt, zur Allegorie würde. Wenn der unreine Geist nun, hingekommen, das Haus leerstehend, gefegt und geschmückt findet, so kann das nicht die Gesundheit der Seele bezeichnen (deW. Bl.), welche ihm gerade dasselbe verschliefsen und ihn abschrecken würde, sondern nur die lockende Bereitschaft, welche ihn zum Wiederkommen einladet, also einen Zustand der Sündhaftigkeit, welcher ihm den Eingang leicht und lieb macht. (v. 45.) Dann geht er weg und nimmt mit sich sieben andere Geister, schlimmere als er selbst, also nicht sich zur Hilfe, um in das verschlossene Haus einzudringen (deW. Bl.), in welchem Falle er sich ja vielmehr stärkere aussuchen müsste, sondern um den für die dämonische Einwirkung so empfänglichen Menschen nun auch ganz und gar in die Gewalt des Bösen zu bringen (Zu der Vorstellung von einer Besessenheit durch viele böse Geister vgl. Mrc. 5, 9 und dazu Mrc., S. 176). Und hineingegangen wohnen sie daselbst, und es wird das Letzte jenes Menschen schlimmer als das Erste, weil der Zustand der Besessenheit, in welchem acht böse Geister in ihm hausen, natürlich schlimmer ist als der, wo nur Einer ihn besessen hatte. Wie also Besessene, die, einmal geheilt, sich wieder der Sünde ergeben und so aufs Neue dem Einfluss unreiner Geister sich öffnen, leicht in einen noch viel schlimmeren Zustand

der Besessenheit verfallen, also wird es auch diesem bösen Geschlechte (v. 39) ergehen. Das kann nur heifsen: Es wird nach oberflächlicher Besserung, weil es im tiefsten Grunde unbufsfertig und unempfänglich geblieben (v. 41. 42), in ein noch viel schlimmeres Sündenwesen zurückfallen. [1])

Zu dem Eingange der Rede bei Luc. 11, 29. 30 vgl. S. 328. 9. Anm. 1. Die Sprüche von den Nineviten und der Königin von Saba sind v. 31. 32 sogar bis auf den Wechsel des *ἐγερθήσεται* und *ἀναστήσονται* wörtlich erhalten (Bem. nur das. lucan. *ἀνδρῶν* nach Analogie von 7, 31), nur in umgekehrter Ordnung, die gewifs nicht ursprünglich ist, da nur das Jonaszeichen auf die Wahl des Jonas als Beispiel eines Bufspredigers führen konnte. Entweder hat Luc. die beiden Sprüche der Chronologie zu Liebe umgestellt (Myr. Bl.), oder weil ihm der Vorwurf der Unbufsfertigkeit der stärkere schien (Vgl. God., der deshalb seine Stellung für ursprünglich hält). Ebenso hat er das Gleichnifs von dem Besessenen merkwürdig wörtlich wiedergegeben (Bem. nur die Zusammenziehung der asyndetischen Sätze in *μὴ εὑρίσκον λέγει*, das ihm so geläufige *ὑποστρέφω*, das er zugleich voranstellt, die Weglassung des schwierigen *σχολάζοντα* und des überflüssigen *μεθ' ἑαυτοῦ*, sowie die Umstellung des *ἑπτά*), es aber der Rede von den Dämonenaustreibungen hinzugefügt (11, 24—26), in der es schwerlich auf die Unverbesserlichkeit der Pharisäer gehen kann (Myr.), sondern wohl nur auf die geringe Nachhaltigkeit der jüdischen Dämonenaustreibungen (God.), weshalb denn natürlich die Application auf das Volk am Schlusse von Mtth. v. 45 fortfallen mufste. Dann aber ist klar genug, dafs Lucas durch Verkennung seines parabolischen Characters zu dieser Umstellung bewogen ist und dafs das Gleichnifs nicht jener (God.), sondern dieser Rede angehört hat. Den Schlufs derselben hat ohne Zweifel Luc. 11, 33—36 erhalten, da diese Sprüche deutlich auf das Verlangen des Volks nach Heilthaten zurückkommen, das seinen rechten Sinn nur hätte, wenn dieselben ihm Zeichen sein sollten, woran es die wahre Bedeutung der Erscheinung Jesu erkennen könnte. Solche Zeichen sollen und können sie ihnen nach 11, 29 nicht sein, und es bedarf auch der Zeichen nicht; denn das Licht der göttlichen Offenbarung, das in ihm aufgegangen, leuchtet seiner Natur nach helle genug, um von allen gesehen zu werden. Es kommt nur darauf an, dafs man gesunde Augen des Geistes hat, es zu sehen; aber das bösartige Geschlecht (*πονηρά* v. 29, vgl. Mtth. 12, 45) kann freilich nur schlimme Augen haben (*πονηρός* v. 34). Der erste Evangelist hat diese Sprüche natürlich weggelassen, weil er sie in der

---

1) Es ist also nicht von einer möglichen Besserung die Rede (Myr.), da im Gleichnifs zwar der Fall nur als möglich gesetzt wird, aber nicht gesetzt wäre, wenn nicht dieser Fall eben beim Volke vorläge. Die frühere Besserung durch Moses und die Propheten oder die im Exil vollzogene (Vgl. Olsh.) liegt natürlich viel zu weit zurück; es kann nur an den Eindruck gedacht werden, den das Wirken des Täufers, vielleicht auch das erste Auftreten Jesu selbst gemacht hatte. Die Wirkung davon war nicht nachhaltig, weil sie nicht tief genug ging, wie sich eben darin zeigte, dafs das Volk für die eigentliche Hauptsache der Predigt Jesu verschlossen blieb. Der Evangelist könnte nach v. 38 auch an die Schriftgelehrten gedacht haben, freilich nicht, sofern sie sich zeitweilig an Jesum angeschlossen (Bl.), sondern grade sofern sie, die sich in ihrem Gesetzeseifer vor gewissen Uebertretungen aufs Peinlichste hüteten, durch ihre Opposition gegen Jesum in viel schlimmere Sünde verfielen. Aber in der Quelle war die Rede zweifellos an das Volk gerichtet, das sich im Grunde seines Wesens als bösartig und bundbrüchig erwies (v. 39) und so nur damit enden konnte, in dem Messiasmord das furchtbarste Verbrechen zu begehen, das dann freilich den Anlafs zu dem v. 40 ihm verheifsenen Jonaszeichen geben mufste.

Bergrede (5, 15. 6, 22. 23) bereits gebracht, weil ihre Bedeutung hier ihm vielleicht nicht mehr durchsichtig war und jedenfalls das Redenpaar treffender mit dem Gleichnifs vom Besessenen schlofs, wie es v. 22—24 an die Geschichte des Besessenen angeknüpft hatte.

c) Die wahren Verwandten Jesu (12, 46—50).

(Vgl. Mrc. 3, 31—35. Luc. 8, 19—21.)

V. 46: *Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος τοῖς ὄχλοις, ἰδοὺ ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἱστήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι.* [v. 47: *εἶπεν δέ τις αὐτῷ· ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν ζητοῦντές σοι λαλῆσαι.*] v. 48: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ λέγοντι αὐτῷ· τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου, καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί* [*μου*]; v. 49: *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα* [*αὐτοῦ*] *ἐπὶ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· ἰδοὺ ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου·* v. 50: *ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν.*

V. 46: Zu dem Verbindungszusatz *δε* (Rcpt. nach CΔ, vgl. DLZ), vgl. zu 3, 1. — **v. 47** fehlt in ℵBL und wird zur Vorbereitung des *τω λεγοντι αυτω* v. 48 eingeschoben sein, frei nach den Parallelen. — **v. 48:** Das *τω ειποντι αυτω* (Rcpt. nach CLΔ) ist nach dem *ειπεν* v. 47 conformirt. — Das zweite *μου*, das in B fehlt, kann leicht aus dem Parallelgliede zugesetzt sein. Vgl. zu Mrc. 3, 33. — **v. 49:** Da ℵ (1, 21. 23. 9, 16) und D (11, 20) zu Weglassungen des *αυτου* neigen, B aber nicht zu diesen den emendirten Codd. eigenen Hinzufügungen, wird das *αυτου* gegen ℵD (Ti.) beizubehalten sein.

(V. 46.) Wenn der Evangelist hier noch den Ausspruch Jesu über seine wahren Verwandten einfügt, der offenbar mit dem Gesichtspunkt dieses Abschnitts nichts zu thun hat, sondern höchstens einen Contrast gegen den über die Generation im Ganzen soeben ausgesprochenen Tadel bildet, so kann er es nur gethan haben, weil er in seinen beiden Quellen die Erzählung, in der er vorkam, grade in diesem Zusammenhange las. Ebendarum hebt er auch mit derselben Formel, wie 9, 18, die unmittelbare Zeitfolge hervor. Während Jesus noch zu den Volksmassen redete, siehe da standen seine Mutter und Brüder draufsen d. h. nach 13, 1 aufserhalb des Hauses, in dem die vorige Szene spielte. Da nun von einem solchen gar nicht die Rede gewesen, vielmehr die *ὄχλοι*, die nach v. 23 anwesend und deren Erwähnung hier noch die Erinnerung zeigt, dafs die vorige Rede in der apostolischen Quelle an die *ὄχλοι* gerichtet war, während der Evangelist sie ja v. 39 an die Schriftgelehrten addressirt, eher eine Situation im Freien voraussetzten, so ist klar, dafs ihm die Erzählung im Zusammenhange des Marcus vorschwebt, der sie nach 3, 19 ausdrücklich in ein Haus verlegt.[1]) Die Erzäh-

1) In der Quelle war wohl nur gemeint, dafs sie aufserhalb (*ἔξω*, wie 5, 13. 10, 14) des Kreises standen, der Jesum umgab, wie noch Luc. 8, 19 es auffassen mufste, da er die Erzählung erst nach der Parabelrede bringt, wo diese Situation durch 8, 4 gegeben war. Schon aus der Umdeutung dieses *ἔξω* bei Mrc. erhellt, dafs ihm die Erzählung in der apostolischen Quelle vorlag (Vgl. Jahrb. 1865, S. 326) und zwar unmittelbar nach der Vertheidigungsrede Jesu, die er deshalb 3, 22—30 vor ihr einschaltet (Vgl. Mrc., S. 127, Anm. 1). Bei dieser waren ja auch nach Luc. 11, 14 *ὄχλοι* anwesend, die jenen Kreis um ihn bildeten und zu denen sich darum 11, 29 andre hinzu versammeln (*ἐπαθροιζομένων*). Da nun Lucas diese

lung setzt nun nach dem berichtigten Text als selbstverständlich voraus, dafs Jesu gemeldet wird, seine Verwandten stünden draufsen und trachteten mit ihm zu reden. (v. 48. 49.) Jesus aber antwortend sprach zu dem, der (es) ihm sagte: Wer ist meine Mutter und wer sind die Brüder? (Bem. das zur Erleichterung eingeschobene *τίνες εἰσίν*, sowie das *μου*, wenn es echt ist.). Während aber die Quelle ihn einfach selbst diese Frage beantworten liefs, bildet der Evangelist in freier Weise die Ausmalung der Geschichte bei Mrc. 3, 34 nach, indem er Jesum seine Hand über seine (auch hier wie 8, 18 als ihn umgebend gedachten) Jünger ausstrecken (Vgl. 14, 31. 26, 51) und sie direct als seine Mutter und seine Brüder bezeichnen läfst (Vgl. Mrc., S. 135), so dafs nun die eigentliche Antwort als Begründung folgen mufs: (v. 50.) Denn wer irgend gethan haben wird den Willen meines Vaters im Himmel, er (und kein andrer) ist mir (Bem. das voranstehende *μου*) Bruder und Schwester und Mutter. Die Hinzufügung von Schwester und Mutter zeigt noch deutlich, dafs in der Urrelation nicht auf bestimmte Personen, wie die Jünger, hingewiesen, sondern nur der Begriff der wahren Verwandtschaft amplificirt und dafs diese nicht wie hier durch die Bezeichnung Gottes als seines Vaters im Himmel auf die im Gehorsam bewährte Gotteskindschaft zurückgeführt war, sondern auf die sittliche Wesensähnlichkeit mit ihm, die sich in der gleichen Erfüllung des göttlichen Willens beweist (Näheres vgl. Mrc., S. 134. 35).

c. 13, 1—53. Die Parabelrede.

a) Die erste Parabel und ihre Deutung (13, 1—23).

(Mrc. 4, 1 — 20. Luc. 8, 4 — 14.)

V. 1: *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐκάθητο παρὰ τὴν θάλασσαν.* v. 2: *καὶ συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ὄχλοι πολλοί, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν εἱστήκει.* v. 3: *καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λέγων· ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν.* v. 4: *καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ἃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἐλθόντα τὰ πετεινὰ κατέφαγεν αὐτά.* v. 5: *ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰ πετρώδη ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθέως*

(Luc. 8, 4: *συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν διὰ παραβολῆς·* v. 5: *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ κατεπατήθη, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό.* v. 6: *καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν*

Erzählung, durch Mrc. veranlafst, schon nach der Parabelrede gebracht hat, hat er ihr 11, 27. 28 eine auf eine ähnliche Pointe hinauslaufende Anecdote substituirt, die wohl in dem *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτόν* noch den ursprünglichen, von unserm Evangelisten durch *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* ersetzten Eingang zeigt. Uebrigens stand in der Quelle wohl einfach *ζητοῦντες αὐτόν* (Vgl. 6, 33. 7, 7. 8. 12, 43), was erst Mtth. durch *αὐτῷ λαλῆσαι* erläutert hat.

ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος (τῆς) γῆς. v. 6: ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη. v. 7: ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἔπνιξαν αὐτά. v. 8: ἄλλα δὲ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπόν, ὃ μὲν ἑκατόν, ὃ δὲ ἑξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα. v. 9: ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.

πέτραν, καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. v. 7: καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν, καὶ συνφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό. v. 8: καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.)

v. 10: Καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ· διατί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; v. 11: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται. v. 12: ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. v. 13: διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνιοῦσιν. v. 14: καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα· ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. v. 15: ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν, μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. v. 16: ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα [ὑμῶν] ὅτι ἀκούουσιν. v. 17: ἀμὴν [γὰρ] λέγω ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν. v. 18: ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος. v. 19: παντὸς ἀκούοντος τὸν λόγον τῆς βασιλείας καὶ μὴ συνιέντος, ἔρχεται ὁ πονηρὸς καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς. v. 20: ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνων αὐτόν· v. 21: οὐκ ἔχει δὲ ῥίζαν ἐν ἑαυτῷ ἀλλὰ πρόσκαιρός ἐστιν, γενομένης δὲ θλίψεως ἢ διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζεται. v. 22: ὁ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων, καὶ ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συνπνίγει τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται. v. 23: ὁ δὲ ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν σπαρείς, οὗτός ἐστιν ὁ τὸν λόγον ἀκούων καὶ συνιείς, ὃς δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ ὃ μὲν ἑκατόν, ὁ δὲ ἑξήκοντα, ὃ δὲ τριάκοντα.

(Luc. 10, 23: μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. v. 24: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.)

V. 1: Rcpt. (CDL*1*) add. δε, vgl. zu 3, 1. — Das απο wird, wie 7, 4, nach εξελθων in εκ (NL Ti.) conformirt sein (Vgl. auch 24, 1. 27), ursprünglich wohl auch in B, wo es vielleicht in Folge mifsverstandener Correctur jetzt ganz weggefallen. — **v. 2:** Das το vor πλοιον (D*1* Rcpt.) ist wohl aus Mrc. — **v. 4:** Die Auflösung der Partizipialconstr. (B) in

ηλθεν — και, wozu überhaupt die Emdtren neigen, war durch Mrc. nahe gelegt, in DLZ steht noch der ursprünglich aus ελθοντα entstandene Plr. ηλθον, der erst später nach κατεφαγεν in den Sing. conformirt wurde. — **v. 5:** Bemerkenswerth ist der Art. vor γης, den B. auch bei Mrc. hat, und der leicht nach dem artikellosen βαθος (oder nach γην πολλην) fortgefallen sein kann, ebenso das εκαυματωθη (B) in v. 6, da das εκαυματισθη aus Mrc. herrühren kann. — **v. 7:** Das απεπνιξαν (BCLΔZ Rcpt.) ist der Conform. nach Luc. dringend verdächtig, obwohl ℵ (12, 11. 14, 36. 21, 10. 39. 28, 10. 15) D 20 Mal (Vgl. beide noch 21, 7) Simpl. statt Comp. haben und das απ vor επν. leicht abfiel. — **v. 8:** Das ακουειν (CDΔ Rcpt.) ist aus den Parallelen. — **v. 10:** Zu dem ειπον (CDΔZ Rcpt.) vgl. zu 2, 5. — **v. 11:** Das αυτοις nach ειπεν (BDLΔ Rcpt.) ist wohl in Parallele zu dem αυτω v. 10 eingekommen. — **v. 14:** Rcpt. (D) erläuternd: επ αυτοις. — **v. 15:** Das ιασωμαι (Rcpt. nach Δ) ist den vorhergehenden Conjj. conformirt. — **v. 16:** Das zweite υμων ist mit B (Lm.) zu streichen, vgl. 12, 48. — Das ακουει (LΔ Rcpt.) wird von den Emendatoren herrühren, die auch sonst nach dem Ntr. plur. den Sing. herstellen (Vgl. 6, 28. 32 und noch 19, 13. 25, 32. 26, 31. 27, 52). — **v. 17:** Das γαρ, das in ℵ ebensowohl weggelassen (2, 6. 19, 12) wie zugesetzt (3, 11. 6, 16), wird von Ti. fortgelassen; allein da es kaum nach Luc. zugesetzt sein kann und die gangbare Formel unterbricht, wird es in ℵ (cf. Verss.) fortgelassen sein. — Da 2, 9. 11. 17, 8 ohne Varr. ειδον steht, wird das ειδαν (Ti. nach ℵB) mechanische Conform. der Endung mit επεθυμησαν - ηκουσαν sein. — **v. 18:** Rcpt. hat σπειροντος (CDLΔ) nach v. 3. — **v. 22:** Rcpt. hat das gangbare του αιωνος τουτου (CLΔ) und schreibt mit den jüngeren Mjj. συμπνιγει. — **v. 23:** Das την γην την καλην (Rcpt. nach D) ist aus v. 8, das συνιων (Rcpt. nach CLΔ) aus v. 13, woher es D schon v. 19 einbringt (Vgl. C in v. 15). —

(V. 1.) Auch der bei Mrc. folgende Abschnitt, welcher das Parabellehren Jesu schildert (4, 1 — 34), war, wie Mrc. 4, 11. 12 zeigt, sehr geeignet, die Unempfänglichkeit des Volkes zu characterisiren, weshalb auch grade jene Stelle bei unserm Evangelisten besonders reich ausgeführt erscheint (Vgl. v. 11 — 17). Auch hier, wie 9, 9. 14. 12, 9, betrachtet er das bei Mrc. sachlich Zusammengereihte als zeitlich zusammengehörig und erzählt darum, wie Jesus an jenem Tage, nachdem derselbe hinausgegangen aus dem Hause (in welchem er, ohne es freilich irgend angedeutet zu haben, nach Mrc. 3, 19 die Szene spielend denkt), sich am See niedersetzte. So vereinfacht er den Eingang des Mrc., da bei ihm Jesus noch nicht am See gelehrt hat, wobei das auch 9, 9 aus Mrc. entnommene καθῆσθαι antizipirt, das dem Marcus so eigenthümliche παρά aber in seiner Bedeutung modificirt wird. (v. 2.) Dort nun versammelten sich zu ihm viele Volksmassen (Bem. das unserm Evangelisten so geläufige ὄχλοι πολλοί, wogegen nachher der Sing. aus Mrc. beibehalten wird und die Fortführung der Erzählung im Aor.), so dafs er, in ein Fahrzeug eingestiegen, sich niedersetzte, um unbehelligt von der ihn umdrängenden Menge reden zu können. Da bei unserm Evangelisten die Notiz Mrc. 3, 9 fehlt, mufs der darauf zurückweisende Art. vor πλοῖον natürlich wegfallen, und statt des etwas schwerfälligen Ausdrucks bei Mrc. sagt unser Evangelist einfach im Gegensatz zu dem im Schiffe sitzenden Jesus: Und die ganze Menge stand über das Ufer hin (Bem. noch die Construct. des συνάγεσθαι mit πρός, wie Mrc. 6, 30. 7, 1, und das dem Mrc. so beliebte ὥστε c. Acc. c. Inf.). (v. 3.) Während aber Mrc. die erste Parabel als Beispiel dieser eigenthümlichen Lehrweise Jesu einführt (Vgl. Mrc., S. 138), erzählt Mtth., wie er an jenem Tage viel zu ihnen in Parabeln geredet habe (Bem. das dem Mrc. so eigenthümliche πολλά und ἐν παραβολαῖς, wie Mrc. 3, 23), und fügt nun mit seinem λέγων (לֵאמֹר) unmittelbar die erste an.

Es ist Jahrb. 1864, S. 88 ff. gezeigt worden, dafs schon in der apostolischen Quelle die Parabel vom Sämann mit einigen andern dem Sinne nach sich anschliefsenden zu einer Parabelrede verbunden gewesen sein mufs und wie der ursprüngliche Eingang derselben sich noch im Wesentlichen Luc. 8, 4 erhalten findet. Luc. nemlich schliefst seine 6, 20 beginnende Einschaltung aus dieser Quelle nicht 7, 35, sondern lenkt (wie die Umstellung der Perikope von den Verwandten Jesu zeigt) erst mit 8, 8 zu Mrc. zurück, weil er mit der ersten Parabel der apostolischen Quelle (die also dort, da 7, 36 — 8, 3 ohne Zweifel Einschaltung des Evangelisten ist, unmittelbar auf die Täuferbotschaft folgte) das von Mrc. 4, 10 ff. derselben angeschlossene Gespräch verbinden wollte. Die Quelle also liefs die Parabeln einfach gesprochen sein, als viel Volks zusammenkam und immer mehr (Bem. das lediglich an v. 1 knüpfende *τῶν κατὰ πόλιν* von der Hand des Evang.) hinzuströmten (Bem. das an Luc. 11, 29 erinnernde, sonst nie bei Luc. vorkommende *ἐπιπορευομένων*). Daraus hat Mrc. seine von unserm Evangelisten reproducirte Schilderung von dem Volkszudrang am Meeresufer gemacht; obwohl er aber die Parabeln 4, 2 nur als Illustration dieser eigenthümlichen Lehrweise Jesu einführt, so erhellt doch aus 4, 35, dafs auch ihm ein besondrer Tag vorschwebt, an dem Jesus diese Parabeln gesprochen d. h. dafs auch er eine bestimmte Parabelrede der Quelle kennt, in der sie (alle oder theilweise) vorkamen. Vor Allem aber zeigt Luc., abgesehen von kleineren Zusätzen (v. 5: *τὸν σπόρον αὐτοῦ, καὶ κατεπατήθη*, v. 8: *ταῦτα λέγων ἐφώνει*) und der Verwandlung des *ἄλλο* in das ihm so beliebte *ἕτερον* (Bem. auch die lucanischen Compp. *κατέπεσεν* v. 6, vgl. Act. 26, 14. 28, 6, und *ἀπέπνιξαν* v. 7, vgl. Luc. 8, 33, wogegen das *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* v. 5 nach Mtth. 6, 26. 8, 20. 13, 32 ursprünglich sein wird), offenbar den einfacheren ursprünglichen Text der ersten Parabel (Vgl. Mrc., S. 139. 40. Anm.), dessen von Mrc. herzugebrachte, zum Theil allegorisirende Ausmalungen unser Evangelist sich nicht hat entgehen lassen.

Diese erste Parabel knüpfte ausdrücklich an die Erfahrungen Jesu an, wie sie dieser Abschnitt schildert. Wie der Erfolg der Sämannsarbeit von der Beschaffenheit des Ackers abhängig ist, so erwies sich auch der Erfolg der reichsgründenden Thätigkeit Jesu abhängig von der Beschaffenheit des Volkes, in welchem er wirkte, und wie dort nur ein Theil des Samens wirklich Frucht trägt, so hatte auch diese nicht bei den ihm zuströmenden Volksmassen, sondern nur bei einem kleinen Bruchtheil einen wirklichen Erfolg (Vgl. Mrc., S. 141). Obwohl das Gleichnifs in erzählender Form gegeben ist, so führt es doch keineswegs ein einzelnes Ereignifs vor, das unter besimmten Verhältnissen stattgefunden, sondern es erzählt, was dem Sämann in seinem Berufe (daher *ὁ σπείρων*) immer begegnet, weil nach der Naturordnung, die hier als weissagender Typus für die in dem Erfolge der Thätigkeit Jesu sich darlegende göttliche Ordnung erscheint, das Schicksal des ausgesäten Samens von der Beschaffenheit des Bodens abhängig bleibt, auf den er fällt. So gleich im ersten Falle: Siehe, es ging der Sämann aus, zu säen (Bem. den dem *σπείρων* conformirten Inf. prs.). (v. 4.) Und während er säete, fiel Etliches, wie es zu geschehen pflegt, wenn der Sämann an der Ackergrenze beginnt, längs dem Wege hin, wo es natürlich, ohne in den Boden einzudringen, offen liegen blieb. Der Evangelist setzt den Plural (*ἃ*), den Mrc.

erst v. 8 absichtsvoll eintreten lässt (Vgl. Mrc., S. 140), der Conformität wegen von vornherein. Ohne allegorisirende Tendenz entsprach dieser Fall, in welchem natürlich die Vögel, kommend, die offen daliegenden Saatkörner wegfraſsen (Bem. das malende ἐλθόντα aus Mrc.), dem nächstliegenden Falle, wo bei völligem Stumpfsinn die Thätigkeit Jesu gänzlich erfolglos bleibt. (v. 5. 6.) Und wie in jedem Acker sich leicht hier oder da Felsgestein, mit dünner Erdschicht bedeckt, findet, auf dem der Same aus Mangel an Feuchtigkeit, obwohl er aufwächst, rasch verdorrt (Luc. 8, 6), so macht Jesus bei dem Leichtsinn wohl einen vorübergehenden Eindruck, der aber durch neue Eindrücke ebenso rasch wieder verwischt wird. Hier erzählte nun unser Evangelist ganz nach der bereits seine allegorisirende Deutung ins Auge fassenden Ausmalung des Marcus: Anderes aber (δέ statt καί, wie v. 6. 7. 8) fiel auf die felsigen Theile des Ackerlandes, wo es nicht viel Erde hatte und sofort heraussproſste, eben weil es nicht eine tiefe Schicht der Erde zu durchdringen hatte. Als aber die Sonne aufging, ward es versengt, und weil es nicht Wurzel hatte, d. h. weil es in der dünnen Erdschicht zu keiner stärkeren Wurzelbildung gelangen und so keine neue Frische und Kraft aus der Wurzel ziehen konnte, verdorrte es völlig. (v. 7.) Anderes aber fiel auf die Dornen (Bem. das ἐν μέσῳ der Quelle bei Luc. 8, 7, vgl. 10, 3), die natürlich noch als Same in der Erde ruhend gedacht sind. Das bereits vom Unkrautsamen occupirte Ackerstück, obwohl ebenfalls dergleichen überall leicht vorkommt, entsprach vortrefflich den vom Weltsinn erfüllten Herzen, in welchen der von Jesu bewirkte Eindruck mit den darin herrschenden Bestrebungen ringt, bis er von ihnen ausgelöscht wird. Das schöne symmetrische συνφυεῖσαι der Quelle umschreibt der Evangelist nach Marcus: Und aufgingen die Dornen und erstickten es. (v. 8.) Während dann aber die Quelle einfach des guten Landes gedachte, auf dem der aufgewachsene Same hundertfältige Frucht trug (Bem. das ποιεῖν καρπόν der Quelle, vgl. Mtth. 3, 8. 10. 7, 17. 19, bei Luc. 8, 8), reflectirt unser Evangelist, obwohl dies mit dem Grundgedanken des Gleichnisses nichts mehr zu thun hat, nach Mrc. noch darauf, wie auch auf dem besten Lande der Same nicht gleiche Frucht trägt, nur daſs er in Erinnerung an die Quelle mit ἑκατόν beginnt und so eine Anticlimax bildet: Anderes aber fiel auf (ἐπί nach v. 5. 7) das gute Land (Bem. das dem Mrc. so beliebte καλός) und gab her (Bem. den Ausdruck des Mrc., der in 3, 6 seine Parallele hat, selbst mit seinem Imp.) Frucht, eines hundert (Körner), andres sechzig, andres dreiſsig. (v. 9.) In der Quelle schloſs das Gleichniſs wahrscheinlich, wie hier, ohne Absatz (Vgl. Mrc., S. 142): Wer Ohren hat, höre (Vgl. 11, 15).

(V. 10.) Auch das von Mrc. nur aus sachlichen Gründen gleich nach der ersten Parabel mitgetheilte, ausdrücklich aber erst nach der Trennung vom Volke gesetzte (Vgl. Mrc., S. 143) Gespräch reiht unser Evangelist unmittelbar zeitlich an (Vgl. zu v. 1). Er denkt also, so wenig dies zu der Situation im Schiffe (v. 2) passen will, die Jünger herzutretend (Bem. das dem Evangelisten so beliebte προσελθόντες) und so den an das Volk gerichteten Parabelvortrag mit einer Frage unterbrechend, die zu der folgenden Zwischenszene Anlaſs giebt. Während aber bei

Mrc. ihre Frage auf die Bedeutung der von Jesu gesprochenen Parabeln ging und Jesus nur, ehe er die erste erklärt, ein Wort voraufschickt, welches motivirt, warum er ihnen die Erklärung der Gleichnifsrede giebt, deren Sinn dem Volke verschlossen bleiben mufs, lässt unser Evangelist die Frage von vornherein darauf gerichtet sein, weshalb (*διατί*, wie 9, 11. 14) Jesus zu ihnen d. h. zu den Volksmassen (v. 3) in Parabeln rede.[1]) (v. 11.) Nun erst erscheint das folgende Wort Jesu ausdrücklich als Antwort (*ἀποκριθείς*) auf ihre Frage (Bem. *δέ* statt *καί* und Aor. statt Imp.), und doch erklärt sich nur aus dem Gange der Rede bei Mrc., weshalb dieselbe nicht eigentlich sagt, warum er zum Volk in Parabeln redet, sondern warum er demselben nicht zugleich die Deutung derselben giebt, wie er es vor den Jüngern thut. Weil Euch gegeben ist, zu verstehen die Geheimnisse des Himmelreichs, jenen aber nicht gegeben. So erläutert der Evang. ganz richtig das einfache *δέδοται* des Mrc., indem er den Gegensatz bei Mrc., dafs dem Volke Alles in Parabeln zu Theil wird, fallen läfst, weil dieser in seiner Fassung der Frage (v. 10) schon vorausgesetzt war. Zugleich setzt er den Plural, weil die Parabeln ja eine Fülle verborgener Wahrheiten, die sich auf das Gottesreich beziehen, enthüllen, wie gleich die erste das Geheimnifs offenbarte, dafs die Gründung des Gottesreichs nicht, wie das Volk erwartete, durch eine äussere, mit unfehlbarem Erfolge begleitete Machtübung erfolgt, sondern auf dem Wege einer geistigen Wirksamkeit, die in den Menschenherzen auf mannigfache Hindernifse stöfst und darum bei vielen erfolglos bleibt. Unmöglich kann aber gemeint sein, dafs die Jünger diese Geheimnisse schon ohne die Gleichnisse irgendwie verstehen (Vgl. Myr. Bl. und noch Keim, S. 440 Anm. 1), da sie ja auch nach Mtth. erst durch die Deutung das Verständnifs der in der Gleichnifshülle verborgenen Wahrheit empfangen. Die scheinbare Härte, die darin liegt, dafs dem Volke versagt wird, was den Jüngern verliehen, entsteht erst bei unserm Evang. dadurch, dafs nach seiner Aenderung von Mrc. 4, 10 kein Grund dieser Bevorzugung mehr ersichtlich wird, während dort in ihrem Fragen nach der Deutung des Gleichnisses sich das Verlangen nach der darin verborgenen Wahrheit und damit die für ihre Mittheilung erforderliche Empfänglichkeit zeigt. Um dieser Empfänglichkeit willen ist ihnen (im göttlichen Rathschlufs) verliehen, durch die Deutung Jesu zum Verständnifs der in den Gleichnissen liegenden Geheimnisse zu gelangen, während dies dem doch unempfänglichen Volke nicht zu Theil wird. Dafs auch Mtth. diesen Sinn der

1) Durch diese Aenderung umgeht der Evangelist zugleich die scheinbare Schwierigkeit, dafs Jesus bei Mrc. zunächst gar nicht auf die Frage antwortet und dafs die Frage von Parabeln in der Mehrzahl handelt, obwohl von Jesu erst eine gesprochen ist. Die scheinbar zum Folgenden besser passende Fassung der Frage ist also nicht ein Zeichen der Ursprünglichkeit (Keim, S. 439, Anm. 4), sondern des reflectirenden Bearbeiters. Vor Allem aber ist klar, dafs das *αὐτοῖς* wohl von dem Evangelisten geschrieben werden konnte, der den Ausspruch Jesu Mrc. 4, 11 kannte, unmöglich aber von den Jüngern gesprochen sein kann, da Jesus ja zu ihnen so gut, wie zum Volke, in Parabeln geredet hatte und erst nachher sagt, dafs das Volk die Wahrheit nur in Parabeln hören soll, während sie zugleich die Auslegung erhalten. Das *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* bei Mrc. v. 10 musste in *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* verwandelt werden, da ja in der durch unsern Evangelisten geänderten Situation auch die Volksmassen noch Jesum umgeben.

Worte bei Mrc. richig verstanden, zeigt die von ihm eingeschaltete Begründung. (v. 12.) In dem Erfahrungssatz nemlich, dafs der Reiche leicht mehr erwirbt, während der Arme das Wenige, was er hat, bald schwinden sieht, erblickt er das Gegenbild der göttlichen Ordnung, wonach Gott seine höchste Gabe nur da giebt, wo der Mensch bereits etwas besitzt, nemlich die dafür nothwendige Empfänglichkeit. Denn wer da hat, dem wird gegeben und (was er besitzt) überreichlich gemehrt werden (Zur Constr. vgl. 12, 36). Der Besitz, den man haben mufs, um mehr zu bekommen, ist aber nicht das Verständnifs der Geheimnisse des Gottesreichs (Myr. Bl.); denn dann bedürften ja die Jünger nicht der Deutung der Parabeln, die sie eben vor den Andern hinzuempfangen. Ebenso wenig aber ist das οὐκ ἔχειν im Gegensatz ein geringes Verständnifs der göttlichen Wahrheit, wie es das Volk besitzt (Myr.), da der Ausdruck eben nicht comparativ ist, sondern schlechtweg verneinend und da man nicht sieht, wie das Volk dadurch seine geringe Einsicht verlieren soll, dafs ihm nicht mehr mitgetheilt wird. Denn nicht warum er dem Volk „durch parabolische Versinnlichung zu Hilfe kommt" (Myr.), wird ja begründet, sondern warum dem Volke nicht mittelst der Deutung der Parabeln das Verständnifs der Geheimnisse des Gottesreichs verliehen wird. Demnach kann der Nichthabende nur der sein, der nicht hat, was die im ersten Hemistich Gemeinten haben, nemlich die Empfänglichkeit, und das scheinbare Oxymoron, wonach dem Nichthabenden noch genommen wird, was er hat, erklärt sich daraus, dafs das unempfängliche Volk die Parabeln an sich so gut empfangen hat, wie die Jünger, aber dafs es dieselben, weil es ihren höheren Sinn nicht ahnt und nicht gedeutet erhält, als schöne aber werthlose Geschichten leicht vergifst und so auch das verliert, was es hat, weil es nicht hat, woraufhin ihm allein mehr gegeben werden könnte, nämlich die Empfänglichkeit für die Deutung derselben.[1])

(v. 13.) Nun erst wendet sich Jesus zur directen Beantwortung der v. 10 gestellten Frage. Weil nach der v. 12 dargelegten göttlichen Ordnung die, welche das Eine nicht haben, was Gott verlangt, auch verlieren sollen, was sie haben, darum redet Jesus zu ihnen in Parabeln d. h. er bietet ihnen die Wahrheit in einer Form, an der sie nur eine werthlose Schale besitzen und in der sie dieselbe darum bald genug verlieren werden, und zwar weil sie unempfänglich sind, wie Jesus hier mit denselben Jesajasworten, auf welche Mrc. 4, 12 anspielt, sagt. Nur die Form der Darstellung ist aber das Neue, in der Sache wird nur das Motiv, auf welches das διὰ τοῦτο zurückwies, noch einmal aufgenommen; denn die folgende Schilderung explicirt ja nur das richtig verstandene οὐκ ἔχειν: weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören, noch auch verstehen d. h. weil

1) Diesen Parabelspruch der apostolischen Quelle (Mtth. 25, 29 = Luc. 19, 26) hatte Mrc. im Verfolg dieses Gesprächs etwas anders verwerthet (4, 25), und indem ihn unser Evangelist hier bereits antizipirt, entsteht die Doublette von 13, 12 = 25, 29. Höchst instructiv ist es zu sehen, wie er sich im Ausdruck daher ganz an die Fassung des Marcus anschliefst (Bem. nur ὅστις statt ὅς und δέ statt καί) und hier, wie 25, 29, das καὶ περισσευθήσεται (Bem., wie die Quelle das περισσεύειν intrans. gebraucht: 5, 20. 14, 20) hinzufügt, das offenbar nur ein Nachklang von Mrc. 4, 24 ist (Vgl. Mrc., S. 156),

sie trotz des äusseren Vermögens zu wahrhaft innerlichem Aufnehmen der Wahrheit unfähig sind.[1]) (v. 14.) Die Anspielung an die Jesajastelle bei Mrc. veranlasst aber den Evangelisten, dieselbe nun vollständig aufzunehmen und zugleich in seiner Weise an dieser Unempfänglichkeit des Volks die Erfüllung eines Prophetenworts nachzuweisen. Wohl ist es eine Strafe für ihre Unempfänglichkeit, dafs sie die Wahrheit nur noch in einer Form empfangen, die gar nicht einmal den doch vergeblich bleibenden Versuch macht, sie ihnen aufzuschliefsen, aber das schliefst nach biblischer Anschauung keineswegs aus, dafs diese Unempfänglichkeit selbst bereits durch ein Gottesgericht der Verstockung herbeigeführt ist, wie es Jesajas dem Volke, natürlich um seiner Verschuldung willen, droht. Und so erfüllt sich wieder (Bem. das Comp.) an ihnen (Bem. den dat. inc.) die (schon damals am Volke erfüllte) Weissagung des Jesaja, die da sagt: Mit Gehör werdet ihr hören und gewifs nicht verstehen und sehend werdet ihr sehen und gewifs nicht erblicken. (v. 15.) Denn fett geworden ist das Herz dieses Volkes d. h. unempfänglich gemacht für jede geistige Einwirkung, und mit den Ohren hören sie schwer und ihre Augen haben sie verschlossen. Das Alles aber ist nicht von ihnen selbst geschehen (Myr. Bl.), sondern, wie das beherrschende ἐπαχύνθη zeigt, als eine Gotteswirkung gedacht, da ja der Schlufs nicht ihre, sondern die göttliche Absicht dabei enthüllt: damit sie nicht etwa erblicken mit den Augen und mit den Ohren hören und mit dem Herzen verstehen und umkehren, und ich sie heile (Jes. 6, 9. 10). Da in diesem Schlufswort die Pointe des Ganzen heraustritt, löst sich dasselbe auch in der Structur von dem μήποτε los und es tritt der Ind. fut. als der Modus der gewissen Folge ein. Jehova will das abtrünnige Volk nicht mehr heilen, darum soll es nicht umkehren, sondern unempfänglich gemacht werden für jede bessernde Einwirkung. Das ist das Verstockungsgericht, welches seine Unempfänglichkeit dem Volke zugezogen hat.[2])

---

1) Das διὰ τοῦτο darf also weder mit Zerreifsung des Zusammenhangs präparativ auf das folgende ὅτι, noch über v. 12 hinweg auf v. 11 bezogen werden (deW. Bl.); es kann aber auch nicht besagen, er wähle diese Form, damit das nicht geschehe (Vgl. Myr.), was v. 12 durch den Gleichnifsspruch als göttliche Ordnung erwiesen war. Grade damit es geschehe und weil sie die Wahrheit nicht zu wahrem Besitz empfangen sollen, redet Jesus in Parabeln. Soweit stimmt unser Evangelist ganz mit der Darstellung der Sache bei Mrc. überein; nur indem er jetzt mit den Jesajaworten die Unempfänglichkeit des Volks characterisirt, erscheint direct als Grund seiner Lehrweise, was dort ihre beabsichtigte Wirkung ist. Jesus vollzieht nicht erst, wie bei Mrc., das von Jesaja geweissagte Verstockungsgericht, sondern er redet in Parabeln, weil das Volk bereits verstockt und also zum Empfang der Wahrheit unfähig gemacht ist. Bem., wie Mtth. hier noch die Ordnung der Parallelglieder aus Mrc. beibehält, während das folgende Citat die umgekehrte hat, dagegen durch Vereinfachung des ersten Gliedes die aus Jesaja nachher doch aufgenommene Unterscheidung von βλέπειν und ὁρᾶν vermeidet. Vgl. Mrc., S. 145.

2) Da das ἀναπληροῦται v. 14 sich absichtlich eng den vorigen Präsentt. anschliefst, ist kein Grund, den Satz selbstständig zu fassen (Myr.). Da das Citat lediglich eine Ausführung von Mrc. 4, 12 ist, so erklärt sich, weshalb dasselbe, obwohl es von der Hand des Evangelisten herrührt (was Bl. darum vergeblich bestreitet), ganz nach den LXX gegeben ist, denen die Anspielung bei Mrc. entnommen war (Bem. das μὴ ἴδωσιν statt אל־תראה und ἐπιστρέψωσιν statt ושב) und deren Fassung auch allein dem Zweck der Anführung entsprach. Es ist nur das αὐτῶν von ὦσιν zu ὀφθαλμούς gestellt.

(v. 16. 17.) Dem so verstockten Volke treten nun mit grofsem Nachdruck die Jünger gegenüber; daher das trajicirte ὑμῶν, als wollte Jesus sagen: Ihr aber, selig sind eure Augen, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören d. h. also, weil ihr im Gegensatz zu der zum wahren Verstehen unfähigen Volksmasse (v. 13) Organe geistiger Wahrnehmung (wofür Augen und Ohren Symbole sind, vgl. Mrc., S. 144) habt, die ihre Schuldigkeit thun. Selig zu preisen aber sind sie darüber, weil es in der Gegenwart etwas wahrzunehmen giebt, dessen Wahrnehmung ein hoher Vorzug ist. Denn wahrlich, ich sage Euch, dafs viele Propheten und Gerechte (Vgl. 10, 41) danach verlangt haben, zu erblicken, was ihr sehet, und haben (es) nicht erblickt, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört. (v. 18.) Ihr nun, die ihr durch eure Empfänglichkeit befähigt seid, Alles wahrzunehmen, was die von den Gröfsten des Alten Bundes (an Beruf und Frömmigkeit) vergebens ersehnte messianische Zeit bringt, höret das Gleichnifs von dem, welcher säete (v. 3—9), d. h. was dasselbe eigentlich bedeutet, und damit das in ihm verborgene Geheimnifs des Gottesreichs (v. 11), mit dessen Enthüllung ihnen ein neues Licht aufgehen soll über die Erscheinung der Heilszeit in Jesu, nach der sich die ganze Zeit des A. T's. vergeblich gesehnt hat.

Dafs die hier eingeflochtenen Sprüche Luc. 10, 23. 24 ihre ursprüngliche Stelle haben, sahen wir bereits zu Mtth. 11, 27. Dort werden die (bereits an Jesum glaubenden) Jünger selig gepriesen, weil sie in ihm den sehen, in welchem die höchste Offenbarung des Vaters gegeben ist (v. 22), hier wird die Seligpreisung auf ihre Empfänglichkeit bezogen, nicht auf das, was sie sehen, sondern darauf, dafs sie sehen, und darum auch die Ohren, die dabei vor Allem in Betracht kommen, hinzugefügt (Bem. noch das aus dem ὑμεῖς Luc. 10, 24 anticipirte ὑμῶν, dessen nachdrückliche Voranstellung der Zusammenhang erforderte). Dafs aber die Fassung bei Luc. die ursprüngliche, zeigt der Begründungssatz, in welchem es sich bei beiden nicht um das rechte Sehen, sondern um das Object des Sehens handelt, und hier tritt nun auch das Hören hinzu, weil, wer in Jesu die Offenbarung Gottes sieht, von ihm auch die frohe Botschaft hört, dafs das Gottesreich d. h. die Heilsvollendung gekommen ist (Bem., wie Luc. nur statt der δίκαιοι, die er auch Mtth. 10, 41 entfernte, die Könige als die Gröfsten des A. Bundes neben den Propheten nennt, und das ἐπεθύμησαν in das einfachere ἠθέλησαν verwandelt). Daher begründet auch bei unserm Evangelisten v. 17 das Vorangehende nur mittelst eines Zwischengedankens und wird v. 18 auf das Hören der Parabeldeutung angewandt, die doch jedenfalls nur ein sehr vereinzeltes Moment ist in dem, was die Jünger mit der vollendeten Offenbarung Gottes in Jesu zu hören und zu sehen gewürdigt sind. So nemlich musste er Mrc. 4, 13 umbilden, wo die Jünger an ihr Nichtverstehen erinnert werden, nachdem er eben dieselben als die sehenden selig gepriesen, obwohl auch bei ihm sie natürlich die Deutung nur empfangen, weil sie einer solchen noch bedürfen (Bem. das dem ἐρωτᾷν τὰς παραβ. Mrc. 4, 10 nachgebildete ἀκούειν τὴν παραβ.). Wie die im Folgenden aufgenommene allegorisirende Deutung der Parabel bei Mrc. 4, 14—20 sich zum Originalsinn derselben verhält, vgl. Mrc., S. 146—52).

(V. 19.) Wie sonst der Nom. abs. voransteht, um den Hauptbegriff, um den es sich handelt, thematisch hervorzuheben, und erst nachher durch ein Pronomen

aufgenommen und in die Construction eingegliedert wird, so steht hier der Gen. voran, weil der Verf. bereits die Stellung, welche der Hauptbegriff nachher im Zusammenhange der Aussage gewinnt, im Auge hat d. h. weil ihm dieselbe bereits formulirt vorschwebt aus dem von ihm bearbeiteten Marcustext. Bei einem jeden, wenn er das Wort vom Reiche hört und nicht versteht, findet eben statt, was Jesus bei Mrc. von denen sagt, die dem längs des Weges gefallenen Samen gleichen. Den λόγος schlechthin bei Mrc. 4, 14 bestimmt Mtth. nach 4, 11 als das Wort vom Reich, obwohl es sich natürlich keineswegs blofs um die Parabelreden Jesu handelt, sondern um die Verkündigung Jesu überhaupt, die freilich nach Mtth. 4, 23. 9, 35 überall eine frohe Botschaft vom Gottesreich war. Ebendarum aber, weil ihm doch zunächst die in den Gleichnissen auch den Volksmassen gebotene Verkündigung Jesu vorschwebt, characterisirt er die hier gemeinte völlige Unempfänglichkeit für dieselbe durch das v. 13. 15 von ihnen ausgesagte μὴ συνιέναι, obwohl auch die Jünger, die ja noch der Deutung bedürfen, dieselbe an und für sich nicht verstehen (Vgl. Mrc. 4, 13) und es vielmehr die Gleichgültigkeit der Massen gegen die höhere Wahrheit war, welche sie gar nicht nach der Deutung verlangen liefs und dadurch Jesu ihre völlige Unempfänglichkeit für dieselbe kund that (Vgl. Mrc., S. 149. Anm. 2). In der Sache aber ist es ganz richtig, dafs das gehörte Wort, eben wenn es unverstanden und daher werthlos bleibt, am leichtesten wieder verloren geht, und dies führt der Evangelist mit Mrc. auf die Einwirkung des Satan zurück, der natürlich die Wirkung der Predigt Jesu zu zerstören trachtet. Es kommt der Böse (Bem. den unserm Evangelisten eignen Ausdruck für den Satan, vgl. zu 5, 37) und raubt (Bem. den stärkeren Ausdruck für das αἴρει des Mrc.) das in sein Herz Gesäte. Der neutrische Ausdruck deutet an, dafs es sich nicht um das Wort nach seinem Gedankeninhalt handelt, sondern nur um dasjenige, was davon durch ein äufserliches Hören ins Herz gekommen ist, ohne irgend wie seinem wahren Wesen nach angeeignet zu sein. Erst Mtth. endlich hat die allegorisirende Deutung vollständig dahin durchgeführt, dafs er direct den auf verschiedenen Boden gefallenen Samen mit den verschiedenartigen Menschenherzen vergleicht, da diese ja hier nicht an sich, sondern nach dem verschiedenen Erfolge, welchen das Hören des Wortes bei ihnen hat und welcher dem verschiednen Geschick des ausgesäten Samens entspricht, in Betracht kommen. Eben darum hat er die Deutung des Samens auf das Wort, mit der Mrc. v. 14 beginnt und die ihm die Durchführung der allegorisirenden Deutung erschwerte (Vgl. Mrc., S. 148), weggelassen und sagt: Dieser d. h. ein jeder, bei dem das Wort das im Vorigen geschilderte Schicksal hat, ist der längs dem Wege gesäte Same; denn ohne Zweifel schwebt dem Evangelisten ὁ σπόρος nach Mrc. v. 14 vor, was sich auch allein zu ὁ σπαρείς ergänzen lässt. Es kann weder den am Wege besäten Acker (Keim) bezeichnen, weil bei dieser Fassung der Allegorie der Mensch natürlich der Weg selbst wäre, auf den der Same gefallen war, noch den Menschen, bei dem an den Weg gesät war (Myr. Bl.), da das ὁ σπαρείς auf einen zu deutenden Zug

des Gleichnisses hinweist und dort nur von dem Samen, der gesät wird, die Rede war. Freilich hat der Evangelist bei dieser scheinbaren Vereinfachung der Deutung bei Mrc. übersehen, dafs dieser mit Absicht von dem an den Weg gefallenen Samen kein Gesätwerden aussagte. (v. 20. 21.) Enger schliefst sich das Folgende an Mrc. an. Der aber (δέ statt καί, wie v. 21. 22. 23) auf die felsigen Ackertheile gesäte (Same), das ist der, welcher das Wort hört und sogleich mit Freuden es aufnimmt, aber nicht Wurzel hat in seinem Innern, sondern von kurzer Dauer ist. Der Versuch, die etwas schwerfällige, in der Form wechselnde Vergleichung bei Mrc. zu vereinfachen und zu conformiren (Vgl. auch v. 22. 23), scheitert sofort daran, dafs die Partizipialconstruction v. 21 durch das Einlenken in den Marcustext abgebrochen wird, wie ebenso v. 22. Aber die Schilderung des mit dem Samen verglichenen Menschen dauert fort; denn dafs das Wort bei ihm keine Wurzel geschlagen hat (Bem. die Einmischung des Bildes, wie bei dem τὸ ἐσπαρμένον v. 19, in die Deutung), liegt an der Oberflächlichkeit des Menschen, welche zwar ein Aufnehmen ermöglicht, aber kein tieferes Aneignen zulässt, und welche darum zur Folge hat, dafs jeder Eindruck bei ihm ein rasch vorübergehender, und der Mensch in jedem Verhalten, zu dem er dadurch bestimmt wird, von kurzer Dauer ist. Verglichen aber wird ein solcher Mensch in seinem Verhältnifs zum gehörten Wort mit dem auf das Felsige gesäten Samen hinsichtlich des Schicksals, das dort das Wort, hier die aufsprieſsende Saat hat. Wie diese in der Sonnenhitze rasch verdorrt, so heifst es hier: Entsteht aber Trübsal oder Verfolgung um des Wortes willen, so nimmt er sofort Anstofs und will also von dem einst so freudig aufgenommenen Worte nichts mehr wissen. (v. 22.) Der in die Dornen gesäte (Same) aber ist der, welcher das Wort hört und bei dem es von der Sorge und Weltlust erstickt wird. Von willigem Aufnehmen (deW. Bl.) ist nicht die Rede, weil auch hier das tert. comp. in dem Schicksal des gehörten Wortes liegt, weshalb auch hier das συμπνίγει und ἄκαρπος aus dem Gleichnifs nachklingt, das die schliefsliche Erfolglosigkeit markirt. Die Beschreibung dieses Schicksals tritt auch hier nach Mrc. in einem selbstständigen Satz auf, indem nur der incorrecte Zusatz des Mrc. zu den beiden Hauptformen des Weltsinns (Vgl. Mrc., S. 151) entfernt und überall conform der Sing. gesetzt ist. Die Sorge der Weltzeit ist die der Zeit bis zur Parusie characteristische Sorge um irdische Dinge, nicht eine Sorge für die Weltzeit (Myr.), der Betrug des Reichthums ist der Genufs dieser Güter, bei welchem uns der Reichthum eine Befriedigung verheifst, die er doch nicht gewährt. Beide ersticken das Wort, wie die Dornen die aufsprossende Saat, weil sie das Herz ganz erfüllen und so für eine Einwirkung des Wortes auf dasselbe kein Raum mehr bleibt. Und so wird das Wort (nicht der Mensch: Myr.) unfruchtbar, da es nur einen Erfolg erzielen könnte, wenn es Spielraum zum Wirken hätte. (v. 23.) Der auf das gute Land gesäte (Same) aber, das ist der, welcher es hört und versteht (Bem. die Aenderung des παραδέχονται bei Mrc. nach v. 19), der nun (in Folge dieses συνιέναι) Frucht trägt. So wird das καρποφορεῖν des Mrc. (Vgl. Mrc. 4, 28),

um die Vermischung von Bild und Deutung zu heben, ganz metaphorisch genommen und nun in einem selbstständigen Satz zum Gleichniſs zurückgekehrt: Und so bringt das eine (Korn) hundert, das andre sechszig, das andre dreiſsig (Vgl. v. 8). Näheres bei Mrc., S. 152.

b) Die zweite Parabel und ihre Deutung (13, 24—43).

(Vgl. Mrc. 4, 26 — 34.)

V. 24: *Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.* v. 25: *ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν.* v. 26: *ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος καὶ καρπὸν ἐποίησεν, τότε ἐφάνη καὶ τὰ ζιζάνια.* v. 27: *προσελθόντες δὲ οἱ δοῦλοι τοῦ οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ· κύριε, οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ σῷ ἀγρῷ; πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια;* v. 28: *ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ δοῦλοι λέγουσιν αὐτῷ· θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά;* v. 29: *ὁ δὲ φησίν· οὔ, μήποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον.* v. 30: *ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα μέχρι τοῦ θερισμοῦ, καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δεσμὰς πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.*

v. 31: *Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ·* v. 32: *ὃ μικρότερον μέν ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῇ, μεῖζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.*

v. 33: *Ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.*

(Luc. 13, 18: *ἔλεγεν οὖν· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν;* v. 19: *ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ηὐξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.* v. 20: *καὶ πάλιν εἶπεν· τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ;* v. 21: *ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.*)

v. 34: *Ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς τοῖς ὄχλοις, καὶ χωρὶς παραβολῆς οὐδὲν ἐλάλει αὐτοῖς,* v. 35: *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ [Ἡσαίου] τοῦ προφήτου λέγοντος· ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς [κόσμου].*

v. 36: *Τότε ἀφεὶς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν. καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ.* v. 37: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,* v. 38: *ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος· τὸ δὲ καλὸν*

σπέρμα, οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, v. 39: *ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτά ἐστιν ὁ διάβολος· ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν, οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοί εἰσιν.* v. 40: *ὥσπερ οὖν συλλέγεται τὰ ζιζάνια καὶ πυρὶ κατακαίεται, οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος.* v. 41: *ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν,* v. 42: *καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.* v. 43: *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.*

V. 24: Zu *σπειροντι* (CDL Rcpt.) vgl. v. 18. — **v. 25:** Zu dem Simpl. *εσπειρε* (CDLΛ Rcpt.) vgl. 2, 21. — **v. 27:** Der Art. vor *ζιζανια* (Rcpt. nach ℵL) ist aus v. 26. — **v. 28:** Das *δουλοι* wird in B cop. ausgelassen sein, um das *οι δε* dem *ο δε* zu conformiren, dann kann aber auch leicht das *αυτω λεγ.* (BC) ursprünglich und das *λεγ. αυτω* (ℵD Ti.) in der Stellung, wie das *ειπον αυτω* (LΛ Rcpt.) im Tempus, dem *εφη αυτοις* conformirt sein. Vgl. **v. 29:** *ο δε εφη* (LΛ Rcpt.). — **v. 30:** Das ungewöhnlichere *μεχρι* (CΛ Rcpt., vgl. ℵL: *αχρι*) mufs wohl dem *εως* (BD) vorgezogen werden, obwohl sich ein Grund der Aenderung nicht absehn lässt (Vgl. 11, 23, wo keiner ändert, 28, 15, wo ℵD nach 27, 8 conformiren) — Rcpt. hat *εν τω καιρω* (ℵCL) wegen des articul. Genit. — Das aus Versehen weggefallene *εις* vor *δεσ-* (LΛ Vgl. Myr.) zog den Wegfall des nun nicht mehr verstandenen *αυτα* (D) nach sich. Das indirect durch D (*συνλεγεται*) bestätigte *συναγετε* (B) kann wohl echt und die Rcpt. nach *συλλεξατε* conformirt sein. Vgl. zu 21, 2. — **v. 32:** Die seltnere Contract. *κατασκηνοιν* (BD), die Mrc. 4, 32 in B wiederkehrt, mufs wohl ursprünglich sein. — **v. 35:** Das *ησαιου*, das Ti. nach ℵ aufnimmt, stammt wohl, wie 21, 4, aus 3, 3. 4, 14. 8, 17. 12, 17. Dagegen ist das kaum entbehrliche *κοσμου*, das Ti. nach B fortlässt, wohl nur zufällig vor *τοτε* ausgefallen. — **v. 36:** Rcpt. add. *ο Ιησους* (CLΛ), wie 4, 23. — Das *φρασον* (CDLΛ Rcpt. Ti) stammt wohl aus 15, 15, wo es ohne Varr. steht. — **v. 37:** Zu dem *αυτοις* der Rcpt. (CLΛ) vgl. 3, 16. — **v. 39. 40:** Rcpt. hat v. 39 *του αιωνος* nach v. 40 (CLΛ) und dort mit denselben Codd. das gangbare *τουτου* hinzugefügt. — Zu dem Simpl. *καιεται* v. 40 (CLD) vgl. v. 25. — **v. 43:** Rcpt. add. *ακουειν* (CDLΛ), wie 11, 15.

(V. 24.) Wenn es nun heifst, dafs Jesus ihnen ein anderes Gleichnifs vorlegte (Vgl. Exod. 19, 7 LXX), so ergiebt sich aus v. 3. 10, dafs nicht die Jünger, mit denen er in der Zwischenszene (v. 10—23) geredet, sondern die Volksmassen gemeint sind, dafs Jesus also die durch das Gespräch mit den Jüngern unterbrochene Parabelrede fortsetzt. Das Gleichnifs aber lautet also (*λέγων*): Gleichgeworden ist das Himmelreich einem Menschen, der 'guten (*καλόν*, wie 3, 10. 7, 17. 18. 12, 33) Samen auf seinem Acker säete (13, 3. 4). Offenbar ist das Gottesreich hier als bereits begründet gedacht, und nicht erst der Messias in seiner Thätigkeit für das demnächst zu begründende begriffen (Myr.). Man darf daher den Aor. auch nicht auf den göttlichen Rathschlufs beziehen (Bl.) oder das einfache „es ist ähnlich" (deW.) substituiren; denn das Gleichnifs beginnt mit Vorgängen, deren Analoga (für den Evangelisten wenigstens) in dem von Jesu begründeten Gottesreich erfahrungsmäfsig bereits eingetreten sind (während das erste Gleichnifs sich an die Erfahrungen bei Begründung desselben anschlofs), und durch die es den Erfahrungen des Sämans gleichgeworden, von denen unsre Geschichte erzählt. Dafs es dem Sämann selbst gleichgestellt wird, während eigentlich nur seine Schicksale in den Erfahrungen desselben ihr Analogon finden, ist eine Ungenauigkeit, die sich nicht daraus erklärt, dafs der Sämann das Hauptstück des

Bildes ist (Myr.), was keineswegs der Fall, sondern daraus, dafs die Vergleichung nur formell an das nächste Subject der Erzählung anknüpft, obwohl sie bereits das im Folgenden zu Erzählende im Auge hat.[1]) (v. 25.) Auch dieses Gleichnifs hat nemlich erzählende Form, wie das erste, behandelt aber trotzdem ein Naturverhältnifs, das immer und überall wiederkehrt; denn dafs auf dem mit gutem Weizen besäten Acker über Nacht auch Afterweizen aufwächst, der, weil im Halm dem Weizen ähnlich, erst zu Tage kommt, wenn der gute Weizen Frucht ansetzt, ist ebenso eine allgemeine Erfahrung, wie die, dafs ins Gottesreich, das seiner Idee nach nur Gerechte enthalten soll, im Lauf der Entwicklung unversehens auch solche hineinkommen, welche sich später als unechte Glieder ausweisen. Das ἐν τῷ καθεύδειν (Bem. dieselbe Const. wie 13, 4 und zu καθεύδειν 8, 24. 9, 24 in derselben Quelle) τοὺς ἀνθρώπους ist also nur Umschreibung der Nachtzeit, da die Leute des Sämann v. 27 anders bezeichnet werden. Um so mehr fällt die Art auf, wie das ganz naturgemäfse Vorhandensein des Unkrauts unter dem Weizen hier erklärt wird: Es kam sein Feind (Bem. das voranstehende αὐτοῦ, wie 8, 3) und säete hinzu Afterweizen mitten unter (Vgl. Mrc. 7, 31) den Weizen, den der Sämann also nach v. 24 gesät hatte, und ging davon. Zwar setzt das Gleichnifs auch sonst wohl einen ganz singulären Fall, aber doch nur dann, wenn die darzustellende Regel an ihm in besonders anschaulicher Weise zur Erscheinung kommt, während es hier für die Pointe des Gleichnisses völlig gleichgültig ist, auf welche Weise das Unkraut in den Weizen gekommen, vielmehr die naturgemäfse Mischung von beidem im Saatfelde die Voraussetzung für die nachher auf eine Ordnung des Gottesreichs zu übertragende Behandlung desselben bildet. Daraus folgt, dafs dieser Zug ursprünglich dem Gleichnifs nicht angehört hat, sondern erst um der Deutung willen (v. 39) hinzugefügt ist d. h. zur Erklärung der Thatsache, wie immer wieder das Böse ins Gottesreich sich einschleichen kann. In der Quelle dürfte es nach Mrc. 4, 28 (Vgl. a. a. O. S. 93. Mrc., S. 160) eher umgekehrt geheifsen haben, dafs über Nacht die Erde von selbst mitten unter dem Weizen, der ausdrücklich gesät werden musste, Afterweizen aufsprossen liefs, und nur das Schlafen der Leute, das doch anerkannter Weise keine Deutung zulässt, hat den Evangelisten darauf gebracht, an einen während mangelhafter Aufsicht dem Ackerbauer gespielten

1) In der Marcusquelle folgte auf die Deutung der ersten Parabel noch eine Reihe von Sprüchen an die Jünger (4, 21—25), die aber der Evangelist sämmtlich bereits gebracht hatte (5, 15. 10, 26. 13, 9. 7, 2. 13, 12) und daher wegliefs, und sodann die zweite Parabel (4, 26—29), die ich schon Jahrb. 1864, S. 91—93 als Umgestaltung einer Parabel der apostolischen Quelle erwiesen habe und die dort wahrscheinlich mit dem einfachen καὶ ἔλεγεν Mrc. 4, 26 (Vgl. a. a. O. S. 89), wenn auch nicht unmittelbar (Vgl. zu Mtth. 13, 47), sich anschlofs (Vgl. Mrc. S. 158—60). Luc., der mit dem Jüngergespräch sich ganz zu Mrc. gewendet, hat diese Parabel, in deren Fassung seine beiden Quellen so wesentlich differirten, und damit den ganzen Schlufs der Parabelrede weggelassen, unser Evang. aber kehrt zu ihrer ursprünglichen Gestalt zurück, nur mit der ihm eignen, auch wohl für die geschichtliche Situation Jesu nicht ganz passenden Einführung (Vgl. zu dem ὁμοιοῦσθαι des Evang. 6, 8. 7, 24. 26). Dagegen begann das Gleichnifs nach Mrc. wohl schon mit der ungenauen Vergleichung ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. θεοῦ ἀνθρώπῳ κτλ. (Vgl. 11, 16).

Streich zu denken. (v. 26.) Als aber (ὅτε, wie 7, 28. 9, 25. 11, 1. 12, 3) aufsprosste die junge Saat (d. h. die grünen Weizenhalme) und Frucht brachte (Vgl. 3, 8. 10. 7, 17. 18) d. h. Aehren ansetzte, da kam zum Vorschein (ἐφάνη, wie 9, 33 in derselben Quelle) auch der Afterweizen, weil man ihn nun erst an der Frucht vom echten Weizen unterscheiden konnte. (v. 27. 28.) Da nun Landleuten das Aufwachsen von Unkraut im Felde unmöglich irgend verwunderlich sein kann, so ist auch das Folgende lediglich ein Zusatz des Evangelisten, der nur den v. 25 eingeführten Zug näher exponirt. Herzugetreten aber sprachen die Knechte des Hausherrn zu ihm: Herr, hast du nicht guten Samen gesät auf deinem Acker? Woher nun hat er Afterweizen? Er aber sprach zu ihnen: Ein böser Mensch hat dies gethan. In der Quelle dagegen kann nur sofort nach der Entdeckung der Antrag der Knechte gefolgt sein, der nun dazu dient, die eigentliche Pointe vorzubereiten: Willst du nun, sollen wir hingegangen ihn zusammenlesen (Bem. den Conj. delib. nach θέλειν, vgl. Mrc. 15, 9)? (v. 29. 30.) Wie nemlich kein besonnener Feldbauer daran denken wird, in dem vollen Aehrenfelde jäten zu lassen, so spricht auch hier der Sämann: Nein (5, 37), damit nicht etwa (5, 25), indem ihr zusammenleset (7, 16) den Afterweizen, ihr entwurzelt (Vgl. 15, 23) zugleich mit ihm (Zu dem präpositionell gebrauchten ἅμα vgl. in der Quelle 20, 1) den Weizen (3, 12). Lasset (3, 15. 7, 4. 8, 22) zusammenwachsen (Vgl. das αὐξάνειν in der Quelle 6, 28. Luc. 13, 19) beides (Vgl. 15, 14) bis (11, 23) zur Ernte (9, 37. 38), und zur Erntezeit (Vgl. das βάθος τῆς γῆς v. 5 und zu ἐν καιρῷ 24, 45) werde ich sprechen (7, 4) zu den Schnittern: Leset zuerst den Afterweizen zusammen, und bindet ihn (Vgl. 18, 18) in Bündel, um ihn zu verbrennen (3, 12); den Weizen aber sammelt in meine Scheuer (3, 12. 6, 26). Nur in diesem eben durch die Anfrage der Knechte vorbereiteten Bescheide kann die Pointe der Parabel liegen. Wie der Feldbauer während der Zeit des Wachsthums nicht jäten lässt, damit nicht guter Weizen mit ausgerissen werde, so soll die Scheidung zwischen den echten und unechten Gliedern des Gottesreiches, die während seiner irdischen Entwicklung doch nie mit voller Sicherheit vollzogen werden kann, erst erfolgen am Abschluſs dieser Entwicklung. Darin liegt ein zweites groſses Geheimniſs des Gottesreichs ausgesprochen. Noch der Täufer hatte verkündet, daſs die Ausscheidung der der Reichsgenossenschaft Unwürdigen das erste Geschäft des kommenden Messias sein werde (3, 10—12), und so erwartetete das Volk das messianische Gericht (freilich nur über die theokratischen Feinde) vor der Reichserrichtung. Erfolgt diese aber, wie im ersten Gleichniſs gezeigt, nicht durch eine äuſsere Machtthat Gottes mit unfehlbarem Erfolge, sondern durch die geistige Wirksamkeit des Messias, deren Erfolg von der Empfänglichkeit der Menschen abhängig bleibt, so ist damit eine allmälige Entwicklung des Gottesreichs eingeleitet, bis zu deren Abschluſs das messianische Gericht vertagt bleiben muſs.

(V. 31.) Wenn der Evangelist nun, statt sofort die Erklärung des Gleichnisses (etwa in einer neuen Zwischenszene wie v. 10—23) und dann mit v. 44—50

sämmtliche übrige Gleichnisse zu bringen, sofort mit derselben Formel wie v. 24 ein drittes Gleichnifs folgen lässt, so kann er zu dieser unnatürlichen Zerreifsung des Zusammenhangs nur durch Mrc. veranlasst sein, der hier unmittelbar das letzte Stück seiner Gleichnifstrilogie folgen liefs. So erklärt sich auch, warum die ursprüngliche Form des Gleichnisses, wie sie noch Luc. 13, 18. 19 erhalten, durch absichtlichen Anschlufs an die modificirte Darstellung bei Mrc. (4, 30—32), um defswillen er es überall hier einschaltet, mannigfach modificirt ist (Vgl. Mrc., S. 162. 63). Er beginnt nemlich nach Weglassung des gewifs ursprünglichen Einganges (Luc. 13, 18 = Mrc. 4, 30, vgl. 7, 31 = Mtth. 11, 16. 6, 47 = Mtth. 7, 24), der ja im Grunde nur die Ankündigung des parabolischen Characters der Rede vertritt und also durch die Wiederholung der Formel aus v. 24 überflüssig gemacht ist, ganz wie bei Luc. damit, dafs das Himmelreich einem Senfkorn gleich sei, das ein Mensch nahm und auf seinen Acker säete (Vgl. denselben Ausdruck 13, 24). Luc. meinte zwar, der Senfbaum gehöre eher in den Garten, als aufs Feld, aber der ἀγρός ist überhaupt sein Landbesitz, das Gartenland so gut wie das Ackerfeld. Obwohl also auch hier die göttliche Ordnung, wonach das Gottesreich, das, von den kleinsten Anfängen ausgehend, doch das ganze Volk zu umfassen bestimmt ist, an der Naturordnung veranschaulicht wird, nach welcher der in zahlreichen Aesten sich ausbreitende Senfbaum (Salvadora persica) aus einem Samenkorn erwächst, das seiner Kleinheit wegen sprüchwörtlich geworden war (Vgl. Mtth. 17, 20), so wird dieselbe doch, wie in den beiden ersten Gleichnissen, an einem einzelnen Fall veranschaulicht, den die Quelle rein erzählend vorführte. (v. 32.) Da nun aber die Pointe des Gleichnisses allerdings auf dem Gegensatz zwischen der Kleinheit des Anfangs und der Gröfse des Endziels, das der Entwicklung des Gottesreiches gesetzt ist, beruht, so benutzt von nun an der Evangelist die Schilderung, die Mrc., um jenen Gegensatz noch stärker zu markiren, von der Kleinheit des Senfkorns giebt, welches (Bem. die Attraction des Relativ durch das Genus des Prädikatsbegriffs) zwar (Bem. das reflectirende μὲν - δέ) kleiner ist als alle Samenkörner, aber, wenn es ausgewachsen, gröfser ist als die (d. h. das ganze Geschlecht der) Gartengewächse und ein Baum wird.[1]) Und so endet das erzählend begonnene Gleichnifs in der Form der

1) Es ist stets aufgefallen, dafs hier die aus dem Senfkorn erwachsende Pflanze einerseits mit den Gartengewächsen verglichen wird, wobei man doch offenbar an die Senfstaude denken mufs, die in die Kategorie derselben gehört, und andrerseits doch das Resultat als ein Baum bezeichnet. Man hilft zwar gewöhnlich durch den Nachweis, dafs die Senfstaude im Orient zuweilen die Höhe eines kleinen Baumes erreicht, und das mag dem Evangelisten in der That vorgeschwebt haben. Aber es ist eben dem Wesen der Parabel, welche in der Naturordnung das Vorbild für die Ordnung des Gottesreichs aufweist, ganz entgegen, von einem solchen vereinzelten Falle auszugehen, und die Darstellung des Evang. erklärt sich einfach daraus, dafs er mit der Darstellung der Quelle die des Mrc. combinirt, der bei seiner Umschmelzung der Gleichnifserzählung in eine rein schildernd durchgeführte Vergleichung des Gottesreichs mit dem aus dem Senfkorn erwachsenen Gartengewächs, das ebenso grofs unter seinesgleichen, wie jenes klein unter den Samenkörnern, wirklich nur die Senfstaude im Auge hat. Bem. noch die aus Marcus entlehnte Satzform (ὅταν c. Conj. aor.) neben dem αὐξάνειν der Quelle (Vgl. Mtth. 6, 28), das γίνεται des Marcus neben dem δένδρον der Quelle, und

Schilderung: so dafs kommen die Vögel des Himmels und nisten in seinen Zweigen. Dafs dies nicht etwa allegorisirend auf die Theilnahme der Heiden am Gottesreich zu deuten ist, sondern nur das stattliche Gezweig des Baums veranschaulicht, in dessen dichtem Laub die Vögel ihre Nester bauen können, erhellt aus dem Zusammenhang, in welchem das Gleichnifs bei Luc. steht, da in diesem nur von der Ausbreitung des Gottesreichs über das ganze Volk die Rede sein kann (Vgl. zu Mtth. 7, 13. 14).

(V. 33.) Wie so oft, folgte in der apostolischen Quelle auf dieses Gleichnifs ein analoges, das dieselbe Sache von einer andern Seite her darstellte (Luc. 13, 20. 21), und unser Evangelist, der schon beim vorigen neben Mrc. die Darstellung seiner andern Quelle im Auge hatte, nimmt aus ihr das vollständige Gleichnifspaar auf, von dem Mrc. nur das erste Glied in seiner Trilogie verwerthet hatte. Ein anderes Gleichnifs redete er zu ihnen (Vgl. v. 3): Gleich ist das Himmelreich einem Sauerteig, welchen ein Weib nahm und in drei Mafs Weizenmehl verbarg, bis dafs es ganz durchsäuert ward. Die drei סְאִים (= 1 Epha) bilden offenbar die Mehlmasse, die man gewöhnlich zusammenknetete (Vgl. Gen. 18, 6. Jud. 6, 19. 1 Sam. 1, 24), und sind schon darum nicht zu allegorisiren. Vielmehr ist grade hienach klar, dafs auch hier nur in erzählender Form der sich immer wiederholende Fall dargestellt wird, dafs der beim Brodbacken verwendete Sauerteig allmälig die ganze Teigmasse durchdringt, deren Gröfse durch das *σάτα τρία* noch mehr in ihrem ganzen Umfange veranschaulicht wird, als wenn ein Epha genannt wäre. Wie nach dem vorigen Gleichnifs also das Gottesreich bestimmt erscheint, sich über das ganze Volk auszubreiten, so erscheint es hier bestimmt, das ganze Volksleben zu durchdringen; denn auch hier liegt die Deutung auf das gesammte Weltleben (Bl.) der geschichtlichen Beziehung des Gleichnisses ganz fern, und nicht sein unscheinbar, äufserlich kaum wahrnehmbarer Eintritt in die Welt soll durch das Einkneten des Sauerteigs abgebildet werden (Bl.), sondern auch hier handelt es sich um den Gegensatz des geringen Quantum Sauerteigs zu dem relativ grofsen Quantum Brotteigs, den er durchdringt, wenn auch in der Anwendung es mehr das Ziel der intensiven Entwicklung, wie im vorigen der extensiven ist, dessen umfassende Gröfse in den Gegensatz zu den kleinen Anfängen des Gottesreichs gestellt erscheint.

Auch hier wird der ursprüngliche Eingang, den Mtth. lediglich durch die Formel aus v. 3 ersetzt hat, noch bei Luc. erhalten sein, wo alles Uebrige bis auf den Singul. *ἔκρυψεν* sich wörtlich wiederfindet (Zu dem *πάλιν* vgl. 4, 7. 5, 33, zu dem *λαβοῦσα* das *λαβών* in 13, 31, zu dem *ἕως οὗ* Luc. 12, 59 in derselben Quelle). Dafs aber die beiden Gleichnisse nicht in diese Reihe gehören, wie Keim, S. 446 mit Recht gegen Hlg. geltend macht, folgt schon daraus, dafs sie nicht, wie die beiden ersten, ein neues Moment

---

das dem Mrc. so beliebte *ὥστε* mit Acc. c. inf. neben der einfacheren Schlufswendung der Quelle (Zu dem *κατασκηνοῖν* vgl. Mtth. 8, 20, zu *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρ.* 6, 26. 8, 20. Luc. 8, 5, zu den *κλάδοι* 24, 32) und das umschreibende *ἐλθεῖν καί*.

für das wahre Wesen des Gottesreichs enthalten im Gegensatz zur Volkserwartung in Betreff desselben. Denn die Vorstellung der allmäligen Entwicklung (Vgl. Hilg., a. a. O. S. 417), die ohnehin schon in den beiden ersten gegeben war, ist nicht ihre eigentliche Pointe, sondern das Ziel derselben, über das in der herrschenden Vorstellung kein Zweifel obwaltete. Es galt also hier nicht die Volkserwartung zu berichtigen, sondern sie gegen den aus den scheinbar so geringen Anfängen des Gottesreichs zu entnehmendem Anstofs sicher zu stellen.

(V. 34. 35.) Zeigt schon die Einschaltung dieses Gleichnifspaars, dafs der Evangelist hier durch seine Marcusquelle beeinflusst ist, so wird dies vollends klar durch die hier angeschlossene Schlufsreflexion des Mrc. über das Parabelreden Jesu überhaupt, die hier, wo noch andere Parabeln folgen, offenbar nicht ursprünglich ist (Vgl. Mrc., S. 165). Dazu kommt, dafs er den in seiner Allgemeinheit so schwierigen Ausdruck des Mrc. auf die in dieser bestimmten Situation (3, 1. 2) gehaltene Rede beschränkt (Bem. das *ταῦτα πάντα* und den Aor., wie die Ergänzung des Subj. und die Näherbestimmung des Objects), wozu nun freilich das in der dem Mrc. so eigenthümlichen Antithese enthaltene Imp. nicht recht passen will. Dieses Alles redete Jesus in Parabeln zu den Volksmassen, und ohne Parabel redete er nichts zu ihnen. Er benutzt aber diese nun rein tautologische Parallele, um an Stelle des schon ihm vielleicht nach Mrc. 4, 11. 12 nicht mehr verständlichen *καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν* (Mrc. 4, 33) an das die Lehrweise Jesu schildernde Imperf. die Nachweisung anzuknüpfen, wie auch sie bereits in der Weissagung vorgesehen sei: auf dafs erfüllt würde (Vgl. 2, 23), was gesagt ist durch den Propheten, wenn er spricht (Vgl. 1, 22. 2, 15): Oeffnen will ich in Parabeln meinen Mund, von mir geben will ich, was verborgen ist seit Grundlegung der Welt. Gemeint ist die Stelle Psalm 78, 2, die als prophetische bezeichnet wird, nicht weil der in der Ueberschrift genannte Assaph 2 Chron. 29, 30 חֹזֶה heifst (Myr.), sondern weil der Verfasser jeder weissagenden Schrift des A. T's. als solcher ein Prophet heifst. Klar ist, dafs nicht das בְּמָשָׁל des Urtextes, sondern nur das *ἐν παραβολαῖς* der LXX, denen er die erste Hälfte des Citats wörtlich entnimmt, den Evangelisten veranlassen konnte, den Psalm so zu fassen, als ob darin der Prophet im Namen des Messias die Art verkündige, wie er einst reden werde; denn dafs blofs der dort redende Prophet als Typus des Messias gefasst werde (Myr.), erhellt aus der Einführung der Weissagung durchaus nicht. Dagegen ist es characteristisch für seine schriftkundige Weise, dafs er den zweiten Theil des Spruches (אַבִּיעָה חִידוֹת מִנֵּי־קֶדֶם), dessen Uebersetzung in den LXX gar keine durchsichtige Anwendung auf den vorliegenden Fall zuliefs, in durchaus eigenthümlicher Weise nach dem Grundtext wiedergiebt. Nun sind die von der Schöpfung her verborgenen Dinge die Geheimnisse des Gottesreichs, die Jesus in dieser Rede in parabolische Form gehüllt ausspricht (v. 11).

(V. 36.) Wenn es nun bei Mrc. im Gegensatze heifst, seinen Jüngern habe Jesus Alles aufgelöst, was er dem Volke im Räthselwort des Gleichnisses vortrug (4, 34), so hat der Evangelist wieder, was dort allgemein gesagt, mit spezieller

Beziehung auf die hier gehaltene Rede zur Anschauung gebracht. Er erzählt nemlich, wie Jesus damals, als er die Volksmassen verlassen (Vgl. 4, 11. 20. 22), ins Haus kam, wo er den Jüngern auf ihre Frage auch das zweite Gleichnifs auslegte. Er versetzt uns also in die Mrc. 4, 36 gezeichnete Situation, wo Jesus ebenfalls nach der Parabelrede das Volk verlässt, und setzt voraus, dafs derselbe sich vom Meeresufer aus in seine Wohnung nach Capharnaum (9, 1. 10. 28) zurückbegab. [1]) Und es traten zu ihm seine Jünger (Vgl. v. 10), sprechend: Erkläre uns das Gleichnifs von dem Afterweizen auf dem Acker. (v. 37. 38) Ganz wie Mrc. 4, 10, fragen also hier die Jünger direct nach der Deutung des Gleichnisses, und ganz wie dort (4, 13 ff.), folgt denn auch eine solche, welche in allegorisirender Weise jeden einzelnen Zug des Gleichnisses deutet und schon nach der Art, wie sie als Illustration von Mrc. 4, 34 eingefügt wird, nur von dem Evangelisten herrühren kann. [2]) Er aber antwortend sprach: Der den guten Samen säet, ist der Menschensohn, der Acker aber ist die Welt. Schon hieraus erhellt, wie die allegorisirende Einzeldeutung hier noch ungleich weitergeht, als in der Deutung des ersten Gleichnisses bei Mrc., wo der Sämann und der Acker noch nicht ausdrücklich gedeutet waren. Die Hand des Evangelisten zeigt sich sofort in dem ὁ κόσμος (Vgl. zu 5, 14), da in seiner geschichtlichen Situation Jesus unmöglich die Bedeutung seines Wortes für die ganze Menschenwelt so ohne weiteres voraussetzen konnte. Auch die Schwierigkeit in der Durchführung

1) Obwohl, wie Mrc. 9, 33. 10, 10, lediglich das Haus im Gegensatz zu dem öffentlichen Orte, an dem er gelehrt hatte, gemeint sein könnte als der Ort, wo er mit seinen Jüngern allein war (Mrc. v. 34: κατ' ἰδίαν), so liegt doch der Gedanke an sein Wohnhaus bei unserm Evang., der Jesum in Kapharnaum wohnhaft denkt (4, 13), am nächsten. Gar kein Grund ist, an das v. 1 gemeinte Haus zu denken (Myr.) oder gar dies zu seinem Wohnhause zu machen (Bl.).

2) Dafs die allegorisirende Auslegung überhaupt dem Wesen der Parabel widerspricht, habe ich bereits in m. Marcusev., S. 141. 48—52 an dem Gleichnifs von vielerlei Acker dargethan. In der Parabel sind eben nicht, wie in der Allegorie, die einzelnen Züge beliebig zusammengefügt und daher auf die Einzeldeutung angelegt, sondern der Wirklichkeit des Natur- und Menschenlebens entnommen, weil ja ihre ganze Bedeutung darin liegt, dafs sie in den natürlichen Ordnungen dieses die höheren Ordnungen des Gottesreichs vorbildlich darstellt. Eben darum aber müssen alle Züge der Erzählung, in der sich ein solches Gesetz darstellt, den thatsächlichen Verhältnissen entlehnt sein. Unsre Evangelien zeigen nur, wie früh die bis auf den heutigen Tag herrschende Neigung beginnt, Parallelen zwischen den Einzelzügen des Bildes und Gegenbildes aufzusuchen und für eine reichere Anwendung zu verwerthen. Aber so leicht dieselbe sich oft darbietet und so fruchtbar sie sein kann, zur Exegese gehört diese allegorisirende Anwendung nicht; denn sie beruht auf einem Spiel des Witzes, dessen bunte Willkühr jede Sicherheit methodischer Exegese unmöglich macht, und dient meist nur dazu, den eigentlichen Grundgedanken durch diese gar nicht intendirten Vergleichspunkte zu verdunkeln. Dafs dies auch hier geschehen, ist aber der entscheidende Beweis dafür, dafs diese Deutung nicht ursprünglich sein kann. Es ist eben nicht richtig, dafs Jesus sich v. 37—39 mit knappen Andeutungen begnügt, um v. 40—43 auf den Hauptpunkt zu kommen, auf den es ihm ankam (Myr.). Unsre obige, im Wesentlichen auch von Myr. getheilte Analyse des Gleichnisses zeigt deutlich, dafs die Darstellung des letzten Gerichts und des Schicksals, welches dasselbe den verschiedenartigen Gliedern des Gottesreichs bereitet, durchaus nicht die Pointe des Gleichnisses ist. Aufserdem werden wir zeigen, dafs die Deutung durchweg den Sprachcharacter des Evangelisten im Unterschiede von seiner Quelle trägt (Vgl. Jahrb. 1864, S. 91). An dieser materiellen und formellen Dissonanz zwischen dem Gleichnifs selbst und seiner Deutung wird dann vollends klar, dafs jenes seiner Grundlage nach aus der Quelle herrührt, deren Sprachcharacter es auch, wie oben gezeigt, durchweg trägt.

der allegorischen Deutung, auf die das Gleichnifs nun einmal nicht angelegt ist, mufs sofort hervortreten. Wie der Evangelist schon v. 19 den von Mrc. auf das Wort gedeuteten Samen, sofern er im Gleichnifs als aufwachsender (resp. nicht aufwachsender) in Betracht kommt, von den Menschen deutete, in welchen die Verkündigung Jesu einen verschiedenen Erfolg hat, so denkt er auch hier bei dem guten Samen (v. 24) nicht an den, welchen der Sämann aussät, sondern an die daraus aufwachsende Saat d. h. an die Menschen, bei denen die Verkündigung Erfolg hat: der gute Same sind die Kinder des Reichs d. h. diejenigen, welche durch die Annahme des Wortes Glieder des Gottesreichs werden und somit zum engsten Familienkreise der vollendeten Theokratie gehören (Vgl. 8, 12 von der Hand des Evang.). Der Afterweizen aber sind die Söhne des Bösen. Wie die Bezeichnung des Satan als des Bösen schlechthin nur unserm Evangelisten angehört (Vgl. zu v. 19), so zeigt sich hier sofort der Gedanke, um deswillen v. 25 der Zug von dem feindseligen Menschen dem Gleichnifs eingefügt ist; denn auch hier ist nicht an den Unkrautsamen selbst gedacht, sondern an die Glieder des Gottesreichs, in deren Herzen auf Grund satanischer Einwirkung der Unkrautsame des Bösen wieder aufwächst und die somit in ihrem ganzen sittlichen Wesen durch den Teufel bestimmt sind. (v. 39.) Aber trotzdem will sich die Allegorie eben nicht durchführen lassen; denn wenn es nun heifst: „Der Feind aber, der sie gesät hat, ist der Teufel", so erscheinen die ζιζάνια doch wieder als der Unkrautsame selbst, der ausgesät wird, während es v. 38 die Menschen waren, in denen die Wirkung des Teufels Erfolg hat. Ebenso ungenau ist es, wenn es weiter heifst, die Ernte sei das Weltende (Bem. den term. techn. der apostol. Lehrsprache, vgl. Hebr. 9, 26); denn nicht die Ernte selbst, die im Folgenden deutlich mit dem Gerichte verglichen wird, sondern der καιρὸς τοῦ θερισμοῦ (v. 30) wäre das Ende der Weltzeit (αἰών, wie v. 22, vgl. zu 12, 32). So gewifs aber die Schnitter v. 30 nicht ein allegorisirender Zug sind, sondern die gegebenen Vollstrecker der bevorstehenden Ernte, so gewifs kann ihre Deutung auf die Engel, wozu dem Evangelisten, wie deutlich die Reminiscenz in v. 41 zeigt, die Quelle in der Stelle 24, 31 den Anlafs bot, nicht ursprünglich intendirt sein. (v. 40.) Wie nun zusammengelesen wird der Afterweizen und mit Feuer verbrannt, also wird es sein am Weltende. Hier beginnt nun die Ausmalung des letzten Gerichts, welche für diese paränetische Ausbeutung des Gleichnisses eben so die Hauptsache ist, wie sie der Tendenz des Gleichnisses ganz fern liegt (vgl. S. 352, Anm. 2). (v. 41.) Aussenden wird der Menschensohn seine Engel und zusammenlesen werden sie aus seinem Reich alle Aergernisse und alle Uebelthäter; denn offenbar bezieht sich das dem Genus nach mit τὰ σκάνδαλα verbundene πάντα der Sache nach zugleich mit auf das zweite Object. Nur bei unserm Evangelisten erscheinen die Engel Gottes, die allerdings auch nach der Quelle dem wiederkehrenden Messias zu Diensten stehn (Vgl. Mrc., S. 427 zu 13, 27), als seine Engel (16, 27. 24, 31), nur bei ihm erscheint das vollendete Gottesreich als das Reich Christi (Vgl. m. bibl. Th. § 138, c), und auch hier will die Allegorie nicht ganz

zutreffen, sofern das Unkraut aus dem Acker zusammengelesen wird, der nach v. 38 die Welt war, während er hier dem in ihr begründeten Gottesreich gleichgesetzt wird, das Myr. willkührlich in die neue Welt verweist (Vgl. dagegen Apoc. 20, 4). Das in der Quelle nur sachlich gebrauchte *σκάνδαλον* (18, 7 = Luc. 17, 1) steht hier, wie auch sonst bei dem Evangelisten (16, 23), von Personen, die andern zur Verführung gereichen und die mit dem epexegetischen *καί* sofort ihrem Wesen nach, ganz wie 7, 23, bestimmt werden als Thäter der Gesetzlosigkeit. Gemeint ist, wie dort, der antinomistische Liberalismus der späteren apostolischen Zeit, nur dafs hier statt des dort der Quelle entnommenen *ἐργάζεσθαι* das einfache *ποιεῖν* steht. (v. 42.) Und sie werden sie werfen in den Feuerofen (Dan. 3, 6), ein an den Feuersee der Apoc. (Vgl. 20, 15) erinnerndes Bild für die Feuerhölle (5, 22), das freilich nicht ganz stimmen will mit der aus 8, 12 hinzugefügten Schilderung des Schicksals der Verdammten: Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen. (v. 43.) Vollends aus Dan. 12, 3 ist dann das Bild entlehnt für das Schicksal der Seligen: Dann werden die Gerechten leuchten, wie die Sonne, in dem Reiche ihres Vaters. Das hellste Licht, dem nur der Glanz des herrlichsten unter den Himmelslichtern verglichen werden kann, ist Symbol der höchsten Seligkeit (Vgl. zu 4, 16). Dafs es dem Evangelisten in dem Abschnitt, welcher die Abkehr Vieler von Christo, die sich auch in das Gottesreich selbst hineinschleicht, schildert, hierauf vor Allem ankam, indem das furchtbare Schicksal derer vorgeführt wird, die sich als unechte Glieder des Gottesreichs erweisen, hebt er dadurch noch besonders hervor, dafs er mit der Wiederholung von v. 9 schliefst: Wer Ohren hat, höre! —

c) Der Schlufs der Parabelrede. (13, 44—53.)

V. 44: *Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν, καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ πάντα ὅσα ἔχει καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον.* v. 45: *πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (ἀνθρώπῳ) ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας·* v. 46: *εὑρὼν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.*

v. 47: *πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ·* v. 48: *ἣν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγγη, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον.* v. 49: *οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος· ἐξελεύσονται οἱ ἄγγελοι καὶ ἀφοριοῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων,* v. 50: *καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.* v. 51: *συνήκατε ταῦτα πάντα; λέγουσιν αὐτῷ· ναί.* v. 52: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὁμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.* v. 53: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν.*

V. 44: Das *παλιν* (CLΔ Rcpt.) ist aus v. 45. 47. — Die Rcpt. stellt den Acc. *παντα οσα εχει* nachdrücklich voran (CLΔ), so dafs das Verb. den beiden vorigen Sätzen parallel ans Ende tritt. — **v. 45:** Das *ανθρωπω*, das in ℵB fehlt, ist eben so zweifelhaft, wie 9, 32, und kann aus v. 52 sein. — **v. 46:** Rcpt. (CΔ) hat *ος ευρων* nach v. 44. — **v. 48:** Rcpt. (DL) hat die vollere Form *αγγεια*. — **v. 51:** Rcpt. (CLΔ) schaltet ein: *λεγει αυτοις ο Ιησους* und *κυριε* nach *ναι* (cf. 9, 28) und hat **v. 52** das erläuternde *εις* (LΔ) statt des Dat.

(V. 44.) Wenn nun der Evangelist, obwohl er die eigentliche Parabelrede auf Anlafs seiner Marcusquelle mit v. 34 geschlossen, doch noch andre Parabeln bringt, so kann er dazu nur durch seine andre Quelle veranlasst sein, welche dieselben auf die Parabel vom Sämann folgen liefs, so dafs sie sich dort ebenso an das *ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω* (v. 9), wie hier an die Wiederholung desselben Wortes (v. 43) anschlossen. Dadurch erscheinen sie nun freilich als zu den Jüngern (v. 36) gesprochen, während sie nach der Mrc. 4, 33 ausdrücklich hervorgehobenen Weise Jesu unzweifelhaft ursprünglich zu den Volksmassen geredet waren. Aehnlich ist das Himmelreich einem Schatze, welcher im Acker verborgen war. Der Art. bezeichnet den Acker der Kategorie nach im Gegensatze zum Hause oder zu der Schatzkammer, wo man sonst Schätze zu verwahren pflegt und wo freilich der Fall, dafs ein Fremder ihn findet, nicht wohl eintreten kann. Als ihn nun zufällig ein Mensch fand, verbarg er ihn sorgfältig wieder, damit der Eigenthümer des Ackers nicht Kunde davon bekomme, und in seiner Freude geht er hin und verkauft Alles, was er irgend besitzt, und kauft jenen Acker, um mit ihm den darin verborgenen Schatz sich anzueignen.[1]) Auf die Rechtsfrage, ob der Käufer das durfte, ohne den Verkäufer zu betrügen, kommt es hier gar nicht an, und es ist ganz gleichgültig, ob Rabbinen in ähnlichem Falle ein solches Verhalten billigen oder nicht. Jesus giebt ja nicht eine Lehre, wie man es in solchem Falle machen soll, sondern erzählt einen Fall aus dem gemeinen Leben, wo es ohne Gemeinheit nicht abzugehen pflegt, um zu zeigen, wie im natürlichen Leben sich Niemand bedenkt, Alles zu opfern, was er besitzt, um zu erlangen, was ihm den höchsten Besitz verspricht. Nach derselben Regel soll der Mensch handeln, wenn es sich um den Besitz des Gottesreichs handelt. (v. 45.) Denselben Gedanken drückt das folgende Gleichnifs aus, das als das zweite Glied eines Gleichnifspaars, wie Luc. 13, 20, mit *πάλιν* eingeführt wird. Wieder ist das Himmelreich gleich (einem Menschen und zwar) einem Kaufmann, welcher gute Perlen (bei den Perlenfischern) suchte (Zu *ζητεῖν* vgl. 7, 7. 8.

1) Das *ὑπάγειν* ist der Quelle besonders geläufig (Mtth. 4, 10. 5, 24. 41. 8, 4. 13. 32. 9, 6. Luc. 10, 3. 8, 42), zu dem *πωλεῖν* vgl. Mtth. 10, 29, zu *ἀγοράζειν* Luc. 14, 18. 19, zu *θησαυρός* Mtth. 6, 21, zu *κρύπτειν* 5, 14. 11, 25, zu *εὑρίσκειν* 7, 7. 8. 8, 10. 11, 29. 12, 43. 44. Der Uebergang ins Praes. hist. malt das rasche Thun des erfreuten Menschen, der sofort seinen Vortheil wahrnehmen will, das *ἀπό* bezeichnet, dafs dies Thun in seiner Freude den ursächlichen Ausgangspunkt hatte; denn das *αὐτοῦ* ist doch wohl gen. subj. und nicht obj. (Lth.: darüber). Durch den Schein verleitet, dafs das *ἔκρυψεν* auf *κεκρυμμένῳ* zurückweise, dachte Fr. daran, dafs der Mensch einen anderswo gefundenen Schatz in fremdem Acker vergrub und diesen nachher kaufte. Zwar sehe ich nicht, wie die Correlation des *ἔκρυψεν* zum *εὑρών* dem widersprechen und damit der Ackerbesitzer betrogen werden soll (Myr.), aber wer wird vernünftiger Weise einen Schatz, den er schon besitzt, in einem fremden Acker vergraben, um ihn mit diesem erst wieder kaufen zu müssen?

12, 43, zu καλός 13, 24, zu μαργαρίται 7, 6). Die Vergleichung ist, wie v. 24, an den ersten Hauptbegriff angeknüpft, obwohl das Gottesreich so wenig mit dem Kaufmann verglichen wird, wie mit der Perle, sondern nur das Verhalten zum Gottesreich sein Analogon haben soll an dem, was jeder Kaufmann in dem erzählten Falle thun wird. (v. 46.) Als er nemlich Eine (Vgl. 5, 41. 6, 27. 12, 11) kostbare (Vgl. 26, 7 in derselben Quelle) Perle fand, hat er, weggegangen (Vgl. 8, 21. 33. 13, 28), Alles, wieviel er hatte, verkauft und kaufte sie. Auch das der Abwechslung wegen in der sonst so gleichförmig durchgeführten Erzählung gebrauchte πιπράσκειν gehört der Quelle an (Vgl. 18, 25. 26, 9), und der Eintritt des Perf. hat denselben Grund, wie der des Praes. in v. 44. Offenbar ist der beiden Gleichnissen gemeinsame Gedanke, dafs das Gottesreich als das höchste Gut mit Aufopferung alles Andern erstrebt werden müsse,[1]) nur wird derselbe in beiden von verschiedenen Seiten her dargestellt. Denn zunächst kommt ja freilich das Gottesreich in der Verkündigung Jesu dem Menschen entgegen, wie der Mensch unverhofft den Schatz im Acker fand; aber es wird ihm angeboten auf gewisse Bedingungen hin, wie der Mensch den Acker kaufen musste, in dem er den Schatz gefunden, um ihn zu heben. Von der andern Seite ist ja Vielen das Gottesreich längst der Gegenstand ihres Sehnens und Suchens gewesen, wie der Perlenhändler stets nach den werthvollsten Perlen sucht. Aber auch sie finden es nicht, wie etwas, das man ohne Mühe und Opfer nur mitzunehmen braucht; denn der Kaufmann findet die kostbare Perle nicht auf der Strafse, sondern in' eines Andern Besitz, dem er sie erst abkaufen mufs. Der Unterschied liegt aber nicht blofs darin, dafs das höchste Gut dort ungesucht, hier nach langem Suchen gefunden wird (Vgl. noch Myr.), sondern zugleich darin, dafs dort etwas, das Vorbedingung für den Besitz desselben ist, hier aber der Besitz selbst erworben werden mufs. Beides aber hängt aufs Engste zusammen; denn unverhofft findet man doch nicht einen Schatz auf seinem eignen Besitzthum, das man ordentlicher Weise gründlich genug kennt, um zu wissen, ob da Schätze liegen oder nicht, und wer nach kostbaren Perlen sucht, der sucht sie eben bei den Perlenfischern, wo sie unmittelbar zu finden sind. Ebenso in der Anwendung. Wer aus der Verkündigung Jesu unverhofft die frohe Botschaft hört, dafs das Gottesreich nahe sei, der mufs sich entschliefsen ein Jünger Jesu zu werden, es koste, was es wolle (Vgl. Luc. 14, 25—33), um als solcher daran Antheil zu empfangen. Wer aber im Verlangen nach dem Gottesreich ein Jünger Jesu geworden, weil

1) Hiedurch eben reiht sich das Gleichnifspaar vortrefflich dem Gleichnifs vom Sämann an, dem es in der Quelle folgte. Wie nach jenem das Gottesreich nicht durch eine göttliche Machtthat hergestellt, sondern durch eine Wirksamkeit begründet wird, deren Erfolg von der menschlichen Empfänglichkeit abhängig ist, so fällt es nach diesem nicht, wie ein unverhofftes Glück, dem Volk in den Schoofs, sondern es will durch die schwersten Opfer erworben sein. Das Gleichnifspaar stellt sich also nur von einer andern Seite her der Volkserwartung entgegen, welche die Vollendung der Theokratie erhoffte als ein Heil, das ohne sein Zuthun über das Volk kommen werde. Das aber ist das Geheimnifs des Gottesreichs, wie Jesus es gründen wollte, dafs der Einzelne an demselben so wenig ohne Aufopferung Theil haben kann, wie ohne Empfänglichkeit.

dieser das Gottesreich zu bringen versprach, der mufs nun auch alle Pflichten der Jüngerschaft erfüllen, und wenn sie die schwersten Opfer fordert.[1])

(V. 47.) Das letzte Gleichnifs, das der Evangelist bringt, kann in der Quelle nur das Pendant zu dem vom Unkraut gebildet haben, da es dessen Gedanken nur von einer andern Seite her ausdrückt, und ist als solches wieder wie Luc. 13, 20. Mtth. 13, 45 mit *πάλιν* eingeführt.[2]) Wiederum ist das Himmelreich gleich einem Schleppnetz, das ins Meer geworfen ward und von allerlei Art (Fische) sammelte (Vgl. v. 30). Auch hier ist das Gottesreich nicht eigentlich dem Schleppnetz gleich, sondern wie v. 24. 44 soll es in ihm verhalten werden, wie mit jenem. Der Ausdruck *ἐκ παντὸς γένους* kann allerdings nicht auf den Unterschied von guten und faulen Fischen, sondern nur auf die verschiedenen Fischarten gehen, wie sie eben im Schleppnetz gefangen werden. Aber darum ist dabei nicht an alle Völker gedacht, aus denen Glieder ins Gottesreich gesammelt werden (Myr.), was nur eine für die geschichtliche Situation Jesu ganz fernliegende Allegorie wäre, sondern es ist eben darum das Schleppnetz gewählt, das so verschiedenartige Fische fängt, weil, je gröfser ihre Zahl und Art, um so gewisser beim Durchmustern des Fangs sich herausstellen wird, dafs sich auch faule d. h. todte und darum verfaulende Fische darunter finden. (v. 48.) Denn nachdem sie (die Fischer) dasselbe, als es voll geworden (*ὅτε*, wie v. 26, *πληροῦν*, wie 23, 32) hinaufgezogen hatten auf das Ufer und sich niedergesetzt, lasen sie zusammen (v. 29. 30) das Gute (was sie an Fischen gefangen) in Gefäfse, das Faule aber (*καλόν - σαπρόν*, wie 7, 17. 18. 12, 33) warfen sie hinaus (5, 13). Die Pointe des Gleichnisses liegt auch hier nicht in der Scheidung der Guten und Bösen im Gericht (Vgl. noch Keim, S. 452), sondern in der göttlichen Ordnung, wonach diese Scheidung erst im letzten Gericht erfolgt, wie die Sonderung der faulen von den guten Fischen erst nach vollendetem Fischfang. Denn obwohl auch dies Gleichnifs in erzählender Form gegeben, geht es doch von dem aus, was beim Fischfang die in der Natur der Sache gegebene Regel ist, weil nur diese das

---

1) Es ist wieder blofses Allegorisiren des *κεκρυμμένον*, wenn Hilg., a. a. O. S. 418 das Gleichnifs von dem Schatz deutet, der, der jüdischen Schriftgelehrsamkeit unbekannt, in der jüdischen Religionslehre verborgen liegt, und um jeden Preis (?) gehoben werden mufs, um in ihr das Kleinod der Wahrheit (das Himmelreich) zu finden. Aber nicht weniger allegorisirt Keim, S. 451, wenn er das Himmelreich verborgen sein lässt, weil es ohne Lärm und Effect im Stil des sinnlichen Messiasreichs, ohne Prunken und Wunder (?) dem Menschen mühelos entgegenkommt.

2) Daraus folgt denn, dafs das Gleichnifs vom Unkraut nicht, wie ich noch Mrc., S. 158 vermuthete, unmittelbar auf das vom Sämann folgte, sondern erst von Mrc. und nach ihm von unserm Evangelisten damit verbunden ist, da letzterer sein Pendant sonst gleich an v. 43 angeschlossen hätte. Es stand also unmittelbar nach dem vorigen Gleichnifspaar und die Erwähnung der Pflicht, die beim Eintritt in die Jüngerschaft, wie im Jüngerleben zu erfüllen ist, führte von selbst auf die, welche diese Pflicht nicht erfüllen d. h. auf die unwürdigen Glieder des Gottesreichs, von denen dies letzte Gleichnifspaar handelt. Weil es aber von einer ganz andern Seite her der Volkserwartung entgegentrat (Vgl. zu v. 30), war es mit einem neuen Absatz eingeführt (*καὶ ἔλεγεν*, vgl. Anm. 1 zu v. 24). Unser Evangelist, der das erste Glied dieses Paars nach Mrc. schon gebracht hatte, konnte hier natürlich nur noch das zweite nachbringen.

Vorbild werden kann für die höhere Ordnung im Gottesreich. Wenn aber das Gleichnifs vom Unkraut von der Voraussetzung ausging, dafs in das begründete Gottesreich sich immer wieder das Böse einschleicht, dafs immer wieder solche, die echte Glieder waren, unechte werden, so setzt dieses voraus, dafs schon bei der Gründung des Gottesreichs solche Glieder hineinkommen, die nichts taugen, also von vornherein unwürdige Glieder sind, weil sie wohl am Gottesreich theilnehmen, aber die dazu erforderlichen Bedingungen nicht erfüllen wollen. [1]) So wenig man aber im Lauf der Entwicklung die unechten Glieder von den echten scheiden soll, weil der Mensch sie nicht sicher unterscheiden kann, so wenig soll man bei der Sammlung ins Gottesreich irgend einen zurückweisen, der kommen will. Hier kommt aber offenbar noch der Grund hinzu, den freilich das Gleichnifs nicht andeuten konnte, dafs auch das noch unwürdige Glied im Laufe der Entwicklung ein echtes werden, wie ja auch das unwürdig gewordene wieder umkehren kann. Erst am Ende der Entwicklung kann daher die Scheidung erfolgen, die Gott sich für das messianische Gericht vorbehalten hat. (v. 49. 50.) Da im Zusammenhange unsers Evangeliums dieses Gleichnifs, das ebenfalls in der Quelle zum Volke gesprochen war (Vgl. zu v. 44), zu den Jüngern gesprochen erscheint, so wird nach Mrc. 4, 34 gleich die Deutung hinzugefügt, die natürlich, wie diese Aenderung, von dem Evangelisten herrührt. Dies zeigt nicht nur ihre sprachliche Uebereinstimmung mit der Gleichnifsdeutung v. 40—43, sondern namentlich dafs, grade wie dort, die eigentliche Pointe des Gleichnisses gar nicht berührt, sondern nur das Endschicksal der unechten Glieder in paränetischer Tendenz ausgemalt wird. Also wird es sein am Ende der Weltzeit (Vgl. v. 40). Hervorgehen werden die Engel (nemlich aus ihrer Wohnstätte im Himmel auf Befehl des Menschensohns, wie v. 41, der hier nur nicht genannt wird, weil im Gleichnifs keine einzelne Person die Aussonderung befiehlt) und werden aussondern die Bösen aus der Mitte der Gerechten und werden sie werfen in den Feuerofen. Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen (Vgl. v. 42).

(V. 51.) Unmittebar an diese Deutung knüpft Jesus die Frage an die Jünger: Habt ihr verstanden dieses Alles? Denn ihnen ist ja verliehen, die Geheimnisse des Gottesreichs zu verstehen (v. 11), und so mufs er sich vergewissern, dafs sein Zweck erreicht ist, den er hatte, wenn er ihnen die drei allein einer Deutung bedürftig scheinenden Gleichnisse ausdrücklich erklärte. (v. 52.) Als sie aber die Frage bejaht, sprach er zu ihnen: Darum (scil. weil ihr auf dem Wege, den ich Euch geführt d. h. durch die Gleichnisse und ihre Deutung zum

1) Es ist im Grunde nur derselbe Gegensatz, der uns im vorigen Gleichnifspaar begegnete, nur in umgekehrter Ordnung und von einer andern Seite her angeschaut. Wer nach der köstlichen Perle strebt, aber die Opfer nicht bringen will, die ihr Besitz kostet, wird ein unechtes Glied des Gottesreichs, wie der, in dessen Herzen das Unkraut der Sünde wieder Raum gewinnt. Wer aber den Acker nicht kaufen will, in dem der Schatz verborgen liegt, der wird von vornherein kein rechter Jünger Jesu, wie der faule Fisch mit dem guten ins Netz schlüpft, obwohl er von vornherein nicht die Qualität hat, welche die Fische, die gefangen werden sollen, haben müssen.

Verständnifs der Geheimnisse des Gottesreichs geführt seid) ist jeder Schriftgelehrte, der dem Himmelreich zum Schüler gemacht ist, gleich einem Menschen und zwar einem Hausherrn, der hervorbringt aus seinem Schatze Neues und Altes. Wie die bisherigen Volkslehrer die Schriftgelehrten waren, so nennt Jesus auch die, welche in der angebrochenen Vollendungszeit das Volk lehren sollen, Schriftgelehrte (Vgl. 23, 34 in derselben Quelle), aber solche, die nicht von irgend einem menschlichen Lehrer, sondern vom Gottesreiche selbst gelernt haben, was sie lehren sollen. Das Wesen eines solchen wird nun selbst wieder durch eine Art Gleichnifs deutlich gemacht. Wie ein Hausherr, wenn er seine Schätze zeigen will, nicht blofs Neuerworbenes hervorholt, sondern auch Langbesessenes, da grade in altem kostbarem Hausrath und ererbten Kleinodien oft besondrer Werth liegt, so wird der, den das Gottesreich sein wahres Wesen verstehen gelehrt hat, nicht nur die neuen Wahrheiten über sein Wesen verkündigen, sondern auch Altes d. h. längst bekannte Wahrheiten; denn die ewigen Ordnungen des Gottesreichs entsprechen ja, wie die Parabeln gezeigt haben, überall den altbekannten Ordnungen der Natur und des Menschenlebens. Wer sie also recht versteht, der wird jene an diesen verständlich machen, wie die Jünger sie in Folge der Deutungen Jesu verstehen gelernt haben.[1]) (v. 53.) Und es geschah, als Jesus diese Parabeln vollendet hatte, hub er sich von dannen (Vgl. 11, 1).

Da die Anknüpfung des Schlufsspruchs (v. 52) durch die vom Evangelisten herbeigeführte Situation bedingt ist, so wird die Ueberleitung zu demselben (v. 51) auch von seiner Hand herrühren, und in der That ist dieselbe lediglich ein Nachklang von Mrc. 4, 13 mit dem von unserm Evangelisten v. 19. 23 eingeführten *συνιέναι*. Dagegen wird der Spruch selbst aus der Quelle herrühren (Zu dem *ὅμοιός ἐστιν* vgl. v. 44. 45. 47, zu *ἄνθρ. οἰκοδεσπότης*

1) So wenig gemeint ist, dafs der Hausherr der Abwechslung wegen bald Bekanntes bald Unbekanntes seinen Gästen zeigt, so wenig kann es sich nur um eine die Aufmerksamkeit weckende und fesselnde Abwechslung (deW. Bl.) handeln. Die parabolische Lehrweise betrachtet eben die Natur und das Menschenleben als eine grofse typische Weissagung auf die Ordnungen des Gottesreichs, wie sonst wohl in der heiligen Geschichte solche Vorbilder aufgezeigt werden. Aber von diesen ist, wie die Anknüpfung an v. 51 zeigt, hier so wenig die Rede, wie von Weissagung und Erfüllung, Gesetz und Gesetzesauslegung (Myr.), wobei ja ohnehin das *παλαιά* voranstehen müsste. Das *διὰ τοῦτο* geht freilich nicht im Allgemeinen darauf, dafs sie Wesen und Werth des Gottesreichs verstehen gelernt haben (Myr.), woraus ja nur folgen könnte, dafs jeder Lehrer im Gottesreich, wie sie, unterrichtet sein mufs, aber nichts über die Art, wie er lehren soll. Es kann aber auch nicht darauf gehen, dafs Jesus gezeigt hat, wie man in Parabeln lehren mufs (deW.), wodurch die Beziehung auf v. 51 aufgehoben wird, sondern nur auf den Weg, wie sie zu ihrem *συνιέναι* gekommen sind, indem Jesus sie an den allbekannten Ordnungen des natürlichen Lebens (wie sie die Parabeln darstellen) die höheren Ordnungen des Gottesreichs durch seine Deutung verstehen lehrte. Der Dat. *τῇ βασιλείᾳ* kann natürlich nicht besagen, dafs die *γραμματεῖς* für den Dienst des Gottesreichs unterwiesen sind (Olsh. deW.), da ja *μαθητεύειν* nicht „unterweisen" heifst und die Vorstellung eines Dienstes im Gottesreich rein eingetragen wird. Aber es genügt dem Ausdruck auch nicht, dafs sie Jünger des Gottesreichs geworden sind, wobei dann das personificirte Gottesreich im Grunde doch wieder nur für Jesum als seinen Repräsentanten stehen soll (Vgl. Bl. Myr.), sondern es ist ganz eigentlich gedacht, dafs das Gottesreich selbst, indem es ihnen sein Wesen offenbart, sie zu seinen Schülern macht und die Wahrheit in Betreff desselben verkündigen lehrt. Dagegen steht 27, 57. 28, 19 das *μαθητεύειν* allerdings von der Hand des Evangelisten im technischen Sinne der Jüngerschaft Jesu.

v. 45, zu ἐκβάλλειν ἐκ τοῦ θησαυροῦ 12, 35 in derselben Quelle, und wegen des μαθητεύειν S. 359 Anm.), woraus sich vor Allem das ihr geläufige διὰ τοῦτο (6, 25. 12, 27) erklärt, dessen Anknüpfung an v. 51 immer etwas Ungefüges behält, da dort ja allerdings nur die Thatsache ausgesprochen war, dafs die Jünger Alles verstanden hatten, aber nicht, auf welchem Wege sie dazu gelangt waren, worauf grade im Folgenden Alles ankommt. Knüpfte aber das διὰ τοῦτο unmittelbar an die Gleichnisse an, von welchen die vier letzten sämmtlich mit dem ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τ. θ. (v. 44. 45. 24. 47) begannen, so weist es einfach auf die Thatsache hin, dafs das Gottesreich in seinen Ordnungen denen des natürlichen Lebens gleich ist, und hebt hervor, wie darum der rechte Lehrer des Gottesreichs jene an diesen veranschaulichen mufs. Daher ist auch nicht von solchen Lehrern die Rede, die von Jesu unterwiesen wird, wie man nach der Anknüpfung an v. 51 erwarten sollte, sondern von solchen, welche das Gottesreich selbst sein Wesen recht verstehen gelehrt hat. Ein solcher war Jesus vor Allem selbst (wenn auch nachher natürlich die von ihm nach 23, 34 ausgesandten γραμματεῖς), und so wollte die älteste Quelle durch diesen Spruch offenbar zunächst das Parabelreden Jesu erklären, dem Mrc., freilich wohl auf Grund andrer Aussprüche Jesu, da ja beide Gesichtspunkte sich keineswegs ausschliefsen, ein so andersartiges Motiv untergelegt hat (4, 10—12). Dann aber bestätigt sich aufs Neue durch diesen aus ihr erhaltenen Schlufsspruch, dafs in der Quelle eine Volksrede in Gleichnissen stand, welche mit dieser Rechtfertigung der parabolischen Lehrweise als solcher schlofs. Sie bestand aus einer Trilogie von einem Gleichnifs und zwei Gleichnifspaaren und zeigte also in natürlichem Gedankenfortschritt, dafs das Gottesreich, wie es Jesus gründen wolle, durch eine geistige Wirksamkeit hergestellt werde, welche die Empfänglichkeit der Menschen voraussetze (Gl. v. Sämann), dafs es als das höchste Gut nur dem zu Theil werde, welcher bereit sei, alle andern Güter dafür aufzuopfern (Gl. vom Schatz und von der Perle), und dafs es durch eine Entwicklung hindurch sich verwirkliche, an deren Abschlufs erst die Scheidung zwischen seinen echten und unechten Gliedern erfolgen könne (Gl. vom Unkraut und Fischfang). Durch die antithetische Beziehung dieser Parabeln auf die Volkserwartung, welche das Gottesreich sich durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes verwirklichend dachte (Gl. 1), das man nur in Hoffnung erwarten dürfe (Gl. 2. 3) und dem ein Gericht über alle der Reichsgenossenschaft Unwürdige vorangehen müsse (Gl. 4. 5), wird es klar, dafs auch in dieser Rede die apostolische Quelle einen bestimmten geschichtlichen Moment des Lebens Jesu treu wiedergegeben hat. Ob unser Evangelist auf die Erweiterung dieser Fünfzahl von Gleichnissen zur Siebenzahl irgend ein Gewicht gelegt hat, lässt sich bezweifeln, da die Einschaltung des Gleichnifspaars v. 31—33 so deutlich durch seine Marcusquelle veranlasst ist. Auch hier wird übrigens in der Quelle die Formel καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τὰς παραβολὰς ταύτας (Vgl. 7, 28. 11, 1) von dieser Rede, die nach Luc. 8, 4 unmittelbar auf die Täuferbotschaft folgte (Vgl. zu 13, 3), zu einem Erzählungstück übergeleitet haben, und zwar zu der Expedition nach Gadara, die Mrc. 4 auf die Parabelrede folgt. Die Art nemlich, wie Mrc., obwohl er Cp. 4 eigentlich nur das Parabelreden Jesu schildert, motivirt und durch Beispiele erläutert, nachher doch von einem bestimmten Tage redet, an welchem Jesus am Meeresufer vor einer grofsen Volksmasse geredet hatte (4, 1) und an dessen Abend er den Befehl zur Ueberfahrt gab (4, 35. Vgl. Mrc., S. 137. 166), erklärt sich vollständig doch nur daraus, dafs ihm die zeitliche Verknüpfung einer solchen

Parabelrede mit dieser Ueberfahrt gegeben war, wenn er dieselbe auch nachher für seinen sachlichen Pragmatismus zu benutzen gewufst hat. Den Nachsatz jener Uebergangsformel bildete also in der Quelle das *ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν* Mtth. 8, 18. (Vgl. zu d. St.). Nun begreift sich vollends, warum die Quelle dem Spruche, welcher zeigte, wie viel es kostet, ein Jünger Jesu zu werden (8, 19. 20) unmittelbar den andern anschlofs, welcher zeigte, wieviel es koste, ein Jünger Jesu zu bleiben (8, 21. 22. Vgl. S. 237), weil diese Sprüche ja lediglich Illustrationen zu den eben vorhergehenden Gleichnissen vom Schatz und von der Perle (13, 44—46) nach ihrem richtigen Verständnisse sind, wie dasselbe auch noch im letzten Gleichnifspaar anklingt (Vgl. S. 358 Anm. 1).

7. 13, 54—14, 12. Die Verwerfung in Nazareth und der Tod des Täufers.

(Vgl. Mrc. 6, 1—6. 14—30. Luc. 9, 7—10.)

V. 54: *Καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν, ὥστε ἐκπλήσσεσθαι αὐτοὺς καὶ λέγειν· πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις;* v. 55: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριὰμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ Ἰάκωβος καὶ Ἰωσὴφ καὶ Σίμων καὶ Ἰούδας;* v. 56: *καὶ αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ οὐχὶ πᾶσαι πρὸς ἡμᾶς εἰσίν; πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα;* v. 57: *καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* v. 58: *καὶ οὐκ ἐποίησεν ἐκεῖ δυνάμεις πολλὰς διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν.*

14, 1: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσεν Ἡρῴδης ὁ τετράρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ,* v. 2: *καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ.* v. 3: *ὁ γὰρ Ἡρῴδης [τότε] κρατήσας τὸν Ἰωάννην ἔδησεν καὶ ἐν φυλακῇ ἀπέθετο διὰ Ἡρωδιάδα τὴν γυναῖκα [Φιλίππου] τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.* v. 4: *ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης αὐτῷ· οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν αὐτήν.* v. 5: *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.* v. 6: *γενεσίοις δὲ γενομένοις τοῦ Ἡρῴδου ὠρχήσατο ἡ θυγατὴρ τῆς Ἡρωδιάδος ἐν τῷ μέσῳ καὶ ἤρεσεν τῷ Ἡρῴδῃ,* v. 7: *ὅθεν μεθ' ὅρκου ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι ὃ ἐὰν αἰτήσηται.* v. 8: *ἡ δὲ προβιβασθεῖσα ὑπὸ τῆς μητρὸς αὐτῆς· δός μοι, φησίν, ὧδε ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.* v. 9: *καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους ἐκέλευσεν δοθῆναι,* v. 10: *καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ.* v. 11: *καὶ ἠνέχθη ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἐδόθη τῷ κορασίῳ, καὶ ἤνεγκεν τῇ μητρὶ αὐτῆς.* v. 12: *καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦραν τὸ πτῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτόν, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ.*

V. 54: Rcpt. liest nach jüngeren Mjsc. *εκπληττεσθαι.* — **v. 55:** Rcpt. (DL) antizipirt das *ουχι* aus v. 56 und hat *Ιωσης* nach Mrc. (LΔ. Vgl. ℵD: *Ιωαννης*). — **v. 57:** Zu dem einfachen *εν τη πατριδι* (Lm. nach BD a k), das durch das *αυτου* nach *οικια* mit bestimmt war, fügte man entweder dies *αυτου* (Rcpt. nach LΔ) oder das stärkere *ιδια* (ℵZ. Vgl. Mrc. 6, 4. 15, 20), C combinirte beides. — **14, 1:** Ti. liest nach ℵCZΔ *τετραρχης*, das ℵ

stehend hat, wie er umgekehrt *Ισαακ* schreibt. — v. 3: Sehr bemerkenswerth ist das *τοτε* vor *κρατησας* (B), das leicht wegen seiner auffallenden Stellung weggelassen sein kann. — Das *αυτον* nach *εδησεν* (Rcpt. nach CDLΔ) ist die gewöhnliche Ergänzung des Objectspronomen (Vgl. 8, 25), zu dem Simpl. statt Comp. (*εθετο*: CLΔ Rcpt.) vgl. 13, 25. 40, zu der Nachstellung der Praep. in denselben Zeugen vgl. 12, 44. — Zweifelhaft bleibt das *Φιλιππου*, das in D. it. codd. fehlt und wohl kaum nach Luc. weggelassen sein kann; doch ist D in Auslassungen zu wenig verlasssam. — v. 4: Es ist kein Grund, mit Ti nach ℵD den Art. vor *Ιωαννης* wegzulassen, den B nie zusetzt (Vgl. zu 1, 24), wohl aber ist er v. 10 nach v. 4 hinzugefügt (CDLΔ Rcpt.). Das *αυτω* ist, um es näher mit *ελεγεν* zu verbinden, in CDLΔ (Rcpt.) hinter *γαρ* gestellt (Vgl. zu 3, 4). — v. 6: Das *γενεσιων δε αγομενων* (Δ Rcpt.) ist offenbar Nachbesserung. — v. 7: So unzweifelhaft das *ος αν* (Vgl. 7, 12) in unserm Evangelium meist ursprünglich ist, so stehend scheint das *ο εαν* (15, 5. 16, 19. 20, 4), *ον εαν*, *ω εαν*, *ου εαν*, *οπου εαν* zu sein und mufs darum auch hier trotz BD aufgenommen werden. — v. 9: Zur Auflösung der Participialconstr. (*ελυπηθη - δια δε τους*: ℵCΔ Rcpt., vgl. die halbe Corr. bei L) vgl. 5, 13. — v. 12: Das *πτωμα* ist der Conform. nach Mrc. verdächtig; da aber B allein die andern Conff. nach Mrc. (*αυτου*: ℵDL, *αυτο*: CDLΔ Rcpt.) nicht theilt, so kann doch leicht von den Späteren (Δ Rcpt.) der edlere Ausdruck gewählt sein.

(V. 54.) Da unser Evangelist die jetzt bei Mrc. folgenden Erzählungen von der Expedition nach Gadara, sowie die Todtenerweckung schon gebracht hatte (Vgl. 8, 18—34. 9, 18—26), so fährt er gleich mit der Verwerfung in Nazareth fort, die natürlich ganz in den Gesichtspunkt dieses Theils hineinpasste. Da er den zeitlichen Zusammenhang seiner Quelle einmal verloren, fängt er ohne Andeutung eines solchen zu schildern an, wie Jesus, in seine Vaterstadt (Vgl. 2, 23) gekommen, sie (d. h. die Bewohner derselben) in ihrer Synagoge lehrte, so dafs sie vor Staunen aufser sich geriethen (Bem. das *ἐκπλήσσεσθαι* des Mrc., wie Mrc. 1, 22, und das erläuternde *αὐτούς*, *αὐτῶν*). Die Jüngerbegleitung (Mrc. 6, 1) brauchte natürlich nicht erwähnt zu werden, da Jesus eben noch von allen Jüngern umgeben war (Vgl. v. 36); dafs es Sabbath war, wird nach Mrc. 6, 2 vorausgesetzt. Die verwunderte Frage aber wird gleich auf die in seiner Rede bewiesene Weisheit (Bem. das hinzugefügte *αὕτη*), und die von ihm bekannten (Vgl. 11, 20—23) Machtthaten bezogen: Woher (kommt) diesem diese Weisheit und die Machtthaten? (v. 55.) Zur Rechtfertigung ihrer Verwunderung aber über diese Vorzüge, zu denen dieser Mensch (Bem. das verächtliche *οὗτος*) so wenig berechtigt schien, verweisen sie bei unserm Evangelisten, dem wohl die Erinnerung an das frühere Handwerkerleben Jesu (Mrc. 6, 3) bereits fremd geworden, ausschliefslich auf seine niedrige Abkunft, wo dann vor der Mutter der Vater nicht vergessen werden darf und schliefslich die ganze wohlbekannte Sippe aufgezählt wird: Ist nicht dieser der Sohn des Zimmermanns? Wird nicht seine Mutter genannt (Vgl. 2, 23. 9, 9) Maria und seine Brüder Jacobus und Joseph und Simon und Judas? Dafs die Verwandlung des Joses (Mrc. 6, 3) in Joseph eine Berichtigung sei (Myr.), scheint mir sehr unwahrscheinlich, da es so nahe lag einem der Söhne den bekannten Vatersnamen statt des ähnlichen, aber weniger gebräuchlichen Namens beizulegen. Weist schon die Nennung dieser Namen darauf hin, dafs es sich in der Frage ursprünglich um eine Constatirung seiner Abkunft aus der wohlbekannten Handwerkerfamilie handelte (Vgl. Mrc., S. 200. 203), so wird dies vollends klar aus der weiteren Frage: (v. 56.) Und sind nicht seine Schwestern alle im Verkehr mit uns, so dafs sie ihn jeden Augenblick recognosciren können (Bem.

die nachdrückliche Voranstellung des Subj., das verstärkende *πᾶσαι* und die Weglassung des scheinbar überflüssigen *ὧδε*)? So scheint durch die veränderte Fassung bei Mtth. noch deutlich der Sinn der Frage bei Mrc. hindurch, und so wird denn am Schlufs auch noch die Frage gebracht, mit der ihre Rede bei Mrc. v. 2 begann, weil sie nun erst durch das Vorige begründet (*οὖν*) und das durch *πάντα* verstärkte *ταῦτα* seine bestimmte Beziehung auf die Weisheit und die Machtthaten (v. 54) zu erhalten schien: Woher also kommt diesem dieses Alles? Offenbar denkt unser Evangelist (abweichend von Mrc., vgl. S. 200) jene Worte voll gemeinen Neides über die unverdiente Gunst des Schicksals, die dem niedriggeborenen Mitbürger zugefallen, unmittelbar in der Synagoge zu Jesu gesprochen, dessen hohe Gaben man nicht abstreiten konnte, aber noch weniger dem Emporkömmling gönnen wollte; denn nachdem er (v. 57.) bemerkt, dafs sie auf Grund derselben Anstofs an ihm nahmen d. h. sich von der Anerkennung seiner Person abhalten liefsen, erzählt er (Bem. das *εἶπεν*), wie Jesus zu ihnen sprach: Nicht ist ein Prophet ungeehrt, es sei denn in seiner Vaterstadt und Familie. Wie er auch seine Familienglieder in dies Urtheil mit einschliefsen konnte, erhellt freilich nur aus Mrc., wo die Worte auf 3, 21 zurückblicken (Vgl. Mrc., S. 202). (v. 58.) Auch den Abschlufs der Erzählung nimmt der Evangelist aus Mrc. auf, doch ohne das ihm mifsverständlich scheinende (ohnehin sofort durch *εἰ μή* beschränkte) *οὐκ ἠδύνατο* und ohne das *ἐθαύμασεν*, da der Unglaube Nazareths nach allem in diesem Theil Dargelegten durchaus nicht mehr so verwunderlich erschien: Und nicht that er dort viele Machtthaten um ihres Unglaubens willen.

Bei Mrc. schlofs der Theil, welcher die im Volke sich zeigende Unempfänglichkeit gegen Jesus darstellte, mit der Aussendungsrede (6, 6—13), die Matth. Cap. 10 schon gebracht hatte, und es begann der folgende Theil mit einem Bericht über die bis zum Königshofe sich verbreitende Aufmerksamkeit, welche der Name Jesu erregte, bei welcher Gelegenheit dann der Täufer erwähnt und die Geschichte seiner Gefangennehmung und Hinrichtung nachgeholt wird. Unser Evangelist, der auch hier die sachliche Folge bei Mrc. zugleich für eine zeitliche nimmt, schlofs daraus, dafs jenes Ende des Täufers eben in diese Zeit fiel (14, 1: *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* Vgl. 11, 25. 12, 1), und weil dieselbe ihm wie ein Vorbild des Schicksals erschien, welches die in diesem Theil geschilderte Feindschaft und Unempfänglichkeit zuletzt Jesu selbst bereitete (17, 12), so schliefst er denselben mit der Geschichte vom Schicksal des Täufers (14, 3—12), die nun eine ähnliche weissagende Bedeutung für ihn gewinnt, wie die Aussendungsrede mit ihrer Weissagung des Jüngerschicksals, die ihn begann (Cp. 10). Dafs er sie trotzdem nicht selbstständig einführt, sondern ganz wie Mrc. an eine Aeufserung, die Herodes über das Verhältnifs Jesu zu Johannes that, anknüpft (14, 1. 2), zeigt aufs Deutlichste seine Abhängigkeit von Marcus.

(14, 1.) In jenem Zeitabschnitt, den dieser Theil schildert und dem darum auch zeitlich und sachlich die folgende Geschichte angehört, geschah es, dafs Herodes, der Tetrarch, wie Mtth. ihn genauer als Mrc. nach seinem Titel bezeich-

net, das Gerücht von Jesu (Vgl. 4, 24) hörte. So ergänzt der Evangelist das Object zu ἤκουσεν und kann nun mit Uebergehung der anderweitigen Urtheile über Jesum, die ohnehin 16, 14 wiederkehren, gleich die Aeufserung des Herodes bringen, auf die es ihm als Einleitung zum Folgenden allein ankommt, und dieselbe aus Mrc. 6, 14 ergänzen, weil das Gerücht von Jesu natürlich auch von seinen Wunderthaten erzählte. (v. 2.) Um zu motiviren, wie man zur Kenntnifs dieser Ansicht des Herodes gekommen, erzählt er, wie derselbe zu seinen Knechten (παῖς, wie 8, 6) d. h. nach orientalischer Weise zu seinen Hofbeamten (Vgl. 1 Sam. 16, 15. 17) sprach: Dieser ist Johannes der Täufer (Bem. das techn. ὁ βαπτιστής, wie 3, 1). Die Hinweisung auf seine Enthauptung (Mrc. 6, 16) lässt er fort, weil diese ja eben erst erzählt werden soll; aber vortrefflich malt das αὐτός (Vgl. 1, 21) das Grauen des im Gewissen geschlagenen Fürsten bei diesem Gedanken: Er und kein andrer ist auferstanden von (ἀπό, wie 1, 24) den Todten, und deshalb (scil. weil der so wunderbar Erweckte natürlich auch mit höheren Gaben ausgerüstet ist) wirken die Wunderkräfte in ihm. (v. 3.) Und obwohl der Evangelist nun, wie Mrc., die folgende Erzählung als Erläuterung dieses Ausspruchs anknüpft (γάρ: nemlich), welcher den Tod des Täufers voraussetzt, der am Eingange dieses Theils noch im Gefängnifs war (11, 2), so deutet er doch wahrscheinlich mit seinem τότε (Vgl. die krit. Anm.) ausdrücklich an, dafs die Ereignisse, welche denselben herbeiführten, nicht in unbestimmter Vergangenheit, sondern eben damals eingetreten waren. Um so mehr kann er nun mit Mrc. im erzählenden Tempus, das durchaus nicht ins Plusquamp. (Bl.) umzusetzen ist, fortfahren, aber um so gewisser zeigt es auch seine Abhängigkeit von Mrc., wenn er nun mit demselben die Geschichte der Gefangensetzung des Täufers nachbringt, die doch 11, 2 bereits vorausgesetzt war. Herodes nemlich, nachdem er den Johannes ergriffen, band (ihn) und bewahrte (ihn) auf in einem Gefängnifs um der Herodias des Weibes seines Bruders (Philippus, Vgl. Mrc., S. 217) willen. Während Mtth. so das bei Mrc. nur vorausgesetzte ἀπέθετο ausdrücklich hinzufügt, lässt er, um den Ausdruck dadurch nicht zu überladen (Vgl. Mrc., S. 218), das ἀποστείλας weg, obwohl doch erst daraus erhellt, dafs Herodes das Alles durch seine Schergen thun liefs. (v. 4.) Denn Johannes sagte zu ihm: Es ist dir nicht erlaubt, sie zu haben (Bem. die Vereinfachung des sehr umständlichen Ausdrucks bei Mrc.). Während aber Mrc. nun ausführlich schildert, wie Herodes den von ihm verehrten Täufer lange gegen die Nachstellungen der Herodias schützte (6, 19. 20), um die abergläubische Furcht zu erklären, die ihn nach dem Morde desselben quälte (v. 16), erklärt unser Evangelist, dem es lediglich auf das Schicksal des Täufers ankommt, die Verzögerung desselben einfach aus der Rücksichtnahme des Tetrarchen auf die Volksbegeisterung für den Propheten: (v. 5.) Und obwohl er ihn tödten wollte, fürchtete er doch das Volk; denn wie einen Propheten achteten sie ihn (Vgl. Mrc. 11, 32. Mtth. 21, 26. 46).[1]) So erscheint

1) Es scheint mir ein blofser Wortstreit, wenn Myr. leugnet, dafs ἔχειν dies heifsen könne. Wenn der Grieche sagt „einen wie sein Kind haben", so heifst das nicht: zu ihm

Herodes, in dem unser Evangelist das Vorbild der Feinde sieht, die Jesum zum Tode brachten, von vornherein als der Tyrann, der nach dem Blut des Strafpredigers dürstet, obwohl die Erzählung der Katastrophe, die er nach Mrc. bringt, noch deutlich zeigt, dafs ihm der Blutbefehl erst durch die Intrigue der Herodias entlockt ward.

(V. 6.) Die seltnere Verbindung des Dat. temp. (Vgl. 12, 1) mit dem Part., an der schon die Abschreiber Anstofs nahmen, erklärt sich am einfachsten aus einer Zusammenziehung des Marcustextes, wo ihm ein gen. absol. (*γενομένης ἡμέρας*) voraufgeht, wie ja auch das *ἐν τῷ μέσῳ* die ausführliche Schilderung des Mrc. von der stattlichen Festversammlung voraussetzt. Nun heifst es einfacher: An dem Geburtstage des Herodes aber, als er herangekommen, tanzte die Tochter der Herodias in der Mitte (der Festversammlung) und gefiel Herodes. (v. 7.) Wieder vermeidet dann der Evangelist den doppelten Ausdruck des Mrc. (v. 22. 23) und fügt, zugleich den Grund des Versprechens erläuternd, reflectirend hinzu: weshalb er mit einem Schwur (Vgl. 26, 72 von der Hand des Evangelisten) ihr versprach zu geben, was sie irgend gebeten haben werde. (v. 8.) Eben so resumirt er nun das Mrc. 6, 24. 25 Erzählte einfach dahin: Sie aber, von ihrer Mutter angestiftet, spricht (Vgl. 13, 29): Gieb hier auf einer Schüssel das Haupt Johannis des Täufers. Das strenggenommen nicht wohl ausführbare *ἐξαντῆς* wird dabei durch das die Ausführung ebenso sichernde *ὧδε* ersetzt (Bem. noch das *δέ* statt *καί* v. 6. 8 und *βαπτιστοῦ*, wie v. 2). (v. 9.) Ganz evident aber zeigt sich die Abhängigkeit unsers Evangelisten, wenn er im Folgenden den Herodes mit Mrc. als König bezeichnet, obwohl er v. 1 richtiger seinen genaueren Titel angegeben, wenn er mit ihm von Tischgenossen redet, obwohl er gar nicht von einem Festmahl gesprochen, und endlich nach ihm den König betrübt werden lässt, obwohl er denselben v. 5 den Tod des Täufers wünschen liefs. Gewifs dachte er sich, dafs die plötzliche Nöthigung zu dem immer verschobenen Entschlufs ihm nicht lieb war, aber, da von Gewissensregungen (Myr.) nichts dasteht, kann es immer nur aus einer Reminiscenz an Mrc. erklärt werden, wenn die Stimmung, in der er der unliebsamen Nöthigung um der Eide (Bem., wie v. 7 nur vom *ὅρκος* im Sing. geredet war) und der Tischgenossen willen nachgab, als Traurigkeit bezeichnet wird (Vgl. Mrc., S. 222). Im Uebrigen fasst der Evangelist auch hier die Darstellung mit Beziehung auf das *δός μοι* v. 8 kurz zusammen: er befahl, dafs gegeben werde (sc. was sie verlangt hatte). (v. 10.) Dazu passt nun freilich nicht recht, dafs die somit bereits Andern übertragene Ausführung nun doch durch Herodes selbst in die Hand genommen wird, indem das Mrc. 6, 28 von dem Trabanten Erzählte unmittelbar auf den König übertragen und nur in Erinnerung an v. 27 durch *πέμψας* (Vgl. 2, 8. 11, 2) auf die Vermitt-

---

in einem Verhältnifs, wie zu einem Kinde stehen, sondern: einen haben, als hätte man an ihm ein Kind, d. h. ihn für sein Kind achten. Die Umsetzung des *ἔχειν* in die Vorstellung des Erachtens bewirkt eben das *ὡς*, womit es verbunden. Im Uebrigen bem., wie trotz des geänderten Sinnes fast jedes Wort aus Mrc. herrührt (Vgl. Mrc., S. 218).

lung durch seine Schergen hingewiesen wird: und nachdem er hingesandt, enthauptete er (natürlich durch die Abgesandten, vgl. v. 3) den Johannes (näher bestimmend statt *αὐτόν*) im Gefängnifs. (v. 11.) Da diese Ausdrucksweise aber natürlich nicht fortgesetzt werden konnte, so mufs nun die Darstellung des Mrc. passivisch gewandt werden: Und gebracht ward sein Haupt auf einer Schüssel und gegeben dem Mägdlein, und (dies) brachte (Bem. statt des wiederholten *δοῦναι* das *ἐνέγκαι* aus Mrc. v. 28) es seiner Mutter. (v. 12.) Und herzugekommen (Bem. den Lieblingsausdruck des Evangelisten statt des *ἀκούσαντες*) huben seine Jünger den Leichnam auf und bestatteten ihn. Die Verwandlung des *αὐτό* in *αὐτόν* hängt damit zusammen, dafs statt des umschreibenden Ausdrucks bei Mrc. das feierlichere *θάπτειν* (8, 21. 22) gesetzt ist. Wenn nun aber dieselben Jünger kommen und Jesu (den Tod ihres Meisters) verkündigen, so dafs nun die Erzählung von dem, was Jesus that, einfach fortgesetzt werden kann, so versteht sich freilich von selbst, dafs der Evangelist die Hinrichtung kürzlich geschehen (Vgl. zu v. 3) und die Aeufserung des Herodes (14, 2) ihr unmittelbar gefolgt denkt (Myr.); allein da auch er die Erzählung von der Hinrichtung als nachträgliche Episode eingeschaltet hat, so ist diese unmittelbare Anknüpfung des Erzählungsfadens an sie, die ihm freilich die Hauptsache, immer ungeschickt und erklärt sich nur daraus, dafs dieselbe durch den Anschlufs an eine vorliegende Erzählung veranlafst ist. Dies ist aber nicht eine Erzählung des Urmatthäus, welche Hilg. zwar behauptet, aber nicht nachgewiesen hat (Vgl. wieder a. a. O. S. 425), sondern die Erzählung des Mrc., der nach dieser absichtsvoll zwischen die Aussendung und Rückkehr der Zwölf gestellten Episode die Zwölf zurückkehren und über ihre Thätigkeit Bericht erstatten lässt. Da nun unser Evangelist von der Probemission der Zwölf nichts erwähnt hat (Vgl. zu Cap. 10), so wird er es gewesen sein, der an die Stelle ihres Berichts den Bericht der Johannesjünger stellen musste (Vgl. Mrc., S. 225).[1])

1) Dafs die Apostelmission rein „fabelhaft“ und lediglich aus Mtth. 10 herausgesponnen (Keim II, S. 523. Anm. 1), ist eben eine blofse Behauptung, die, wenn sie wahr wäre, noch nicht beweisen würde, dafs dieselbe hier „hereingeschoben“, da umgekehrt die Erzählung von Herodes und dem Täufer bei Mrc. eingeschoben und keineswegs die Erzählung von der Sendung der Zwölf störend „unterbricht“ (S. der geschichtliche Christus. 3. Aufl. S. XV. Anm.), sondern höchst naturgemäfs die Pause zwischen dem Ausgang und der Rückkehr derselben ausfüllt. Dafs (unserm Evang.) der Tod des Täufers die Hauptsache, rechtfertigt keineswegs die Anknüpfung des Erzählungsfadens an ihn, wie Keim meint, da derselbe auch bei ihm nachgeholt erscheint, macht vielmehr die Anknüpfung der Hinrichtungsgeschichte an die „Anecdotenintroduction“ selbst zu einem Zeichen der Abhängigkeit; dafs die Erzählung vom Tode des Täufers bei Mtth. nicht original ist, haben wir Punkt für Punkt erwiesen, dafs der Rückzug Jesu (14, 13) bei ihm noch weniger ursprünglich erscheint, werden wir im Folgenden sehen.

Dritter Theil.

14, 13 — 20, 16.

Da der Evangelist von nun an ganz dem Faden seiner Marcusquelle folgt, verzichtet er auf eine Gruppirung der Stoffe unter eigenthümlichen Gesichtspunkten und sucht nur noch an geeigneten Orten aus seiner apostolischen Quelle einzuschalten, was er aus ihr noch nachzutragen fand.

1. 14, 13—36. Die wunderbare Speisung.

(Vgl. Mrc. 6, 31—56. Luc. 9, 10—17.)

V. 13. *Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν· καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζοὶ ἀπὸ τῶν πόλεων.* v. 14: *καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν.* v. 15: *ὀψίας δὲ γενομένης προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρῆλθεν· ἀπόλυσον οὖν τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπέλθοντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα.* v. 16: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν·* v. 17: *οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ· οὐκ ἔχομεν ὧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας.* v. 18: *ὁ δὲ εἶπεν· φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς.* v. 19: *καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι ἐπὶ τοῦ χόρτου, λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.* v. 20: *καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις.* v. 21: *οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.*

v. 22: *καὶ ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν ἕως οὗ ἀπολύσῃ τοὺς ὄχλους.* v. 23: *καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι. ὀψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ.* v. 24: *τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχε βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων· ἦν γὰρ ἐναντιος ὁ ἄνεμος.* v. 25: *τετάρτῃ δὲ φυλακῇ τῆς νυκτὸς ἦλθεν πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τὴν θά-*

λασσαν. v. 26: ἰδόντες δὲ αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λεγόντες ὅτι φάντασμά ἐστιν, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν. v. 27: εὐθὺς δὲ ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. v. 28: ἀποκριθεὶς δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος εἶπεν· κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με ἐλθεῖν πρός σε ἐπὶ τὰ ὕδατα. v. 29: ὁ δὲ εἶπεν· ἐλθέ. καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου Πέτρος περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. v. 30: βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον ἐφοβήθη, καὶ ἀρξάμενος καταποντίζεσθαι ἔκραξεν λέγων· κύριε, σῶσόν με. v. 31: εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτῷ· ὀλιγόπιστε, εἰς τί ἐδίστασας; v. 32: καὶ ἀναβάντων αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος. v. 33: οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.

v. 34: καὶ διαπεράσαντες ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρέτ. v. 35: καὶ ἐπιγνόντες αὐτὸν οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου ἀπέστειλαν εἰς ὅλην τὴν περίχωρον ἐκείνην, καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, v. 36: καὶ παρεκάλουν [αὐτόν] ἵνα μόνον ἅψωνται τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· καὶ ὅσοι ἥψαντο διεσώθησαν.

V. 13: Rcpt. hat *και* (CΔ) statt *δε*, wie 8, 8. — Das *πεζη* (BCDΔ Rcpt.) wird aus Mrc. sein. — **v. 14:** Rcpt. fügt das Subj. *ο Ιησους* hinzu (CΔ, vgl. L) und hat nach min. *επ αυτους*. — **v. 15:** Zu dem *αυτου* nach *οι μαθηται* (CDLΔ Rcpt.) vgl. 8, 21. — Ti. liest nach ℵZ *παρηλθεν ηδη;* aber *ηδη* steht bei Mtth. immer voran, wie die Adverb. mit Ausnahme der adv. loci fast immer (Vgl. 3, 16). Das *ουν* ist nicht nach Mrc., sondern nach der Schlufssilbe — *σον* zufällig in B ausgefallen und fehlt danach in DLΔ Rcpt. — **v. 16:** Das *Ιησοις* (BCLΔ Rcpt.) ist Zusatz, wie 8, 22. 9, 22. — **v. 18:** Rcpt. (CLΔ) verbindet den Accus. näher mit dem Verbum: *φερετε μοι αυτους ωδε*. — **v. 19:** Das *επι τους χορτους* (Δ Rcpt.), wonach D den Acc. corrigirt, aber den Sing. beibehalten, L blofs das *χορτους* aufgenommen hat, ist mechanische Wiederholung des Acc. plur. nach *τους οχλους* — ℵ löst die Participialconstr. auf (*εκελευσεν - και*), wie in andrer Weise D (*κελευσας - ελαβεν*), C verbindet die beiden Partt. durch *και* (Rcpt.). — Zu dem augmentlosen *ευλογησεν* (ℵBLΔ Mjsc. Rcpt.) vgl. *ενδοχησα* 3, 17. 12, 18. 17, 5, *ευρεθη* 1, 18. — **v. 22:** Das *ευθεως*, wie das *αυτου* nach *μαθηται* in der Rcpt. ist aus Mrc., ersteres haben aufser ℵC (Ti.) alle Mjsc., letzteres aufser B nur wenige aufgenommen. Zu dem hinzugefügten Subj. (*ο Ιησους*: Rcpt. nach L) hier und v. 25 vgl. v. 4, 23. — **v. 24:** Das *σταδιους πολλους απο της γης απειχε* (B. verss.) kann nicht aus Joh. 6, 19 sein, wo der Ausdruck viel zu verschieden; es wird darum echt und nach Mrc. in *μεσον της θαλασσης ην* (ℵCLΔ, vgl. D: Rcpt. Ti.) geändert sein. — **v. 25:** Zu dem Comp. *απηλθεν* (CDLΔ Rcpt.) vgl. 1, 19. — CD lesen nach Mrc. oder nach v. 26: *επι της θαλασσης*, wie P$\Delta\Theta$ v. 26 nach v. 25 *επι την θαλασσαν*, in v. 25 folgt Rcpt. nach L jenen, in v. 26 diesen. — **v. 26. 27:** Schon B hat das Subject *οι μαθηται* ergänzt (Vgl. D), das dann bei der Verwandlung von *δε* in *και* (Vgl. v. 13) nach *αυτον* gestellt ward (CLΔ Rcpt.), und ihm entsprechend B in v. 27 *ο Ιησους*, das nun CLΔ (Rcpt.) nach *αυτοις* stellen. — Das *ευθεως* (CLΔ Rcpt.) ist das bei Mtth. gewöhnliche, hier aus v. 22 eingebracht, während der ursprüngliche Text wegen seiner Abhängigkeit von Mrc. *ευθυς* hat. — **v. 28:** Die Rcpt. (L) stellt die Praep. voran (Vgl. BC: 2, 13. CLΔ: 2, 19. C: 9, 9), vielleicht um *με προς σε* nachdrücklich zu verbinden. — **v. 29:** Der Art. vor *Πετρος* (CLΔ Rcpt.) ist aus v. 28, wie das *ελθειν* (DLΔ Rcpt., vgl. ℵ). — **v. 30:** Das *ισχυρον* (CDLΔ Rcpt.) ist verstärkender Zusatz, das *εμβαντων* **v. 32** (CLΔ Rcpt.) Erleichterung nach v. 22, wie das *ελθοντες* **v. 33** (DLΔ Rcpt.). — **v. 34:** Die Rcpt. (L) zieht erleichternd zusammen: *εις την γην Γενν.* C lässt das *εις* fort, ohne das *επι* zu ändern. — **v. 36:** Das *αυτον* kann in B nach — *λοιν* ausgefallen sein, aber auch Hinzufügung des Objects (Vgl. 14, 3), die durch Mrc. besonders nahe gelegt war.

V. 13: Bei Mrc. folgte nun die Erzählung von der wunderbaren Speisung aus der apostolischen Quelle, die schon dort durch einen Rückzug Jesu vor seinen Feinden eingeleitet war, sowie dadurch, dafs Jesus sich der Heilungsbedürf-

tigen unter den ihm nachfolgenden Volksmassen annahm.[1]) Offenbar war es eine Reminiscenz an diese Einleitung der nun folgenden Geschichte, welche den Evangelisten bewog, die Botschaft der rückkehrenden Zwölf, die er nicht bringen konnte, in eine Botschaft der Johannesjünger zu verwandeln (v. 12), die Jesum, als er sie hörte, bewog von dort, wo ihn die Kunde traf (Vgl. 9, 9. 27. 12, 9), zu entweichen (Vgl. 4, 12. 12, 15), weil diese Botschaft ihn veranlassen konnte, nicht durch längeres Verweilen in seinem gewöhnlichen Wirkungskreise die Aufmerksamkeit des schon furchtsam und mifstrauisch gewordenen Herodes (v. 2) auf sich zu ziehen und sich einem gleichen Schicksal, wie es der Täufer erfahren, zu exponiren. Indem er nun aber die nähere Beschreibung des Rückzugs aus Mrc. entlehnt (Bem. das diesem eigne ἔρημος τόπος, κατ' ἰδίαν, und die Weglassung des Art. vor πλοίῳ, wie 13, 2), erhellt seine Abhängigkeit von dessen Darstellung deutlich genug daraus, dafs dieselbe zu der bei ihm vorliegenden Situation nicht recht passen will. Denn mag er immer den wüsten Ort aufserhalb des herodianischen Gebiets liegend gedacht haben (Myr.), oder doch so abgelegen, dass man ihn dort nicht leicht suchen konnte, so bleibt es doch dabei, dafs seine Darstellung grade das, worauf es in seinem Pragmatismus ankam, nicht hervorhebt. Sodann wird in dem ἐν πλοίῳ nach Mrc. ohne weiteres vorausgesetzt, dafs Jesus von Nazareth aus, wo er sich zuletzt aufhielt (13, 54), wieder an das Ufer des See's gekommen war, und endlich verliert das κατ' ἰδίαν (d. h. mit seinen Jüngern allein) bei ihm seine Bedeutung, da Jesus ja gar nicht, wie bei Mrc., von Volksmassen umgeben gedacht ist, als er die Botschaft der Johannesjünger empfing (Vgl. Mrc., S. 225). Auch bei ihm aber mufs dieser Rückzug nun die Veranlassung geben, um aufs Neue das Zusammenströmen der Volksmassen zu schildern und so den neuen Theil, ganz ähnlich wie die beiden vorigen (4, 24. 9, 36), zu eröffnen. Dazu bot sich ihm am treffendsten der Ausdruck der Quelle dar, dafs die Volksmassen ihm folgten (Vgl. Luc. 9, 11 und dazu Anm. 1); aber da dieselben nicht, wie bei Mrc. 6, 31, um ihn versammelt sind, mufs er sie erst von seinem Rückzuge hören lassen (ἀκούσαντες), und indem er dennoch auch hier die nähere Beschreibung aus Mrc. v. 33 aufnimmt (Bem. das gut griech. πεζοί statt

1) Die Speisungsgeschichte kann freilich in der Quelle nicht auf die Worte an die rückkehrenden Jünger gefolgt sein, wie ich noch Mrc., S. 223 vermuthete, sondern nur da, wo Jesus in Folge der Lästerungen der Pharisäer (Luc. 11, 15) Angesichts der Volksmassen (Luc. 11, 29) seine grofse Strafrede wider die Pharisäer (Luc. 11, 39—52) an seine Anhänger (Vgl. zu Mtth. 23, 1) gehalten und diesen die unausbleiblichen Verfolgungen geweissagt hatte (Luc. 12, 2—12), weil dies die einzige Stelle in der Quelle, wo ein solcher Rückzug motivirt erscheint. In der Quelle mufs es nach der merkwürdigen Uebereinstimmung von Luc. 9, 10. 11 mit Mtth. 14, 13 etwa geheifsen haben: καὶ ἀνεχώρησεν (oder ὑπεχώρησεν) ὁ Ἰησοῦς καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ ὄχλοι καὶ ἀπεδέξατο τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας (Vgl. Jahrb. 1865, S. 347, Mrc., S. 223. 27). Mrc., der die Geschichte an die Rückkehr der Zwölf anschlofs, hat diesen Eingang 6, 30—34 in seiner Weise benutzt, um den Rückzug Jesu anders zu motiviren und seine vergeblichen Bemühungen zu schildern, dem sich immer vergröfsernden Volksandrang zu entrinnen (Vgl. Mrc., S. 225). Durch eine sehr natürliche Ideenassoziation schlofs sich dann in der Quelle an die Speisungsgeschichte die Szene Luc. 12, 13—21, die in der Warnung vor irdischer Sorge gipfelte (12, 22 ff.).

des Adv. πεζῇ) entsteht der doch jedenfalls seltsame Ausdruck, dafs die Massen dem Ueberfahrenden zu Fufs nachfolgen, und das ἀπὸ τῶν πόλεων bildet nun blofs den Gegensatz zu dem unbewohnten Ort (ἔρημος τόπος), an den sie sich begeben. (v. 14.) Auch das ἐξελθών, das bei Mrc. sich darauf bezieht, dafs Jesus beim Aussteigen aus dem Kahn die vorausgeeilte Menge bereits am andern Ufer vorfindet, enthält nun die kaum vollziehbare und jedenfalls mit 14, 15 streitende Vorstellung, dafs Jesus (man begreift nicht, woher) aus seinem verborgenen Aufenthalt an dem wüsten Ort hervorging und nun die grofse Menge erblickt (Bem. das πολὺν ὄχλον des Mrc., während man nach v. 13 τοὺς ὄχλους erwartet); und wenn der Beginn seiner gewöhnlichen Thätigkeit durch das Mitleid mit dem Volke motivirt wird, so ist das wohl bei Mrc. verständlich, wo Jesus sich zurückgezogen hatte, um Ruhe zu suchen, nicht aber bei Mtth., wo Jesus vor Herodes entweicht, zumal letzterer den bei Mrc. angegebenen Grund des Mitleids, den er schon 9, 36 gebracht, hier fortläfst (Vgl. Mrc., S. 227). Statt aber Jesum mit Mrc. lehren zu lassen, läfst er ihn mit der apostolischen Quelle (Vgl. Luc. 9, 11 und dazu Anm. 1) ihre Schwachen (Bem. den aus Mrc. 6, 5. 13 nachklingenden Ausdruck) heilen, so dafs wir nun, ganz wie 4, 24. 9, 35, auch am Eingange dieses Theils Jesum von grofsen Volksmassen umgeben und mit Heilen beschäftigt sehen.

(V. 15.) Die Erzählung selbst bringt der Evangelist, ganz unerhebliche eigene Zusätze abgerechnet, im Wesentlichen genau nach seiner älteren Quelle (Vgl. Mrc. S. 229—31). Als es aber Abend geworden (d. h. das letzte Tagesviertel herangekommen, also zwischen 3 und 6 Uhr), traten zu ihm die Jünger, sprechend: Wüst ist der Ort und die Stunde schon vergangen (Vgl. das παρέρχεσθαι der Quelle 5, 18) d. h. nicht etwa die Tageszeit (Myr.), die ja um diese Zeit noch nicht vorüber ist, sondern die Tagesstunde (8, 13. 9, 22. 10, 19) und zwar natürlich diejenige, in welcher eigentlich das, wozu sie auffordern, hätte geschehen müssen. So entlass denn die Volksmassen, damit sie, hinweggegangen in die Flecken (ἀπελθεῖν εἰς, wie 8, 33 und sehr häufig), kaufen sich selbst Speise. Die Flecken sind eben der Gegensatz zu dem unbewohnten Ort, an dem man sich befand, und da sie nur dort Speise kaufen konnten, die Abendmahlzeit zu halten, hätten sie schon zeitiger dorthin entlassen werden sollen. In dem ἑαυτοῖς liegt offenbar, dafs sie ihnen nichts zu geben haben, was freilich nur der Erzähler hervorheben konnte, der bereits die folgende Aufforderung Jesu im Auge hat, unmöglich aber die Jünger, denen nichts ferner liegen konnte, als der Gedanke an eine Volksspeisung. (v. 16.) Erst Jesus ist es, der diesen Gedanken anregt; und den Gegensatz des Geben, wozu er die Jünger auffordert, zu dem, wozu sie ihn aufgefordert haben, erläutert der Evangelist treffend, indem er voranschickt: Sie dürfen nicht hinweggehen. Gebt ihnen ihr zu essen (φαγεῖν, wie 6 25. 31.)! Nur die letzten Worte gehören nach dem Zeugnifs der Parallelen der Quelle an, die mit dem betonten δότε auf die Lösung der Schwierigkeit hindeutet, welche, so undenkbar sie auf den ersten Blick scheint (Vgl. zu v. 15), dennoch

durch die Wundermacht Jesu wörtlich so herbeigeführt wird (Vgl. v. 19). (v. 17.) Die Urrelation liefs darum auch die Jünger sofort auf den geringen Vorrath hinweisen, der eben dies Geben ihrerseits ganz unmöglich zu machen schien. Sie aber sagen zu ihm: Wir haben nicht hier (zu geben), aufser (εἰ μή, wie 5, 13. 11, 27. 12, 24. 39) fünf Brodte und zwei Fische. (v. 18.) Die darauf folgende Aufforderung Jesu „Bringt mir hierher sie" characterisirt sich schon dadurch als ein Zusatz des Evangelisten, dafs das ὧδε hier in andrer Bedeutung (Vgl. 22, 12 und das ἐκεῖ 2, 22) steht, als v. 17, und ist wahrscheinlich Reminiscenz an ein andres Wort der Quelle (17, 17). Die Urrelation in ihrer skizzenhaften Darstellungsweise fühlte das Bedürfnifs, solche selbstverständliche Züge auszumalen, noch nicht, und die Parallelen wissen nichts davon. Vielmehr begann hier sofort die Darstellung des Hauptactes, auf den es ihr allein ankommt: (v. 19.) Nachdem er nemlich befohlen (κελεύειν, wie 8, 18), dafs die Massen sich auf dem Grase (χόρτος, wie 6, 30. 13, 26) zum Mahle lagerten (ἀνακλινέσθαι, nur in der Quelle 8, 11), und so indirect deutlich seine Bereitschaft zur Speisung erklärt hatte, sprach er, indem er nahm die fünf Brodte und die zwei Fische, aufblickend zum Himmel, das Lobgebet d. h. er begann sich als den Hausvater und Gastgeber zu geriren, und nachdem er (sie) gebrochen, gab er den Jüngern die Brodte, die Jünger aber den Volksmassen. So war es doch dazu gekommen, was die Jünger nach v. 17 für so unmöglich hielten, dafs sie selbst nach dem Worte des Herrn (v. 16) den Volksmassen zu essen gaben. Das Wunderbare an dem Hergange aber hebt erst das Folgende nachdrücklich hervor. (v. 20.) Denn zunächst heifst es, dafs (trotz des geringen Vorraths) Alle afsen und zwar so viel, dafs sie gesättigt wurden (Vgl. 5, 6 in der Quelle). Sodann aber huben sie auf (Vgl. 9, 6. 11, 29) das Uebriggebliebene von den Brodtstücken, zwölf volle Körbe, so dafs also jeder der Jünger noch einen Korb voll Brocken sammelte. (v. 21.) Und obwohl die fünf Brodte nicht nur zur Sättigung ausgereicht hatten, sondern noch so viel übrig geblieben war, so waren doch die Essenden etwa (ὡσεί, wie 3, 16. 9, 36 in der Quelle) 5000 Mann, und zwar, wie unser Evangelist steigernd hinzufügt, ohne Weiber und Kinder.

(V. 22.) Während nun die Quelle einfach damit schlofs, dafs Jesus, nachdem er jetzt erst, wie die Jünger v. 15 verlangt hatten, die Volksmassen entlassen, in das Fahrzeug gestiegen, hinüberfuhr (Vgl. 9, 1 und dazu Mrc., S. 234. Anm.), schaltet der Evangelist hier eine Erzählung ein, welche Mrc. auf die Rückfahrt nach der (ersten) Speisung versetzt hatte (6, 45—52). Hiernach drängte (Bem. das colorirte ἠνάγκασεν des Mrc.) Jesus die Jünger, (ohne ihn) in das Fahrzeug einzusteigen und ihm (Bem. das erläuternde αὐτόν) voranzufahren auf das jenseitige (westliche) Ufer, bis er (ἕως οὗ, wie 1, 25, statt des einfachen ἕως bei Mrc.) das Volk entlassen habe, was gewifs nicht so rasch gethan war, da immer wieder andre mit ihren Anliegen kamen. Dann wollte er, sollte man denken, sofort zu Fufse nachkommen. (v. 23.) Da nun aber unser Evang. wörtlich den Ausdruck der Quelle beibehält, wonach Jesus die Volksmassen wirklich

entliefs, und dann doch mit Mrc. weiter erzählt, wie er auf die Berghöhe (Vgl. 5, 1) stieg (Bem. das bestimmtere ἀνέβη statt ἀπῆλθεν), um dort — und zwar für sich allein, wie Mtth. mit einem dem Mrc. entlehnten Ausdruck hinzufügt, — zu beten, so tritt hier noch stärker als bei Mrc. die durch die Verbindung zweier verschiedener Ueberlieferungen entstandene Unebenheit hervor, dafs Jesus seinem Versprechen direct zuwider den Jüngern nach der Entlassung des Volks noch nicht folgt, sondern sich ruhig in der Einsamkeit des Gebirges dem Gebet widmet. Indem dann der Evangelist, die zweite Hälfte der Situationsschilderung aus Mrc. v. 47 voraufnehmend, weil sie noch von Jesu handelt, bemerkt, dafs dieser am späten Abend dort (d. h. auf dem Berge) allein war (Bem. δέ statt καί und das hinzugefügte ἐκεῖ), so entsteht die neue Unebenheit, dafs derselbe Ausdruck, den er v. 15 mit der apostolischen Quelle vom sinkenden Tage genommen hatte, hier sichtlich nach Mrc. von dem Spätabend d. h. von der hereinbrechenden Nacht (6—9 Uhr) gebraucht wird. (v. 24.) Nun erst wendet sich unser Erzähler dem Schicksal des Fahrzeuges zu, das bereits viele Stadien vom Lande entfernt war (Bem. das intrans. gebrauchte ἀπέχειν, wie Mrc. 7, 6, das die Quelle nur transitiv braucht: 6, 2. 5. 16). Offenbar vermeidet er absichtlich das (von ihm wörtlich genommene) ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, aus Mrc. v. 47, da die Jünger, wenn man den Begriff der ὀψία, wie er ihn v. 15 gebraucht, nicht gar zu weit ausdehnen wollte, noch nicht die Mitte des See's erreicht haben konnten, zumal wenn, wie er auf Grund einer Reminiscenz an 8, 24 hinzufügt, das Fahrzeug von den Wellen gequält wurde, während freilich die aus Mrc. aufgenommene Begründung nur sagt, dafs der Wind ihnen entgegen war, woraus noch keineswegs folgt, dafs sie mit hohem Wellengang zu kämpfen hatten (Vgl. Mrc. S. 237). Immerhin schienen sie ihm schon zu fern vom Lande zu sein, um noch von Jesu gesehen zu werden; indem er aber deshalb das ἰδών aus Mrc. v. 48 wegläfst, fällt das eigentliche Motiv fort, das diese ganze Situationsschilderung bei Mrc. hat, und das Bild des weit vom rettenden Ufer mit den Wellen kämpfenden Fahrzeuges wird nun lediglich eine Vorbereitung für die unserm Evangelisten eigenthümliche Episode v. 28—31. (v. 25. 26.) Um die vierte Nachtwache nemlich (Bem. den dat. temp., wie v. 6, statt des ungenaueren περί) kam Jesus zu ihnen, über den See hinwandelnd, wie Mtth. ausdrucksvoller sagt, während er sofort wieder in die Darstellung des Mrc. einlenkt: Als sie aber ihn sahen, auf dem See wandelnd, erschraken sie, indem sie sagten, dafs es ein Gespenst sei, und schrieen vor Furcht (Bem. das bestimmtere λέγοντες statt ἔδοξαν und das motivirende ἀπὸ τοῦ φόβου, wo der blofse Artikel das αὐτῶν ersetzt, vgl. 13, 44). (v. 27.) Sogleich aber (Bem. das εὐθύς des Mrc., selbst in der dem Evangelisten sonst fremden Wortform, und dazu 3, 16) redete er mit ihnen, sprechend (Bem., wie durch die Verwandlung des καὶ λέγει in das dem Evangelisten so geläufige λέγων das ἐλάλησεν seine selbstständige Bedeutung verliert): Fasset Muth, ich bin es, fürchtet Euch nicht! Hier nun schaltet der Evangelist seine Episode ein, die zum ersten Male den Petrus in seiner ganzen Eigenthüm-

lichkeit hervortreten lässt. (v. 28.) Antwortend ihm aber sprach Petrus: Herr, wenn du es bist, so heifse mich kommen zu dir über die Wasser (Vgl. 8, 32) hin (ἐπί, wie v. 25). Es ist ganz die kecke Vermessenheit, mit der sich später Petrus vermafs, seinem Herrn in Noth und Tod zu folgen, die ihn hier treibt, das Wagestück zu versuchen, das nur einem unbegrenzten Vertrauen auf die Wunderhülfe des Herrn gelingen konnte. (v. 29.) Der aber sprach: Komme! Ganz wie es später durch Gottes Fügung dazu kam, dafs Petrus im Hofe des Hohenpriesters Gelegenheit erhielt, es in demüthigender Weise zu erfahren, wie wenig seine Kraft seiner Vermessenheit entsprach, so läfst Jesus hier den Versuch zu, damit Petrus erfahre, wie wenig noch sein Glaube in der Probe sich bewährt. Und als er herabgestiegen vom Fahrzeuge, wandelte Petrus über die Wasser hin und kam zu Jesu. (v. 30.) Als er aber den Wind sahe, den er erst auf dem empörten Element in seiner ganzen Stärke an seinen Wirkungen wahrnehmen konnte, fürchtete er sich und als er zu sinken begann, schrie er, sprechend: Herr, rette (Vgl. 8, 25) mich! Als die Furcht begann, hatte der Glaube aufgehört und nur dem Glauben stand die Wunderhilfe Christi zur Seite. Ebenso hatte sein Glaube im Hofe des Hohenpriesters gewankt, so dafs er verleugnete, und er wäre verloren gegangen, wenn nicht die Erinnerung an des Herrn warnendes Wort den Tiefgefallenen zur Bufse geführt und gerettet hätte. Aehnlich thut Jesus hier. (v. 31.) Sogleich aber fafste Jesus, indem er seine Hand ausstreckte (Vgl. 12, 49), ihn an (Vgl. Mrc. 8, 23) und spricht zu ihm: Kleingläubiger (Vgl. 8, 26), wozu (Vgl. 26, 8) zweifeltest du (Vgl. 28, 17) (v. 32.) Nun erst kann der Evangelist wieder in die Erzählung des Marcus zurücklenken, nur mit einer kleinen Aenderung (Bem. den periodisirenden gen. abs. und den Plur.).: Und als sie hinaufgestiegen in das Fahrzeug, beruhigte sich der Wind (Bem. die Formel aus Mrc. 4, 39). (v. 33.) Vor Allem aber genügt dem Erzähler das blöde Erstaunen der Jünger nicht mehr, das Mrc. mit Recht tadelt; denn unmöglich sind οἱ ἐν τῷ πλοίῳ andre im Schiffe befindliche Leute (Myr.), da ja nach v. 22 ausdrücklich nur die Jünger eingestiegen waren. Die also fielen vor ihm nieder, sprechend: In Wahrheit Gottes Sohn bist du! Nur der Erwählte Jehova's kann unter seinem Schutz sicher durch Sturm und Wellen hindurchschreiten!

(V. 34.) Hat der Evangelist den Abschnitt mit der Hervorhebung der Heilthätigkeit Jesu begonnen (v. 14), so schliefst er auch damit, indem er die bei Mrc. den folgenden Abschnitt einleitende Schilderung (6, 53 - 56) in einen Bericht über die Heilwunder Jesu in Gennezareth verwandelt. Er erzählt also, wie sie, nachdem sie (den See) durchkreuzt, ans Land kamen nach Gennezareth, und zwar nach v. 35 an den bestimmten Ort der Landschaft, den sie als Reiseziel ins Auge gefasst hatten, während man das nach Mrc. 6, 45 intendirte Reiseziel nach v. 53 überall nicht erreichte (Vgl. Mrc., S. 239) und nun das aus Mrc. herübergenommene ἐπὶ τὴν γῆν durch die Voranstellung des ἦλθον seine eigentliche Bedeutung verliert (Vgl. Mrc., S. 241). (v. 35. 36.) Indem er dann die lebensvolle Schilderung des Mrc. kurz zusammenzieht, erzählt er, wie die Leute jenes

Orts, als sie ihn erkannten, in jene ganze Umgegend d. h. in die Landschaft Gennezareth sandten, und wie man zu ihm brachte (Vgl. 4, 24) alle, die sich krank befanden (Bem. das dem κακῶς ἔχ. des Mrc. hinzugefügte πάντας). Indem er aber das κἄν des Mrc. durch μόνον erläutert, bitten sie d. h. die Kranken ihn nun alle, dafs sie nur die Quaste seines Kleides berühren dürfen, und während in dem παρεκάλουν noch das schildernde Imperf. des Mrc. nachklingt, schliefst er erzählend: Und wie viele (sie) berührten, die wurden völlig geheilt (Bem. das steigernde Compositum). Auch in dieser Form also bewährte sich immer aufs Neue seine Heilwirksamkeit unter den immer aufs Neue (v. 13. 35) zusammenströmenden Volksmassen, die so gleichsam den Rahmen zu den beiden aufserordentlichen Offenbarungen seiner Wunderherrlichkeit bildet, welche das Stück erzählt.

2. 15, 1—20. Der Streit über die Reinigungsgebräuche.

(Vgl. Mrc. 7, 1 — 23.)

V. 1: *Τότε προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσολύμων Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς λέγοντες·* v. 2: *διατί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουσιν τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων; οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν.* v. 3: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· διατί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν;* v. 4: *ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν· τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καί· ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.* v. 5: *ὑμεῖς δὲ λέγετε· ὃς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί· δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς, οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ.* v. 6: *καὶ ἠκυρώσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν.* v. 7: *ὑποκριταί, καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων·* v. 8: *ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ·* v. 9: *μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.*

v. 10: *καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον εἶπεν αὐτοῖς· ἀκούετε καὶ συνίετε.* v. 11: *οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος, τοῦτο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.* v. 12: *τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ λέγουσιν αὐτῷ· οἶδας ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες τὸν λόγον ἐσκανδαλίσθησαν;* v. 13; *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται.* v. 14: *ἄφετε αὐτούς· τυφλοί εἰσιν ὁδηγοὶ τυφλῶν· τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται.* (Luc. 6, 39: *μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται.*) v. 15: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν.* v. 16: *ὁ δὲ εἶπεν· ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε;* v. 17: *οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται;* v. 18: *τὰ δὲ ἐκπορευόμενα ἐκ τοῦ στόματος ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται, κἀκεῖνα κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.* v. 19: *ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πο-*

νηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. v. 20: *ταῦτά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον· τὸ δὲ ἀνίπτοις χερσὶν φαγεῖν οὐ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.*

V. 1: Der Artikel vor *απο* (CLΔ Rcpt. Myr.) ist zwar nicht direct aus Mrc., wo er vor *Φαρισαιοι* steht, aber wohl aus der Erinnerung daran hinzugefügt, dafs dort von bestimmten *γραμματεις* die Rede ist. In denselben Zeugen steht nemlich nach 5, 20. 12, 38. 23, 2 ff. *γραμματεις και Φαρ.*, das gewifs nicht erst nach dem im Ausdruck wesentlich abweichenden Mrc. geändert ist (Myr.). — **v. 2:** Zu dem *αυτων* nach *χειρ.* (CDL Rcpt.) vgl. 3, 7. — **v. 4:** Das *ειπεν* (BD it. verss.) ist nicht aus Mrc. (Ti.), wo ja das Subject ein ganz andres, sondern das *ενετειλατο λεγων* (ℵCLΔ Rcpt. Ti.) ist nach dem *την εντολην του θεου* v. 3 conformirt. — Das *σου* nach *πατερα* (Rcpt. nach L) ist wohl aus den LXX. — **v. 5:** Das *και* (LΔ) — *τιμηση* (L) der Rcpt. ist ein Versuch, den nicht verstandenen Nachsatz zum zweiten Theil des Vordersatzes zu machen. Vgl. d. Ausleg. — **v. 6:** Da *τον λογον* (BD) aus Mrc., *την εντολην* (LΔ Rcpt.) aus v. 3 ist, wird *τον νομον* (ℵC) ursprünglich sein. — **v. 7:** Rcpt. hat nach jüngeren Mjsc. *προεφητευσεν.* — **v. 8:** Rcpt. nach LXX: *εγγιζει μοι ο λαος ουτος τω στοματι αυτων και τ. χ. κτλ.* (CΔ\). — **v. 12:** Zu dem *αυτου* nach *μαθηται* (CLΔ Rcpt.) vgl. 8, 21, das *ειπον* (Rcpt. nach CLΔ, vgl. ℵ) ist nach v. 10 conformirt. — **v. 14:** Rcpt. stellt den Hauptbegriff mit Nachdruck voran (ℵCΔ: *οδηγοι εισιν τυφλοι*, vgl. Ti. Myr.), obwohl noch die Auslassung von *τυφλων* in ℵCD zeigt, dafs im ältesten Text dem *τυφλων τυφλος* kein drittes *τυφλοι* vorherging. — **v. 15:** Die Lesart von B (*αυτω ειπεν* vgl. 13, 28) ist um so mehr beachtenswerth, als 14, 28 grade B die gewöhnliche Stellung hergestellt hat (*αποκριθ. - ειπεν αυτω*). — Das *ταυτην* der Rcpt. (CDLΔ) ist offenbar Zusatz und nicht um Mrc. willen (Myr.) ausgelassen (ℵBZ). — **v. 16:** Zu dem hinzugefügten *Ιησους* (CLΔ Rcpt.) vgl. 3, 14. — **v. 17:** Das *ουπω* (ℵCLΔ) ist verstärkender Zusatz nach 16, 9 (Mrc. 8, 17).

(V. 1.) Da Mrc. deutlich das folgende Gespräch noch in die Gennezarethebene versetzt, so lässt unser Evang. eben damals, als Jesus daselbst sich aufhielt, zu ihm kommen (Bem. das aus Mrc. nachklingende Praes. bei dem ihm so beliebten *προσέρχεσθαι* und das näher bestimmende *τῷ Ἰησοῦ*) von Jerusalem her Pharisäer und Schriftgelehrten. Warum Mrc. ausdrücklich nur die letztern von Jerusalem gekommen sein lässt, war ihm offenbar nicht mehr durchsichtig. Weshalb aber diese bekannten Gegner ihn angehen (Mrc. v. 2), das braucht der Vrf. nicht weiter zu exponiren, weil es aus ihrer der Form nach ganz nach Mrc. 2, 18. 7, 5 gebildeten Frage (v. 2.) von selbst erhellt, welche aber nicht, wie Mrc. v. 5, von der Vernachlässigung, sondern von der Uebertretung der Satzungen redet, die Mtth. seinen Lesern nicht erst ausführlich darzulegen braucht (wie Mrc. v. 3. 4), wofür er diesen Vorwurf dann deutlicher durch das Unterlassen der vor Tische üblichen Reinigungen (Bem. die Erläuterung des *κοιναῖς χερσίν* bei Mrc.) begründet (*γάρ*): Warum übertreten deine Jünger die Ueberlieferung der Altvordern? Denn sie waschen nicht die Hände, wenn sie Brod essen (*ἄρτον ἐσθίειν* ohne Art., wie Mrc. 3, 20, vom Mahlzeithalten überhaupt).

(V. 3.) Die beiden bei dieser Gelegenheit von Mrc. mitgetheilten Aussprüche Jesu hat nun unser Evangelist zu einer zusammenhängenden Erwiderungsrede (*ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς*) umgebildet und darum — gewifs nicht blofs um das Gesetzeswort dem Prophetenwort voranzustellen (Myr.) — den zweiten Ausspruch (Mrc. v. 9—13) vorangestellt, weil der erste eine directe Entgegnung gar nicht enthält. Auch im zweiten liegt eine solche bei Mrc. freilich nicht; aber da die Gegner hier nach dem Motiv der Uebertretung der Jünger gefragt haben, so kann er mit

leichter Umbiegung des Vorwurfs Mrc. v. 9, dessen Eingang ohnehin nur durch seine Beziehung auf v. 6 seine Form empfängt, denselben zu einer höchst effectvollen Gegenfrage gestalten, die selbst im Wortlaute ihnen ihre Frage zurückgiebt. Warum übertratet auch ihr das Gebot Gottes um eurer Ueberlieferung willen? Sie haben kein Recht nach dem Grunde der Uebertretung der Ueberlieferung zu fragen, da auch sie sich eine solche, und zwar eine viel schlimmere, zu Schulden kommen lassen, nemlich die Uebertretung eines göttlichen Gebotes, und zwar nicht einmal um der altheiligen Ueberlieferung (v. 2), sondern um ihrer Schultradition willen. Er hat also viel grösseres Recht, von ihnen die Rechtfertigung ihrer Uebertretung zu verlangen; ja es liegt eine feine Ironie darin, dafs eine Ueberlieferung, um deretwillen Gottes Gebot übertreten wird, zu übertreten, nichts Unrechtes, sondern unter Umständen sogar pflichtmäfsig sein kann, und dafs somit in der Gegenfrage indirect doch eine Antwort auf ihre Frage liegt. Freilich ist dabei übersehen, dafs ihre Schultradition eben doch noch etwas anderes ist, als die Ueberlieferung der Altvordern, und dafs der als Begründung eingeführte Spezialfall ihrer Gesetzesübertretung mit der Frage der Reinigungen, durch welche keinesfalls ein göttliches Gebot verletzt wurde, zunächst nichts zu thun hat (Vgl. Mrc., S. 247). (v. 4.) Auch das verräth den reflectirenden Schriftsteller, dafs er die Worte des mosaischen Gesetzes, um die es sich in diesem Falle handelt (Exod. 20, 12. 21, 17), um ihre Bedeutung zu heben und den Zusammenhang mit v. 3 zu sichern, ausdrücklich als Gottesworte einführt, was bei Mrc. Jesus absichtlich noch nicht thut (Vgl. Mrc., S. 246). Denn Gott hat gesagt: „Ehre Vater und Mutter“ (Bem. die Weglassung des doppelten σου) und „Wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben (eigentlich durch Tod endigen)“. (v. 5.) Ihr aber sagt: Wer irgend gesprochen haben wird zum Vater oder zur Mutter „Geschenk (soll sein), was irgend du meinerseits zu Nutz gehabt haben würdest“, der soll dann gewifslich nicht ehren seinen Vater oder seine Mutter! Gewifs ist so der anakoluthische Ausdruck bei Mrc. geschickt abgeglättet (Bem. auch die Weglassung des doch einer Erklärung bedürftigen κορβᾶν und die Hinzufügung des doppelten αὐτοῦ), und allerdings ist auch bei Mrc. gemeint, dafs sie durch die Art, wie sie die rücksichtslose Erfüllung eines pietätslosen Gelübdes an den Tempel fordern, indirect die Erfüllung des göttlichen Grundgebots hindern; aber es ist klar, dafs ein solches directes (durch οὐ μή noch verschärftes) Verbot der Erfüllung des 4. Gebots wohl der Schriftsteller, der den Sinn Jesu verdeutlichen will, aber nicht Jesus selbst den Gegnern in den Mund legen konnte (Vgl. Mrc. S. 247).[1]) (v. 6.) Da der Evangelist den nun bei Mrc. folgenden Participialsatz

1) Die ursprüngliche Lesart hat gar keine Schwierigkeit, und da doch bei der Aenderung des Marcustextes sicher auch die Absicht mafsgebend war, den ungefügen Ausdruck desselben zurechtzustellen, so ist dies nicht anders zu erwarten. Bei der Einschaltung des καί war gewifs nicht eine Aposiopese (Myr.: der ist frei von jenem Gebot) oder der Beginn des Nachsatzes damit (Bl.: der braucht auch nicht zu ehren, was οὐ μὴ τιμήσει ohnehin nicht heifsen kann), sondern die Fortführung des Vordersatzes (ὃ ἐὰν εἴπῃ) beabsichtigt, wobei es zweifelhaft bleibt, ob die meist wenig über das Nächstliegende hinausblickenden Emendatoren sich klar

unmöglich mehr an das ganz fernstehende λέγετε anknüpfen kann, so fügt er, im selbstständigen Satz zu v. 3 zurückkehrend, hinzu: Und so habt ihr aufser Gültigkeit gesetzt das Gesetz Gottes, zu dem ja die ἐντολαί v. 4 gehören, um eurer Ueberlieferung willen. Die Verwandlung des τὸν λόγον in τὸν νόμον τ. Θ. hebt die prinzipielle Bedeutung jenes Vorganges nur noch schärfer hervor, wodurch nun die Hinweisung auf viele ähnliche Einzelfälle (Mrc. v. 13) überflüssig geworden ist. (v. 7.) Vielmehr kann Jesus nun direct die Gesinnung characterisiren, aus welcher ihr Eifern um die traditionellen Satzungen hervorgeht; denn wenn sie mit diesem Eifern angeblich die Erfüllung des göttlichen Willens intendiren und doch um ihrer Satzungen willen ein directes Gebot Gottes aufser Kraft setzen, so ist klar, dafs es ihnen nicht um Gott und seinen Willen, sondern um ihre Lehrtradition und ihr Interesse zu thun ist. Darum redet er sie nun direct als Heuchler an (was bei Mrc. nur indirect geschieht), und wendet auf sie das Wort Jesaj. 29, 13 an, das ihnen bei Mrc. Jesus zuerst entgegenwirft und das er ganz in der Fassung des Mrc. bringt (Vgl. Mrc., S. 245, Anm.). Trefflich (Vgl. Mrc. 12, 28. 32) hat geweissagt über Euch Jesajas, wenn er spricht (Bem. die Ersetzung der Citationsformel durch das dem Mtth. so geläufige λέγων): (v. 8. 9.) Dieses Volk, mit den Lippen ehrt es mich, aber ihr Herz hält sich fern von mir. Umsonst aber bringen sie mir Verehrung dar, indem sie Lehren lehren, die doch nur Menschengebote sind. Da die Anwendung, die Mrc. v. 8 von diesem Spruche gemacht wird, nach der Voraufnahme des stärkeren Vorwurfs Mrc. v. 9. 13 zu matt wäre, schliefst die Rede effectvoll mit diesem jesajanischen Strafwort.

(V. 10.) Nachdem Jesus so die Pharisäer und Schriftgelehrten abgewiesen, ruft er das Volk zu sich (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche προσκαλεῖσθαι und ὄχλος im Sing.), um ihm den Grund deutlich zu machen, aus welchem er seine Jünger von den traditionellen Reinigkeitsgebräuchen entband. Er thut dies aber nicht, wie Mrc. v. 15, in einer Parabel, welche aus dem Grundgedanken der levitischen Reinigkeitsgesetze das Grundgesetz alles Strebens nach wahrer d. h. sittlicher Reinheit ableitet und so indirect die traditionellen Reinigkeitsgebräuche für werthlos erklärt, sondern mit directer Bezugnahme auf den vorliegenden Fall (Vgl. Mrc., S. 250). Höret und verstehet (Bem. den Imp. Praes. st. Aor.)! (v. 11.) Nicht was in den Mund hineinkommt, also auch nicht irgend eine Speise, die mit unreinen Händen angefafst und dadurch verunreinigt ist, profanirt (חֹלֵל) den Menschen (Bem. die mehrfache Vereinfachung des Ausdrucks bei Mrc., aus dem hier, wie v. 17. 18, das ἐκπορεύεσθαι herrührt, während Mtth. hier, wie v. 18. 19, daneben ἐξέρχεσθαι schreibt). In dieser Fassung konnte aber der Evangelist den

---

gemacht haben, dafs nun eine Aposiopese am Schlusse von v. 5 eintritt. Mit Recht verwerfen Myr. Bl. wegen des οὐ μή die Coordination dieser beiden Satzglieder; aber nach dem Sprachgebrauch des Evangelisten kann das οὐ μὴ τιμήσει auch nicht bezeichnen, was dann gewifslich nicht geschehen wird (Myr.), da Mtth. in diesem Sinne stets (16 mal) οὐ μή c. Conj. aor. schreibt, während er nur noch wie hier im Befehl, so im Wunsch (16, 22) und Gelübde (26, 35) den Ind. Fut. schreibt.

Spruch nicht bringen, ohne eine Anwendung auf die mosaischen Speisegesetze nahezulegen, die natürlich Jesu, wenn er grade um des göttlichen Gebotes willen gegen die dasselbe untergrabenden Menschensatzungen eifert, noch ganz fern lag, für die aber seine Zeit bereits einen Anhalt in den überlieferten Worten Jesu suchte (Vgl. m. Bibl. Th. § 136, c). Ebenso spitzt sich nun der Gegensatz zu auf die böse Rede, deren sittlich verunreinigenden und damit verurtheilenden Character schon die Quelle so stark betonte (12, 36. 37): Was aber aus dem Munde hervorgeht, das profanirt den Menschen.

(V. 12.) Die Einleitung der folgenden Szene mit den Jüngern ändert der Evangelist, ganz wie 13, 10 (Vgl. mit Mrc. 4, 10): Damals sprechen, herzugetreten, die Jünger zu ihm. Da er aber hier noch ein Wort Jesu einschalten will, das seine prinzipielle Stellung zur pharisäischen Schriftgelehrsamkeit characterisirt, so lässt er sie zuerst fragen: Weifst du, dafs die Pharisäer, als sie das Wort hörten, Anstofs genommen haben? Gemeint ist natürlich nicht das zu ihnen geredete Wort (Fr.), sondern das ans Volk gerichtete (v. 11), das sie an Jesu irre machen mufste (11, 6), sofern er, der doch sonst die gesetzliche Ordnung anerkannte (5, 17), diesmal das Volk zur Nichtachtung derselben anzuleiten schien. (v. 13.) Er aber antwortend sprach: Jede Pflanze, die mein Vater, der himmlische, nicht gepflanzt hat (Vgl. 21, 33), wird entwurzelt werden (Vgl. 13, 29). Contextmäfsig geht das unzweifelhaft nicht auf die Pharisäer selbst (deW. Bl.), sondern auf ihre menschlichen Satzungen im Gegensatz zu den göttlichen Geboten, und insofern drückt es aufs Klarste den Sinn aus, in welchem Jesus die pharisäischen Satzungen bekämpfte. Auch ein Wort, wie v. 11, hatte ursprünglich gewifs nicht die Tendenz, die Gültigkeit des mosaischen (göttlichen) Gesetzes anzufechten, sondern nur, die Menschensatzungen, mit welchen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit dasselbe erweitert hatte, zu entwerthen. Weil sie aber gerade auf diese ihre Satzungen einen solchen Werth legen, dafs sie um ihretwillen unter Umständen das göttliche Gesetz abrogiren, so bezeichnet er sie als Volksführer, die, weil sie selbst den richtigen Weg nicht wissen, nur Volksverführer sein können. (v. 14.) Lasset sie! Damit fordert Jesus die Jünger nicht auf, sie gehen zu lassen (Myr.), sondern sich nicht daran zu kehren, wenn sie Anstofs nehmen, was die Jünger ja nur beunruhigen dürfte, wenn sie in Wahrheit Volksführer wären, deren Autorität ihnen mafsgebend sein müsste. Aber, obwohl sie sich zu Wegführern der Blinden aufwerfen (Bem. das Voranstehen des τυφλοί, dem das τυφλῶν am Ende des Satzes entspricht), sind sie doch selbst blind, und von ihnen gilt, was das Gleichnifs sagt: Wenn ein Blinder einen Blinden leitet (Bem. das τυφλὸς τυφλόν, das mit Nachdruck dem ἐάν vorantritt), werden sie beide in eine Grube fallen. Das ist nicht Bild des Geworfenwerdens in die Hölle, wie Myr. allegorisirt, sondern der Erfahrungssatz, der von den leiblich Blinden gilt, soll angewandt werden auf die der wahren Erkenntnifs ermangelnden Volksführer, die das Volk nur ins Verderben führen können.

Das hier trefflich angebrachte Gleichnifs von den blinden Blindenleitern bildete nach Luc. 6, 39 in der Quelle den Eingang zum Epilog der Bergrede (Vgl. zu 7, 13. 14). Es wird dort noch in ursprünglicher Fassung erhalten sein; denn die Fragen mit *μήτι* (Mtth. 7, 16) und *οὐχί* (5, 46. 47. 6, 25. 10, 29) sind auch sonst der Quelle eigen (Vgl. noch zu *ἀμφότεροι* 13, 30, zu *εἰς βόθυνον ἐμπεσεῖν*: 12, 11). Bei Mtth. ist daraus die allgemeine Regel abstrahirt und diese durch die Application auf die Pharisäer mit dem neugeschaffenen Context verbunden. Auch der Spruch v. 13 wird, wie schon seine Sprachfarbe zeigt, aus derselben Quelle herrühren und könnte leicht in der grofsen Strafrede über die Pharisäer und Gesetzesgelehrten gestanden haben (Vgl. zu Mtth. 23, 3. 22).

(V. 15.) Nach dieser Einschaltung, durch welche das Stück noch bestimmter, als bei Mrc., den definitiven Bruch mit den herrschenden Volksführern markirt, wendet sich der Evangelist zu Mrc. 7, 17 zurück, das er nun in die directe Bitte umsetzt: Deute uns die Parabel (Vgl. 13, 36). Freilich mufs diese nun über die Einschaltung hinweg auf die Parabel v. 11 bezogen werden, welche den Pharisäern Anstofs gegeben hatte (v. 12), und sie wird ausdrücklich als Entgegnung auf das letzte Wort Jesu bezeichnet (*ἀποκριθείς*), sofern, wenn Jesus die hergebrachten Autoritäten verwirft, er an ihrer Stelle den Seinigen über einen so wichtigen Punkt eingehende Belehrung zu Theil werden lassen mufs. Obwohl nemlich der Evangelist die folgende Rede mit Mrc. als Deutung der Parabel einführt, die in ihrer ursprünglichen Fassung (Mrc. 7, 15) kein blofs bildlich eingekleideter Denkspruch (Myr.), sondern ein eigentliches Gleichnifs ist, so bedarf es für ihn, der in ihre Fassung bereits die Anwendung mit hinein verflocht, eigentlich einer Deutung nicht mehr, und dieselbe wird daher mehr zu einer eingehenden Belehrung über den angeregten Punkt, die denselben eben so prinzipiell erläutert, wie die Einschaltung die prinzipielle Stellung Jesu zur pharisäischen Gesetzeslehre erläutert hatte. Darum wird auch wohl die Bitte speziell dem Petrus in den Mund gelegt (anders vermuthete ich Mrc., S. 251), der als der von Jesu bestimmte Führer der Gemeinde (Vgl. 16, 19) die wichtigen Bestimmungen Jesu darüber, wie es mit diesem Punkt in der Gemeinde gehalten werden soll, provociren mufs. (v. 16. 17.) Wenn nun bei Mrc. v. 18 Jesus zunächst sich über den Grad ihrer Verständnifsschwäche verwundert, so hebt er hier hervor, dafs sie nach so langer Gemeinschaft mit ihm immer noch nicht seine Redeweise verstehen gelernt haben. Jetzt noch seid auch ihr unverständig? Merkt ihr nicht, dafs Alles, was in den Mund eingeht, in den Bauch weitergeht und in einen Abtritt weggeworfen wird? Der Ausdruck bei Mrc. v. 18. 19 wird zunächst dadurch verkürzt, dafs alles blofs aus v. 15 Aufgenommene weggelassen und dafür, wie v. 11, das erläuternde *εἰς τὸ στόμα* hinzugefügt wird, wodurch nun vollends jeder Unterschied zwischen Bild und Deutung schwindet, ebenso aber auch das selbstverständliche *οὐκ εἰς τὴν καρδίαν* und das schwerverständliche *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*, obwohl aus jenem erst erhellt, woher das Kommen in den Bauch, und aus diesem Geschäft des Abtritts, woher dieser

überall hier in Betracht kommt (Vgl. Mrc., S. 253). So wird denn der Gedanke, dafs eine Speise den Menschen nicht profaniren kann, einfach dadurch erläutert, dafs sie das höhere Wesen des Menschen gar nicht berührt, sondern nur in die niederen Theile des Organismus kommt, um auch von dort sofort an einen so niedrigen Ort, wie den Abtritt (Bem. die Weglassung des Art.), abgeführt zu werden. (v. 18.) Da nun, ganz wie v. 3—9, die beiden bei Mrc. ausdrücklich getrennten Sprüche, welche die beiden Theile des Parabelspruchs erklären, in einen zusammengezogen werden, so tritt hier unmittelbar nach v. 11 dem zum Munde Eingehenden das aus dem Munde Ausgehende gegenüber; um aber von diesem mit Mrc. v. 20 sagen zu können, dafs es den Menschen profanirt, mufs nun aus Mrc. v. 21 antizipirt werden, dafs solches aus dem Munde Hervorgehende gemeint ist, das aus dem Herzen herauskommt. (v. 19.) Nun wird freilich in der aus Mrc. aufgenommenen Begründung das *ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχεται* wörtlich noch einmal wiederholt, und während man nach der Fassung von v. 18 durchaus nur an Wortsünden denken konnte, werden im Folgenden aufser den bösen Gedanken, die hier artikellos in eine Kategorie mit ihnen treten, vorzugsweise Thatsünden genannt. Aus dem reichen Sündenkatalog bei Mrc. werden aber, weil es ja Jesu auf die Aufrechterhaltung der Gottesgebote im Gegensatz zu den Menschensatzungen ankommt, nur solche aufgenommen, welche Uebertretungen decalogischer Gebote involviren, und in der diesen entsprechenden Reihefolge genannt. Es handelt sich um die Uebertretung des 5. (Morde) 6. (Ehebrechereien, Hurereien) 7. (Diebereien) 8. Gebots; denn als Uebertretung des letzteren erscheinen die Lästerungen dadurch, dafs sie mit den *ψευδομαρτυρίαι* (Vgl. 26, 59) verbunden werden, und somit schliefst die Aufzählung wenigstens mit Wortsünden. (v. 20.) Dieses (d. h. diese Uebertretungen positiver göttlicher Gebote) ist es, was den Menschen profanirt (Bem. den Ausdruck aus Mrc. v. 15). Statt nun aber mit Mrc. v. 23 noch einmal zusammenfassend als Grund davon anzugeben, dafs dies von innen hervorgeht, schliefst unser Evangelist mit einem Rückblick auf den Ausgangspunkt der ganzen Verhandlung: Das Essen aber mit ungewaschenen Händen (Bem. den Ausdruck aus Mrc. v. 2), scil. weil es nur nach Menschensatzung verboten ist, profanirt den Menschen nicht.

3. 15, 21—39. Die Cananäerin und die Volksspeisung.

(Vgl. Mrc. 7, 24 — 8, 10.)

V. 21: *Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.* v. 22: *καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.* v. 23: *ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.* v. 24: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* v. 25: *ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα·*

κύριε, βοήθει μοι. v. 26: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔξεστιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. v. 27: ἡ δὲ εἶπεν· ναί, κύριε· καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. v. 28: τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

V. 29: καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ. v. 30: καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλοὺς κυλλοὺς τυφλοὺς κωφοὺς καὶ ἑτέρους πολλούς, καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς, v. 31: ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας [καὶ] κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν Ἰσραήλ. v. 32: ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ. v. 33: καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον; v. 34: καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πόσους ἄρτους ἔχετε; οἱ δὲ εἶπαν· ἑπτά, καὶ ὀλίγα ἰχθύδια. v. 35: καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, v. 36: ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. v. 37: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων ἦραν ἑπτὰ σπυρίδας πλήρεις. v. 38: οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν τετρακισχίλιοι ἄνδρες χωρὶς παιδίων καὶ γυναικῶν. v. 39: καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν.

V. 22: Allerdings ist *εκραυγασεν* (CLΔ Rcpt.) der ungewöhnlichere Ausdruck, den auch sonst wohl die Emendatoren in *κραζειν* ändern (Vgl. C: Joh. 11, 43. Act. 22, 23. AΔ: Joh. 12, 13. Δ: 19, 12) und schon ℵ (Joh. 19, 6). Doch schreibt ℵ auch Mtth. 9, 27 *κραυγαζοντες* statt *κραζοντες* und ebenso AD.Γ Luc. 4, 41. Jedenfalls ursprünglich ist aber das Imp. (BD), da der Aor. (Vgl. auch ℵZ Ti.: *εκραξεν*) nach dem Aor. in v. 21 conformirt ist (Vgl. auch das *προσεκυνησεν* in v. 25 bei CLΔ). Auch das von Myr. vertheidigte *αυτω* (L$\Delta\Gamma$ Rcpt.) nach *εκραυγασεν* ist der gewöhnliche Pronominalzusatz (Vgl. 3, 16), den D nach v. 23 in *ο πισω αυτου* änderte. Zum Voc. *υιε* (ℵCLZΔ Rcpt.) vgl. 9, 27. — **v. 23:** Der Ionismus *ηρωτουν* (ℵBCD) ist hier so stark bezeugt, dafs das gewöhnliche *ηρωτων* (L$\Delta\Gamma$ Rcpt.) wohl Nachbesserung. — **v. 26:** Obwohl das *εξεστιν* nur durch D. it bezeugt, wird doch das *εστι καλον* aus Mrc. sein. **v. 27:** Bem. das Fehlen des *γαρ* in B, das wohl wie bei Mrc. Verbindungszusatz sein könnte. — **v. 30:** Die Ordnung der Rcpt. (Vgl. Ti.: *χωλ. τυφλ. κωφ. κυλλ.*) findet sich nur noch in jüngern Mjsc. und scheint nur in umgekehrter Folge die beiden Paare aus v. 31 herzustellen, während ℵ erst auf Grund dieser Lesart die analogen Krankheiten in beiden Paaren voranstellt (*χωλ. τυφλ. κυλλ. κωφ.*), die Lesart von L$\Delta\Gamma$ in Rem. an v. 31 die *κωφοι* an die Spitze stellt und C diese Lesart bis auf die Festhaltung des ursprünglich an der Spitze stehenden *χωλοι* acceptirt. Darum habe ich die Ordnung von B aufgenommen, obwohl auch hier die verwandten Krankheiten paarweise verbunden sein könnten. — Wegen des *ερριψαν* (Ti nach ℵDL) vgl. 9, 36. — **v. 31:** Das *τους οχλους* (Rcpt. nach BL) erscheint nach v. 30 conformirt wegen des folgenden Plur. *βλεποντας*, der in B sogar damit verbunden wird. Freilich ist B in der Wortstellung sonst sehr zuverlässig und da das *τους οχλους* dem sonstigen Ausdruck des Mtth. mehr entspricht, so kann auch das *τον οχλον* aus v. 32 und die Umstellung erfolgt sein, um die Härte der dann entstandenen Constr. des Collect. mit dem Plur., die, so häufig sie bei Mrc., unserm Evang. fremd ist, zu mildern. Doch ändert B grade an dieser Stelle das *λαλουντας* in Reminiscenz an Mrc. 7, 37 in *ακουοντας*.—

Das *και* vor *κυλλους*, obwohl es nur in D erhalten, kann leicht in den ältesten Mjsc. ausgefallen, und danach dann auch das zweite (L Rcpt.) weggelassen sein. In ℵ scheint es noch gestanden zu haben, da sich nur so per hom. der Ausfall des *και κυλλ. υγιεις* vor *και* erklärt. — Das *εδοξασαν* (BCDΔ Rcpt.) wird nach den vorangehenden Aoristen conformirt sein. — **v. 32:** Der Acc. der Dauer (ℵ Rcpt.: *ημερας τρ.*) ist offenbar Nachbesserung. — **v. 33:** Zu dem *αυτου* nach *μαθηται* (CDLΔ Rcpt.) hier und v. 36 (CLΔ Rcpt.) vgl. 8, 21. — **v. 34:** Das *ειπαν* habe ich nach ℵ aufgenommen. Vgl. zu 2, 5. — **v. 35. 36:** Die Auflösung der Partizipialconstr. (CLΔ Rcpt. Myr. Vgl. zu 5, 13), sowie das *εκελευσεν* war durch Mtth. 14, 19 (ℵ) besonders nahegelegt, woher auch das *τους οχλους* (C), wonach LΔ (Rcpt.), den Dat. beibehaltend, *τοις οχλοις* schreiben, ebenso das *εδωκεν* (CLΔ Rcpt.) und wohl auch das *ευχαριστησεν* (C), um deswillen das *και* und das folgende *εκλασεν* fortfiel. LΔ (Rcpt.) haben das *ευχαριστησας εκλασεν* restituirt, aber das *και* blieb verloren. Dagegen wird *τω οχλω* am Schlusse (CDΔ Rcpt.) aus Mrc. sein, da grade CLΔ v. 35 den Plrl. haben. — **v. 37:** Zur Nachstellung des Objects (ℵCLΔ Rcpt.: *ηραν το περ. τ. κλ.*) vgl. 8, 27. — **v. 38:** Ti. liest *χωρις παιδ. και γυν.* (ℵD), obwohl D diese Stellung auch 14, 21 hat, wo er sie mit Recht verwirft. — **v. 39:** Das *ανεβη* (CL^1 Rcpt. Myr.) erscheint allerdings als die schwierigere Lesart, während das *ενεβη* (Ti. nach ℵB, vgl. D) ohnehin durch das *εμβας* des Mrc. nahegelegt war. — Die Rcpt. hat den bekannteren Namen *Μαγδαλα* (LΔ), C eine Mischlesart (*Μαγδαλαν*).

(V. 21.) Die bei Mrc. folgende Reise nach dem entlegenen Westen fasst der Evangelist, ähnlich wie 12, 15 (Vgl. 4, 12. 14, 13), als ein Entweichen vor den Nachstellungen der Pharisäer auf, die Jesus (Bem. die Hinzufügung des Subj.) nach so entschiedenem Bruche mit ihnen (v. 7. 14) doppelt zu fürchten hatte. Das *ἐξελθὼν ἐκεῖθεν* kann aber schwerlich auf die Landschaft Gennezareth (14, 34) bezogen werden (Vgl. noch Mrc., S. 256 nach Myr. deW.), sondern setzt wohl, wie 13, 1, die Mrc. 7, 17 gezeichnete Situation voraus, obwohl der Evang. den Eintritt Jesu in ein Haus v. 12 nicht erwähnt hatte. Die Reise selbst aber lässt Mtth. wegen Mrc. 7, 31 gleich nach dem Gebiet (*τὰ μέρη*, wie 2, 22, statt *τὰ ὅρια*) von Tyrus und Sidon gehen. Dabei darf man aber weder blofs an die angrenzenden Gebiete Galiläas (Myr.) denken, noch mit deW Bl. leugnen, was doch aus v. 22 klar erhellt, dafs Jesus noch nicht die Grenze überschritten hatte. Man braucht aber auch nicht *εἰς* im Sinne von versus zu nehmen (Fr. Olsh.), da dasselbe lediglich das Reiseziel angiebt, das dem Evangelisten bei Mrc. gegeben war. Da er aber ausdrücklich Mrc. 7, 31 auslässt und das *ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα* einschaltet, so denkt er offenbar, dafs die schon vor dem Erreichen der Grenze ihm entgegentretenden heidnischen Ansprüche, die Jesus prinzipiell versagen zu müssen meinte (v. 24. 26), ihn veranlassten, die Grenze nicht zu überschreiten, da dieselben sich jenseits natürlich nur vermehren konnten. In der apostolischen Quelle, wo diese Geschichte ohne Zweifel bereits stand (Vgl. Jahrb. 1865, S. 331), wird also noch nichts darüber angedeutet gewesen sein, dafs die Geschichte anderswo, als auf dem gewöhnlichen Gebiet der Wirksamkeit Jesu spielte; nur das Weib war nach v. 22. als eine Cananäerin d. h. als eine von den Ureinwohnern Canaans stammende Heidin bezeichnet. Erst Mrc. hat, da dergleichen in dem benachbarten Phönicien wohnten, die ganze Szene dorthin versetzt, und unser Evang. lässt das Weib wenigstens aus jenem Gebiet (Bem. das aus Mrc. v. 24 nachklingende *τὰ ὅρια*) herkommen. Dagegen musste er den Eintritt Jesu in ein Haus und die Vereitelung seines Incognito (Mrc. v. 24) fortlassen, da in der Urrelation die Szene offenbar auf der Strafse spielte (Mtth. v. 23).

und so begann er mit dem Wortlaut der Quelle, die er wohl bis auf stilistische Aenderungen, wie das προσελθόντες v. 23 und das τότε v. 28, in der ganzen Geschichte aufs Treuste reproducirt hat (Vgl. Mrc., S. 257. 58): Und siehe, ein cananäisches Weib schrie, sprechend: Erbarme dich meiner, Herr, du Sohn Davids! Die Einführung mit ἰδού und dem Imperf. (Vgl. 8, 2. 9, 2. 18) ist der Quelle characteristisch, die Anrufung fast genau dieselbe, wie 9, 27 (Vgl. auch das κύριε 9, 28). Das Weib hat von dem erwarteten Sohne Davids gehört, welcher der König aller Völker werden soll (Vgl. zu 2, 2), und ruft ihn als den wundermächtigen Herrn um Hülfe an, weil ihre Tochter von einem Dämon übel geplagt d. h. in der Besessenheit von schwerem Krankheitsleiden heimgesucht wird (Zum Ausdruck vgl. 8, 6). (v. 23.) Er aber antwortete ihr nicht ein Wort (Vgl. das λόγῳ 8, 8). Und herzugetreten baten ihn seine Jünger, sprechend: Entlass sie (Vgl. 14, 15 in derselben Quelle), indem du ihr die Bitte gewährst; denn sie schreit hinter uns her (Vgl. 9, 20 ibid.). Nicht die Zudringlichkeit der Frau (Myr.), sondern das Aufsehen, welches ihr Nachschreien erregen musste und welches, wie sie wohl wussten, durchaus nicht im Sinne Jesu war, wollen die Jünger abwehren. (v. 24.) Er aber antwortete und sprach: Ich bin nicht gesandt (Vgl. 10, 40) aufser (εἰ μή, wie 14, 17) zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel (Vgl. 10, 6). Eben weil sein irdisches Wirken an Israel gebunden war, hatte er bei der Probemission der Jünger, welche dasselbe unterstützen sollte, ihnen verboten, die Grenzen Israels zu überschreiten. Aber dieser sein Wirken im Grofsen und Ganzen regelnde heilsgeschichtliche Rathschlufs Gottes schlofs selbstverständlich einzelne Ausnahmen nicht aus; nur mussten eben darum besondere Beweggründe vorhanden sein, wenn er eine solche machen sollte, und diese konnten nur in der Beschaffenheit des Glaubens liegen, der die Hülfe von ihm erbat (Vgl. 8, 10. 13). (v. 25.) Als daher das Weib, weder durch das hartnäckige Schweigen Jesu (v. 23), noch durch den, wohl auch von ihr vernommenen Bescheid an die Jünger (v. 24) abgeschreckt (ἐλθοῦσα), vor ihm niederfiel (Vgl. 8, 2. 9, 18) und nun erst recht direct ihre Bitte aussprach: „Herr, hilf mir!“, da gab er ihr eine Antwort, die in parabolischer Rede klar machen sollte, warum es so, wie er gesagt, göttliche Ordnung sei. (v. 26.) So wenig es erlaubt ist, das den Kindern gehörige Brod zu nehmen und es den Schoofshündchen zuzuwerfen (Vgl. 7, 6), so wenig kann es erlaubt sein, das Israel bestimmte Heil dem Volke der Verheifsung zu entziehen, um es den Heiden zu geben. Das Diminutiv zeigt entscheidend, dafs nicht die Heiden im jüdischen Sinne mit unreinen Thieren verglichen werden (Vgl. noch Myr. Keim, S. 407 und dagegen Mrc., S. 257), sondern dafs die Gleichnifsrede von dem Verhältnifs der Kinder des Hauses zu den Häushündchen entlehnt ist, die sonst ja am Familientisch nächst jenen zuerst in Betracht kommen. Eben darum bietet sich fast von selbst die Auskunft dar, welche das Weib, auch jetzt in ihrem Vertrauen auf den grofsen Helfer Israels nicht wankend, ergreift, um das Gleichnifs, das die Erfüllung ihres Wunsches zu verwehren schien, zu ihren Gunsten zu wenden.

(v. 27.) Ohne Vorbehalt acceptirt sie das Gleichniſs; denn es ist ganz willkührlich, ihr „Ja, Herr!“ (Vgl. 9, 28) in ein „Doch, Herr!“ (Fr. Bl.) umzudeuten. Auch entspricht jenem allein die folgende Begründung: Denn auch die Hündlein essen von den Bissen, die von dem Tisch ihrer Herren fallen. Dieselbe erläutert Myr. ganz unnöthig durch den eingeschobenen Zwischengedanken, daſs das Brod reichlich genug vorhanden sei, um auch den Hündchen zu Theil werden zu können. Das καί will nur besagen, daſs ja auch von Seiten der Hündchen erhellt, was Jesus im Interesse der Kinder geltend machte. Es ist ja auch nirgends ihre Weise, nach dem den Kindern zugetheilten Brode zu verlangen, sondern ihre Stellung unter dem Tische bringt es mit sich, daſs sie sich mit den kleinsten Bissen (Bem. das Diminutiv) begnügen, die ihnen zufallen, wenn ihre Herren essen. Daraus folgt denn freilich, daſs eine Heidin nicht berechtigt ist, den Kindern Israels von dem ihnen bestimmten Heil etwas entziehen zu wollen, aber daſs sie doch hoffen darf, von dem Reichthum dieses Heils auch ihr Theil zu bekommen, sofern nur dadurch der Heilsgenuſs Israels so wenig gestört und gemindert wird, wie das Mahl der Kinder durch die Bissen, welche den Hündchen zufallen. Aus dieser Antwort erhellt denn allerdings, daſs das Heilsvertrauen der Frau groſs genug war, um trotz der abwehrenden Haltung Jesu noch das ihr günstige Moment an seinem Wort zu ergreifen und sich mit ihrer Hoffnung daran anzuklammern. (v. 28.) Da sprach Jesus, antwortend, zu ihr: O Weib, groſs ist dein Glaube. Es geschehe dir, wie du willst (Vgl. 9, 29). Wie bei dem heidnischen Hauptmann, an dessen Geschichte selbst der Ausdruck erinnert (Vgl. 8, 10. 13), ist es die Gröſse ihres Glaubens, die Jesum veranlasst, hier eine Ausnahme zu machen, nachdem derselbe in der schwersten Probe bewährt ist. Daher schlieſst die Geschichte, genau wie 8, 13. 9, 22: und geheilt ward ihre Tochter von jener Stunde an. [1])

(V. 29.) Da Jesus nach den Erfahrungen, die er bei seiner Annäherung an die Grenzen des Heidenlandes gemacht, und bei den Grundsätzen, die er v. 24. 26 ausgesprochen, die nach Mrc. 7, 24 intendirte Reise aufgeben zu müssen schien (Vgl. zu v. 21), so lässt der Evangelist ihn sofort weggehen von dort (Vgl. 12, 9) d. h. von jenen Grenzen und wieder an (παρά, wie 13, 1) den galiläischen See kommen, wo er sich, auf die Berghöhe (5, 1. 14, 23) gestiegen, niedersetzt. Dabei kann im Zusammenhange unsers Evangeliums nur an das Westufer gedacht werden, da weder eine Ueberfahrt, wie 14, 13, noch eine Umgehung des Sees, wie Mrc. 7, 31, berichtet ist; es schien dem Erzähler wohl natürlicher, daſs die Wiederholung eines so eigenthümlichen Ereignisses, wie die Speisung, in einer andern Localität erfolgte (Vgl. Mrc., S. 264). (v. 30.) Wenn er

1) Es lässt sich vielleicht noch die Stelle ermitteln, wo diese Erzählung in der apostolischen Quelle stand. Zeigt dieselbe v. 22. 27. 28 eine auffallende Aehnlichkeit mit der Blindenheilung 9, 27. 28. 29, so liegt die Vermuthung nahe, daſs sie dieser, die vor Luc. 11, 14 stand (Vgl. zu Mtth. 12, 23), voranging und mit ihr eine Illustration der Verheiſsung der Gebetserhörung (Luc. 11, 5—13) bildete, der sie nur die Bedingung des Glaubens hinzufügte.

aber nun an die Stelle der einzelnen Heilungsgeschichte bei Mrc. (7, 32 — 37), welche den Volkszudrang und damit die Speisung veranlasste, zumal er eine solche schon 9, 32 ff. gebracht hatte, eine Schilderung jenes Volkszudrangs selbst setzte, der Jesum, wie vor der ersten Speisung (14, 14), zu zahlreichen Heilungen veranlasste, so war ihm letzteres besonders wichtig, weil sich nun zeigte, wie durch die der Heidin gewährte Wohlthat Israel wirklich in keiner Weise im Vollgenuss des ihm zugedachten Heils gekürzt ward. Und es kamen zu ihm viele Volksmassen, welche mit sich hatten Lahme, Contracte, Blinde, Taube und Andre viele. Die Taubstummen sind hier zuletzt und v. 31 zuerst genannt, weil die Heilung eines solchen grade hier von Mrc. erzählt war. Und sie warfen sie zu seinen Füfsen nieder und er heilte sie. Nicht das sorglose Vertrauen, wonach sie hofften, dafs das blofse Vorführen der Kranken ihn zur Heilung bewegen werde (Bl.), malt der Ausdruck, sondern die Eile, mit der sie immer neue heranbringen wollten (Myr.). (v. 31.) Den Erfolg dieser Heilungen aber schildert der Evangelist mit offenbarer Anlehnung an Mrc. 7, 37, obwohl man nicht begreift, wie dieselben in einer Gegend, wo Jesus so lange gewirkt, noch bewirken konnten, dafs die Leute sich wunderten, als sie sahen Taubstumme redend, Contracte gesund und Lahme gehend und Blinde sehend. Und sie priesen den Gott Israels. Hier tritt es klar hervor, wie dem Erzähler vorschwebt, dafs das Israel nach v. 24 zugedachte Heil dem Volke in reichstem Mafse zu Theil ward, indem ihm Gott durch seinen Messias die Heilung seiner Kranken spenden liefs. So wenig aber demnach im bildlichen Sinne den Kindern das Brod genommen ward, weil die Heidin einen Bissen davon empfangen hatte, so klar sollte es sich nun auch noch im eigentlichen Sinne zeigen, wie Israel von seinem Messias reichlich gespeist wurde mit dem Brod, das ihm sein Gott bescheert. Darum schliefst unser Evangelist ohne die Einleitung aus Mrc. 8, 1 sofort die von demselben zuerst erzählte zweite Speisungsgeschichte an. (v. 32.) Jesus aber, nachdem er zu sich gerufen seine Jünger, sprach: Mich jammert des Volks, weil sie — es sind schon drei Tage — bei mir ausharren und nicht haben, was sie essen sollen (Bem. das προσκαλεῖσθαι und das sing. τὸν ὄχλον des Mrc., σπλαγχνίζομαι mit ἐπὶ c. Acc., während es 9, 36. 14, 14 anders construirt ist, das τί φάγωσιν aus Mrc. 6, 36 und das hinzugefügte ὁ Ἰησοῦς - αὐτοῦ). Dann aber sagt er direct, was allerdings das Resultat der bei Mrc. v. 3 angestellten Erwägung sein musste: Und sie nüchtern entlassen mag ich nicht, damit sie nicht etwa entkräftet werden auf dem Wege. Dafs der Weg in ihr Haus gemeint, versteht sich unserm Evangelisten von selbst, womit dann der Schlufssatz bei Mrc. überflüssig wurde. (v. 33.) Da nach dieser Fassung der Worte Jesus eigentlich direct seine Bereitschaft zur Speisung erklärt, so ist bei den Jüngern, welche bereits eine Speisung erlebt haben sollen, vollends unbegreiflich, dafs sie noch nach Mrc. v. 4 auf die Schwierigkeit reflectiren, das dazu nöthige Brod herbeizuschaffen, und damit gar nach Mrc. 6, 37 die Erwägung der grofsen Masse, die erforderlich ist, verbinden, obwohl, wenn in der Wüste (Bem. das erleichternde ἐν statt ἐπί) überhaupt nichts

zu beschaffen ist, es sich gleichbleibt, wieviel nöthig ist. Es sprechen nemlich zu ihm die Jünger: Woher (sollen kommen) uns in der Wüste soviel Brode, dafs sie sättigen eine so grofse Menge? (v. 34.) Und es spricht zu ihnen Jesus: Wie viel Brode habt ihr (Bem. die mit Mrc. 6, 38 identische Frage, in der nur die Wortstellung vereinfacht wird)? Sie aber sprachen: Sieben, und wenige Fischlein. Diese werden hier mit dem Ausdruck aus Mrc. 8, 7 (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des *ὀλίγα*) hinzugefügt, obwohl ihre Vertheilung nachher nach Analogie von 14, 19 berichtet wird. (v. 35. 36.) Nachdem er nemlich geboten dem Volke, sich zu lagern auf die Erde hin (Bem. das *ἐπί* c. acc. statt gen., wie 14, 25, und das nur in Parallelen vorkommende, ins Part. verwandelte *παραγγέλειν*, sowie das *ἀναπεσεῖν* aus Mrc. 6, 40. 8, 6), nahm er die sieben Brode und die Fische (Vgl. 14, 19) und brach sie, nachdem er das Dankgebet gesprochen, und gab (sie) den Jüngern, die Jünger aber den Volksmassen. So geht die Darstellung, nachdem sie noch in dem *εὐχαριστήσας* und *ἐδίδου* (Vgl. auch Mrc. 6, 41) offenbar dem Mrc. gefolgt, schliefslich doch in die der ersten Speisung (14, 19) zurück (Bem. das *τοῖς ὄχλοις*, während v. 35 nach Mrc. *τῷ ὄχλῳ*). (v. 37. 38.) Ganz von dorther entlehnt ist aber der Schlufs, nur dafs die sieben Körbe (Bem. auch die von 14, 20 abweichende Bezeichnung derselben) und die Zahl 4000 (ohne das beschränkende *ὡσεί* aus 14, 21) natürlich aus Mrc. aufgenommen sind. Und es afsen Alle und wurden gesättigt, und das Uebriggebliebene von den Brodstücken huben sie auf, sieben volle Flechtkörbe. Die aber afsen, waren 4000 Mann ohne Weiber und Kinder. (v. 39.) Und nachdem er entlassen die Volksmassen (Bem. den periodisirten Ausdruck und die Näherbestimmung des *αὐτούς*), stieg er auf das Fahrzeug und kam in das Gebiet von Magadan. Nach unserm Evang. fährt also Jesus allein voraus (Vgl. Mrc., S. 271), und zwar, da er sich auf dem Westufer befindet (Vgl. zu v. 29), wahrscheinlich nach dem Ostufer. Jedenfalls mufs das uns unbekannte Magadan in der Gegend von Dalmanutha (Mrc. 8, 10) gesucht werden und dieselbe nach einem seinen Lesern bekannteren Orte bezeichnen.

4. 16, 1—20. Die Zeichenforderung und das Petrusbekenntnifs.

(Vgl. Mrc. 8, 11—30. Luc. 9, 18—21.)

V. 1: *Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς.*

v. 2: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὀψίας γενομένης λέγετε· εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός·* v. 3: *καὶ πρωΐ· σήμερον χειμών, πυρράζει γὰρ στυγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ*

(Luc. 12, 54: *ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις· ὅταν ἴδητε νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε ὅτι ὄμβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως·* v. 55: *καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι καύσων ἔσται, καὶ γίνεται.* v. 56: *ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ*

δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύ- τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ
νασθε; καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε;)

v. 4: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν. v. 5: καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν. v. 6: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. v. 7: οἱ δὲ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν. v. 8: γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; v. 9: οὔπω νοεῖτε, οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς πέντε ἄρτους τῶν πεντακισχιλίων καὶ πόσους κοφίνους ἐλάβετε; v. 10: οὐδὲ τοὺς ἑπτὰ ἄρτους τῶν τετρακισχιλίων καὶ πόσας σπυρίδας ἐλάβετε; v. 11: πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. v. 12: τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.

v. 13: ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων· τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; v. 14: οἱ δὲ εἶπαν· οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. v. 15: λέγει αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; v. 16: ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. v. 17: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. v. 18: κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. v. 19: δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. v. 20: τότε διεστείλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.

V. 1: Das Imp. (Ti. nach ℵ: επηρωτων) dürfte wegen des voraufgehenden prt. prs. einge bracht sein. — Da **v. 2. 3** wegen der grofsen Verschiedenheit von Luc. 12, 54—56 keine Eintragung von dorther sein können, so müssen sie in den ältesten Codd. (ℵB) ausgefallen sein; doch eher in Reminiscenz an Mtth. 12, 39, als an Mrc. 8, 12. Aus Luc. ist nur das *υποκριται* v. 3 (Rcpt. nach jüngeren Mjsc.) — **v. 4:** Bemerkenswerth ist das *αιτει* in B, wenn dasselbe nicht blofse Verschreibung von *ΖΗΤΕΙ* ist, da das *επιζητει* so gut aus 12, 39 sein könnte, wie das *του προφητου* (Rcpt. nach CΔ). — **v. 5:** Zu *αυτου* nach *μαθηται* (Rcpt. nach L) hier und v. 20 (Δ Rcpt.) vgl. 8, 21, zu *αυτοις* nach *ειπεν* v. 8 (Rcpt. nach C) vgl. 3, 16. — **v. 8:** Das *ελαβετε* (Ti. nach CLΔ Rcpt.) ist nach v. 7 conformirt und nicht das *εχετε* nach Mrc., da v. 7 keiner das *εχειν* des Mrc. substituirt hat. — **v. 10:** Die Schreibart *σφυριδας*, die D constant hat, ist hier durch B, wie Mrc. 8, 8 durch ℵ bezeugt und dürfte daher die urprüngliche sein. — **v. 11. 12:** Das *αρτου* (Rcpt. nach DΔ) ist dem *ζυμης* conformirt, wie namentlich aus dem *της ζυμης του αρτου* (Rcpt. nach CΔ) erhellt. Dagegen ist das *της ζυμης των Φαρ. κ. Σαδδ.* (Ti. nach ℵ) lediglich mechanische Wiederholung aus v. 11, die um so näher lag, als das *των αρτων* überflüssig schien (om. D.) — Rcpt. stellt statt *προσεχετε δε* eine Verbindung mit dem *ειπον υμιν* her (*προσεχειν*: Δ) und apostrophirt nach jüngern Mjsc. das *αλλα*. — Bemerkenswerth ist die ungewöhnliche Stellung bei B: *Σαδδ. και Φαρισ.* — **v. 13:** Das *με* (DLΔ Rcpt.) ist aus den Parallelen. — **v. 17:** Zu *και* (CLΔ Rcpt.) statt *δε* vgl. 8, 8. Das *τοις* vor *ουρανοις*, das in B fehlt, kann aus v. 19 herrühren. — **v. 19:** Das *και* (LΔ Rcpt.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz

(Vgl. 3, 2). — Die Rcpt. hat *χλεις* (CDΔ). — **v. 20:** Dafs das *επετιμησεν* (BD) aus den Parallelen (Ti. Myr.), ist bei der grofsen Verschiedenheit des Ausdrucks in denselben doch sehr unwahrscheinlich. Ebensogut kann das sonst bei Mtth. nicht vorkommende *διεστειλατο* Reminiscenz an Mrc. 5, 43. 7, 36. 9, 9 sein. — Zu dem *Ιησους ο Χριστος* (Rcpt. nach C, vgl. D: *ο χριστος ιησ.*) vgl. die Anm. zu v. 21.

(V. 1.) Die entscheidende Bedeutung, welche die Zeichenforderung für unsern Evangelisten hat, hebt er dadurch hervor, dafs er sie den Pharisäern und Sadducäern als der Gesammtheit der Gegner Jesu (Bem. den nur einmal gesetzten Art. und vgl. 3, 7) zuschreibt und sie durch Voranstellung des *πειράζοντες* von vornherein als feindselige characterisirt. Es gehört aber grade zu dem Versucherischen ihres Auftretens, dafs sie, scheinbar zum Glauben geneigt, ihn nur bitten, ein Zeichen, das aus dem Himmel her das Nahen der messianischen Zeit verkünde (Vgl. Mrc., S. 270), ihnen vorzuweisen, damit sie darauf ihren Glauben gründen können, natürlich in der Erwartung, dafs er sich durch sein Unvermögen dazu prostituiren werde.[1]) Bem. das dem Evangelisten so geläufige *προσελθόντες* statt des nicht mehr verstandenen *ἐξῆλθον*. (v. 2.) Vor der aus Mrc. entlehnten Abweisung dieser Forderung schaltet aber unser Evangelist einen Ausspruch ein, der nur eine, freilich auffallend freie, Reminiscenz an die Volksrede Luc. 12, 54—56 sein kann. Wie dort nemlich, verweist Jesus auf die Art, wie sie die Wetterzeichen deuten; aber es sind durchaus andre Zeichen, auf die er hinweist. Wenn es Abend geworden (14, 15. 23), sprecht ihr: Heitres Wetter (giebt's)! denn feurigroth ist der Himmel. (v. 3.) Und früh morgens (Vgl. 20, 1) sc. sprecht ihr: Heute (giebt's) Sturmwetter! denn feurigroth ist der Himmel, indem er sich verdüstert (Vgl. zu Mrc. 10, 22). Dagegen tritt nun, wie dort, eine verwunderte Frage ein, welche dies ihr Geschick im Wetterprophezeien in den Gegensatz stellt zu ihrem Ungeschick in Beobachtung der Zeitverhältnisse. Das Angesicht des Himmels zwar versteht ihr zu beurtheilen, die Zeichen der Zeiten aber vermöget ihr nicht (zu beurtheilen)? Wie sich am Himmel die Vorzeichen des kommenden Wetters malen, so haben auch die characteristischen Ereignisse jeder Zeit ihre Vorzeichen, an denen man die Bedeutung der kommenden Zeit erkennen kann. An solchen Vorzeichen der für die messianische Zeit als solche characteristischen Ereignisse fehlt es nicht, und sie, die jene Wetterzeichen zu deuten wissen, sollten billig auch diese Vorzeichen deuten können und darum nicht erst ein Himmelszeichen verlangen, um an das Gekommensein der messianischen Zeit glauben zu können.

Sowohl die stärkere Hervorhebung des Gegensatzes durch *μέν - δέ*, welche das *πῶς* überflüssig gemacht hat, als die Weglassung des *τῆς γῆς*, da nur

1) Das *ἐπερωτᾶν* ist wie das *ἐρωτᾶν* 15, 23 nach Analogie des hebr. שׁאל im Sinne von „bitten" gebraucht, und es lässt sich kein Grund absehen, weshalb, wenn das Simpl. so gebraucht wurde, nicht auch das Comp. so gebraucht werden sollte (Vgl. *ἐπερώτημα* 1 Petr. 3, 21). Leugnet man dies aber (Myr.), so ist die Verbindung mit dem Inf. unbegreiflich und eine „Aufforderung in befragender Weise" bezeichnet *ἐπερωτᾶν* im Klassischen ebensowenig. Das folgende *ἀποκριθείς* (Fr.) kann bei dem freien Gebrauch dieses Wortes in unserm Evang. (Vgl. zu 11, 25) für die ursprüngliche Bedeutung gar nichts beweisen, zumal ja eine Bitte ebenso Antwort erheischt, wie eine Frage.

von Wetterzeichen am Himmel die Rede gewesen war; sowohl das offenbar auf die Forderung in v. 1 bezügliche *τὰ σημεῖα*, als der verallgemeinernde Plural *τῶν καιρῶν;* sowohl das stärkere *διακρίνειν*, als das directere *οὐ δύνασθε* zeigt die secundäre Gestalt des Textes in unserm Evangelium. Bei den *σημεῖα*, an denen sie den gegenwärtigen *καιρός* als den messianischen hätten erkennen sollen, denkt der Evangelist wohl nicht an die Wirksamkeit des Täufers (Bl.) oder die messianische Erregung im Volke (deW.), sondern an die Wunder Jesu im Sinne von 11, 5. In der ursprünglichen Fassung des Spruches aber handelte es sich um Zeichen gar nicht; sie sollen die Gegenwart als die messianische Zeit erkennen, in der ihnen Angesichts des nahenden Gerichts das Heil geboten wird (Vgl. zu 5, 25. 26), nachdem die Erscheinung und Predigt Jesu sie deutlich genug als solche angekündigt hat.

(V. 4.) In der Abweisung der Forderung selbst aber kehrt der Evangelist wörtlich zu der Stelle der apostolischen Quelle zurück, aus der Mrc. dieselbe entlehnt hatte (12, 39. Vgl. Mrc., S. 271. 72): Ein böses und ehebrecherisches Geschlecht verlangt ein Zeichen, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden, es sei denn das Zeichen des Jonas. Und noch nachdrücklicher als Mrc. hebt er hervor, wie Jesus, die so abgewiesenen Gegner verlassend (Vgl. 4, 13), davonging. (v. 5.) Da er nun 15, 39 Jesum allein hatte voranfahren lassen, um die beiden Reisen Mrc. 8, 10. 13 in eine zusammenzuziehn und so das scheinbar unmotivirte Hin- und Herfahren zu vermeiden, so mufs er jetzt das Nachkommen der Jünger auf das östliche Ufer berichten; denn es ist reine Willkühr, wie 15, 39 die Jünger, so hier Jesum hinzuzudenken (Vgl. noch Myr.). Vielmehr erhält nun erst das unbestimmte *ἐπελάθοντο* sein genaues Subject, und es wird nun erst klar, wie sie in ihrer Heimath (am Westufer) vergessen hatten, sich mit Brod zu versehen, als sie Jesu nachfuhren, um mit ihm eine weitere Reise (nach Caes. Phil. v. 13) anzutreten.[1]) Das Eine Brod aus Mrc. v. 14 wird nicht erwähnt, weil es an der Sache nichts ändert. (v. 6.) Jesus aber sprach zu ihnen: Sehet zu (Vgl. 8, 4. 9, 30) und hütet Euch (*προσέχετε* statt des tautologischen *βλέπετε*, wie 7, 15. 10, 17) vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer. Da auch unser Evangelist Jesum offenbar an das eben erzählte Rencontre denken lässt, als er die ankommenden Jünger mit dieser Warnung empfängt, so fügt er, wie v. 1, den Pharisäern die Sadducäer hinzu und lässt dafür das ohnehin bei seiner Deutung (v. 12) unverständliche *καὶ Ἡρῴδου* fort. (v. 7.) Wenn er

2) Natürlich sollte dies Brod nicht nur für die Ueberfahrt mitgenommen werden, sondern als Proviant für die weitere Reise dienen, die sie mit Jesu von Magadan aus antraten, aber deshalb ist nicht gemeint, dafs sie nach der Ankunft am Ostufer vergafsen sich mit Brod zur Weiterreise zu versehen (Myr.); denn von der Weiterreise ist doch eben gar nicht die Rede, und so gut wie in Magadan, konnten sie auch anderswo am Ostufer sich verproviantiren. Ueberhaupt aber mufs die Unterlassung des Einkaufs geschehen sein, ehe sie sich mit Jesu wieder vereinigten, da ja sonst dieser daran hätte erinnern können, wenn er, wie die Jünger meinen (v. 7), solchen Werth darauf legte; vielmehr setzt die Erzählung sichtlich voraus, dafs die Jünger gewohnt waren, sich für weitere Reisen in der engeren Heimath zu verproviantiren. Man braucht deswegen das *ἐπελάθοντο* nicht plusquamperfectisch zu fassen; denn die Erzählung wendet sich von Jesu den Jüngern zu, die bei der Abreise auf das Ostufer (*ἐλθόντες*) die Vergefslichkeit begingen, kein Brod mit sich zu nehmen.

aber das πρὸς ἀλλήλους des Mrc. ausdrücklich in ἐν ἑαυτοῖς verwandelt (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche διαλογίζεσθαι), so meint er gewifs nicht, dafs sie sich ihre Gedanken über die Bedeutung dieser Warnung mittheilten (Myr. Bl.), sondern er bezeichnet sie ausdrücklich als innerliche d. h. unausgesprochene und kleidet nur selbst ihre Ueberlegungen in die Worte: Weil wir nicht Brode mitgenommen haben (Bem. das nach v. 5 conformirte ἐλάβομεν), sc. sagt er das! (v. 8.) Hier also merkt Jesus ihre Gedanken, wie 9, 4. 12, 25, und beginnt sofort mit einem Tadel ihres Kleinglaubens, weil sie, die schon wiederholt seine Wunderhilfe in der Noth erfahren haben, sich um den Brodmangel überhaupt nicht hätten Gedanken machen sollen: Warum macht ihr Euch bei Euch selbst Gedanken, ihr Kleingläubigen (Vgl. den Zusatz aus 6, 30, wie 8, 26. 14, 31), dafs ihr nicht Brode habt (Bem. das δέ statt καί, das hinzugefügte Subject, das ἐν ἑαυτοῖς und das ἔχετε aus Mrc. statt des nach v. 7 zu erwartenden ἐλάβετε)? (v. 9. 10.) Das bei Mrc. auf das mangelnde Verständnifs seiner Worte sich beziehende οὔπω νοεῖτε besagt nun, dafs sie immer noch nicht merken, was solche Erfahrungen sie lehren wollen, und dies wird mit einer geschickten Vereinfachung der Fassung bei Mrc. dadurch erklärt, dafs sie diese Erfahrungen nicht lebendig im Gedächtnifs haben. Merkt ihr noch nicht und gedenkt auch nicht an die fünf Brode der Fünftausend und wieviel Körbe ihr (sc. beim Sammeln der Brocken) erhieltet (14, 20)? Auch nicht an die sieben Brode der Viertausend und wieviel Flechtkörbe ihr erhieltet (15, 37)? (v. 11.) Und nun erst, nachdem er den Gedanken an den Brodmangel, der ihnen das richtige Verständnifs seiner Worte versperrt hatte, durch seinen Tadel entfernt hat, kommt Jesus, wie bei Mrc., auf das Mifsverständnifs seines Wortes zu sprechen, das er nun, wo ein solches nicht mehr möglich, nachdrücklich wiederholt: Wie ist es möglich, dafs ihr nicht verstehet, wie ich nicht von Broden zu Euch redete (Bem. die Erläuterung des πῶς οὐ νοεῖτε bei Mrc.)? Er, der nöthigenfalls so wunderbar helfen kann, wie er wiederholt geholfen hat, wird sich ja nicht darum kümmern, ob sie Brode haben oder nicht (v. 8). (v. 12.) Hütet Euch aber vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer. Da verstanden sie (Bem. das aus Mrc. v. 17 nachklingende συνιέναι), dafs er nicht sagte, sie sollten sich vor dem Sauerteig der Brode hüten (woran sie nach v. 7 offenbar dachten), sondern vor der Lehre der Pharisäer und Sadducäer. Der Evangelist denkt bei dieser Erklärung des Bildes vom Sauerteig (Vgl. dagegen Mrc., S. 274) an die Sonderlehren der beiden Hauptrichtungen im Volke und characterisirt diese, indem er jene als Irrlehren brandmarkt, als die Volksverführer (15, 14), die, wie sie Jesu feindselig entgegentraten, das Volk gehindert haben, die Bedeutung Jesu recht zu verstehen.

(V. 13.) Wie sehr dies der Fall, das erfuhr Jesus, als er in das Gebiet von Cäsarea Philippi gekommen, seine Jünger fragte,[1]) sprechend: Wer sagen die Leute,

---

1) Offenbar absichtlich schliefst der Evangelist mit Uebergehung der Heilungsgeschichte Mrc. 8, 22—26, die ohnehin nur im ersten Theile Platz gefunden hätte, die Frage Jesu

dafs der Menschensohn sei? Jesus setzt dabei voraus, dafs er sich als den Einzigartigen unter den Menschenkindern zu bezeichnen pflegte und dafs diese Bezeichnung an sich noch nicht direct auf seine messianische Bestimmung hindeutete; denn offenbar fragt er, wie die Leute diese seine Selbstbezeichnung verstehen. (v. 14.) Sie aber sprachen: Die Einen (sagen, du seist) Johannes der Täufer (im Sinne von 14, 2), andre aber, Elias (Vgl. Mrc. 6, 15 und dazu Mrc., S. 214). Folgt der Evangelist soweit dem Mrc., so fügt er nun noch den bei ihm wiederholt erwähnten Jeremias (2, 17. 27, 9) hinzu, mit dem ihn wieder Andre identificirten. Das ἕτεροι hebt hervor, dafs ihr Urtheil ein andersartiges war, sofern es nicht an die zunächst sich darbietende Erscheinung des Täufers, auch nicht an die gangbare Eliaserwartung (Vgl. 11, 14) anknüpft, sondern den Jeremias oder sonst einen der Gottgesandten der Vergangenheit in ihm sah, der auferstanden und wieder erschienen sei. Anders versteht Mrc. das εἷς τῶν προφητῶν (Vgl. Mrc., S. 214), dessen Ausdruck theils in dem inconcinnen ἄλλοι δέ erhalten, theils durch Entfernung des Structurwechsels abgeglättet ist. (v. 15. 16.) Asyndetisch (Vgl. 4, 7) tritt nun die zweite Frage Jesu ein: Ihr aber, wer sagt ihr, dafs ich sei? Antwortend aber sprach Simon Petrus, der wegen v. 17 mit seinem vollen Namen genannt wird: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes. Dieser Zusatz bezeichnet auch hier nicht ein metaphysisches Wesensverhältnifs, sondern das einzigartige Liebesverhältnifs, in welchem der Messias zu Jehova steht, der als der lebendige Gott im Unterschiede von den todten Götzen der Heiden allein zum höchsten Beruf ihn wirksam erwählen und durch ihn seinem Volk die Erfüllung aller Verheifsungen spenden kann. [1])

---

bei Caesarea Ph., mit der bei Mrc. sichtlich ein neuer Abschnitt anhebt, aufs Engste an das Vorige an, da das ἐλθὼν δέ (statt καί bei Mrc.) ausdrücklich auf die Ankunft am Ziele der Reise hinweist, zu der die Jünger nachgekommen waren und sich zu verproviantiren vergessen hatten (v. 5), die Weiterreise aber nach dem Gespräch, das sich bei ihrer Ankunft entspann, ohne weiteres vorausgesetzt wird. Die Zeichenforderung der herrschenden Parteien, die mit ihrer versucherischen Absicht gradezu als Leugner seiner Messianität dastehen und mit dem Sauerteig ihrer Irrlehre das Volk verführen, sowie die Verblendung des Volks, das mit seinen schwankenden Meinungen jedenfalls die wahre Bedeutung seiner Erscheinung nicht trifft, bilden eben den dunklen Hintergrund für das Jüngerbekenntnifs, das dieser Abschnitt erzählen will, weshalb auch nicht nur der herbe Tadel wider die Jünger (Mrc. v. 17. 18) entfernt wird (ganz wie 14, 33 vgl. mit Mrc. 6, 52), sondern ihr endliches Verstehen der Rede Jesu v. 12 ausdrücklich hinzugefügt. Zu τὰ μέρη vgl. 2, 22. 15, 21.

1) Diese Darstellung des Petrusbekenntnisses giebt sich zunächst als Bearbeitung der Marcusparallele (8, 27—29); allein dafs Mrc., der die Volksmeinungen über Jesus bereits 6, 14. 15 selbstständig berichtet hat, sie hier noch einmal wiederholt, deutet darauf, dafs dieselben ihm als Einleitung zu dem Petrusbekenntnifs in der apostolischen Quelle vorlagen (Vgl. Mrc., S. 284. Anm.). Das οἱ ἄνθρωποι ist ein der Quelle geläufiger Ausdruck (Vgl. zu 8, 27), an die auch der Gebrauch des εἷς erinnert (Vgl. 8, 19. 9, 18. 10, 42), und das τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ward leichter in das einfache με verwandelt, als umgekehrt. Vor Allem aber spricht dafür, dafs die damit verbundene Seligpreisung (Vgl. 5, 3—11. 11, 6. 13, 16. 24, 46 in ders. Quelle), die in der ohnehin die aramäische Grundlage verrathenden Bezeichnung des Simon (v. 17) die Bekanntschaft mit dessen Abstammung voraussetzt, welche der Evangelist nirgends erwähnt hat, aus derselben Quelle herrühren mufs. Dafs dieselbe nicht nur die Sprachfarbe der Quelle trägt, sondern sich auch deutlich als Bearbeitung einer schriftlichen Grundlage verräth, wird die Erklärung zeigen.

(V. 17.) Antwortend aber sprach Jesus zu ihm: Selig bist du, Simon Barjona (d. h. Sohn des Jonas), weil Fleisch und Blut dir nicht offenbart hat (sc. was du eben bekannt), sondern mein Vater, der im Himmel ist. Die umständliche Bezeichnung des Simon mit dem Patronymicum entspricht der Feierlichkeit der Anrede, indem sie das zu sagende stärker auf diese bestimmte Person im Unterschiede von allen Andern, wenn auch sonst gleichnamigen, fixirt; von einer gegensätzlichen Beziehung zu dem neuen Namen (deW.) kann keine Rede sein, da zwischen der Bedeutung beider Namen gar kein tert. comp. stattfindet. Das Object zu ἀπεκάλυψεν ergänzt sich aus dem Zusammenhange; denn nicht um der Thatsache willen, dafs er eine Offenbarung empfangen habe (Myr.), kann Simon beglückwünscht werden, sondern contextgemäfs nur um der eben bewiesenen Erkenntnifs willen, und dafs diese einer Seligpreisung werth sei, wird dadurch begründet, dafs sie nur von Gott offenbart sein könne, der als der Vater allein den Sohn vollkommen kennt (11, 27) und als der im Himmel thronende sein wahres Wesen zu offenbaren vermag, wem er will. Hier liegt also, wie 11, 25, die Voraussetzung zu Grunde, dafs es ohne eine Gotteswirkung zu der heilbringenden Erkenntnifs nicht kommen kann. Nur um das Wesen dieser Gotteswirkung recht nachdrücklich hervorzuheben, wird dasselbe durch eine Antithese erläutert, die freilich bedeutungslos würde, wenn sie nur sagen sollte, dafs kein schwacher Mensch (Myr.) ihm die Erkenntnifs enthüllt habe, die eben noch in ausdrücklichen Gegensatz gegen die sonst im Volke herrschenden Vorstellungen gestellt war (Vgl. v. 15: ὑμεῖς δέ); ja bei der absoluten Fassung des ἀπεκάλυψεν würde sie gradezu zur Tautologie, da bei ihr dasselbe nur im streng technischen Sinne genommen werden kann, in welchem es natürlich nicht von Menschen ausgehen kann. Es könnte aber auch σὰρξ καὶ αἷμα Bezeichnung für einen schwachen Menschen nur insofern sein, als es zunächst das menschliche Wesen, wie es durch die materielle Grundlage seiner Leiblichkeit bedingt ist, im Gegensatz zu dem reinen Geisteswesen Gottes bezeichnet, und nur da, wo es auf die Bezeichnung eines Menschen nach diesem seinem allgemeinen Wesen und nicht als concrete Person ankommt. Jener Gegensatz liegt auch hier vor, aber nicht mit Bezug auf andre Personen, die, wenn sie die rechte Erkenntnifs selbst nicht haben (v. 14), sie natürlich auch nicht offenbaren können, sondern nur mit Bezug auf sein eignes menschliches Wesen (Vgl. deW.), das ihm nicht etwa aus eigner Vernunft und Kraft die wahre Bedeutung Jesu enthüllt hat. Uebrigens sagt die Stelle nichts darüber aus, ob erst jetzt oder früher schon dem Petrus diese Erkenntnifs enthüllt ist, und ebensowenig schliefst sie die Vermittlung durch die Selbstbezeugung Jesu in Wort und That aus, die vielmehr 11, 27 ausdrücklich hervorgehoben wird, die aber hier, wie dort, erst durch die in ihr sich vermittelnde Gotteswirkung ein Resultat haben kann, wie es bei Petrus im Gegensatz zu der rathlos umherirrenden Volksmeinung zu Tage tritt.

(V. 18.) Gewöhnlich fasst man das κἀγώ (Vgl. 10, 32. 33) im Gegensatz zu dem Bekenntnifs, das Simon eben über Jesus abgelegt (Vgl. noch Myr.), weil das σὺ εἶ auf das σὺ εἶ des Jüngers (v. 16) replicire; aber der Context weist

deutlich auf das, was Jesus v. 17 von seinem Vater ausgesagt hat. Hat dieser den Simon durch die ihm gegebene Offenbarung so hoch bevorzugt, so will nun auch er ihn durch die hohe Bestimmung bevorzugen, die er ihm giebt. Auch ich aber sage dir (Bem. die in der Quelle so häufige Einführung eines besonders betonten Ausspruchs): Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Gemeinde auferbauen.[1]) Zum ersten Male begegnet uns hier das noch 18, 17 in derselben Quelle vorkommende Wort ἐκκλησία, das ursprünglich die geschlossene Versammlung der israelitischen Volksgemeinde bezeichnete (קָהָל: Deut. 23, 2. 3 LXX). Wenn nun Jesus inmitten der Jehova gehörigen Volksgemeinde, für die er bisher stets im Ganzen gewirkt hatte, für die Zukunft die Gründung einer ihm als dem Messias im besondern Sinne gehörigen Gemeinde (Bem. die betonte Stellung des μου) in Aussicht nimmt, so involvirt das bereits die (wenigstens eventuelle) Verzichtleistung auf die Gewinnung des Volkes im Ganzen. Im bildlichen Ausdruck vergleicht er die Gemeinde mit einem Gebäude, und wenn in dem Gleichnifs 7, 24. 25 nur dasjenige Gebäude einen dauerhaften Bestand hat, das auf Fels gegründet ist, so will er den Petrus durch das Bild vom Felsen als denjenigen bezeichnen, dessen Wirksamkeit seiner Gemeinde festen Bestand und gesicherten Zusammenhalt geben wird. Der Bestand dieser Gemeinde aber, den Jesus menschlicherseits durch Petrus garantirt sieht, ist ein so fester und dauerhafter, dafs selbst Hadespforten ihr nicht (sc. an Festigkeit) überlegen sein werden. Die Thore des Hades, der ebenfalls als ein Gebäude gedacht wird (Jes. 38, 10. Hiob 38, 17), sind nemlich das denkbar Festeste, da Niemand, hinter dem sie sich einmal geschlossen, sie wieder aufthun kann. Weil aber die Thore keine Trutz- sondern eine Schutzmacht sind, so kann das κατισχύειν nicht im Sinne von Ueberwältigen (Lth.) genommen und mufs überhaupt jeder Gedanke an einen Kampf der Hadesthore wider die Gemeinde ferngehalten werden.[2]) Hieran

1) Auch hier klingt noch die aramäische Grundlage der Rede hörbar durch; denn das ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ zeigt deutlich, dafs Πέτρος im appellativen Sinne genommen werden mufs, und wenn auch bei den Classikern die Masculinarform im Sinne von „Fels" vorkommt, so ist doch eben in der Quelle allein die Form πέτρα gangbar (7, 24. 25. Luc. 8, 6) und hier an erster Stelle die Masculinarform nur gewählt, um auf den Beinamen des Petrus anzuspielen. Die dadurch immer entstehende Inconcinnität fand nur in der Grundlage der Quelle nicht statt, wo es beide Male כֵּיפָא lautete. Durch die Hinweisung des ταύτῃ auf den einen Fels bezeichnenden Namen ist die Beziehung der Worte auf Jesum ebenso ausgeschlossen, wie die auf den Glauben oder das Bekenntnifs des Petrus; es kann nur an seine durch jenen Namen characterisirte Person gedacht werden, auf deren eigenthümliche Begabung Jesus die hier ausgesprochene Verheifsung gründet. Eben darum ist von einer Namengebung (Vgl. noch Keim, II, S. 551) nicht die Rede, sondern nur davon, dafs er durch sein der schwankenden Volksmeinung gegenüber unerschütterlich festes Bekenntnifs aufs Neue die Felsennatur bewährt hat, die Jesus durch diesen Namen einst bezeichnen wollte und auf die er jetzt die Hoffnung für die Zukunft seiner Gemeinde gründen konnte.

2) Schon der fehlende Art. zeigt, dafs es sich hier nicht um das Todtenreich als solches, geschweige denn um die Hölle, welche nie durch ᾅδης bezeichnet wird, oder gar ihren „Burgherrn" (Keim, S. 550) handelt, also etwa darum dafs die Gemeinde die Parusie erleben oder dem Märtyrertode und allen Schrecken der Hölle Trotz bieten werde, sondern nur um die Hadespforten ihrem Wesen nach d. h. als Bild des Festesten, was es giebt. Selbst der Gedanke, dafs die Gläubigen einst (bei der Auferstehung) die Hadesthore durchbrechen

schliefst sich asyndetisch eine zweite Verheifsung. (v. 19.) Geben will ich dir die Schlüssel des Himmelreichs, und was irgend du gebunden haben wirst auf der Erde, wird gebunden sein (und bleiben, bem. das part. perf.) im Himmel, und was irgend du gelöst haben wirst auf der Erde, wird gelöst sein (und bleiben) im Himmel. Die zweite Vershälfte erläutert nur den Sinn der ersten, indem sie das mit der Schlüsselgewalt Gegebene näher entwickelt, und zwar mit unverkennbarer Anspielung an Jes. 22, 22, welche Stelle daher für die Erklärung der Schlüsselgewalt mafsgebend sein mufs. Die Schlüssel des Hauses führt der Haushofmeister, aber nicht damit er bestimme, wer aufgenommen und wer ausgeschlossen werden soll (so gew.), sondern als Symbol der Verfügungsgewalt über das Haus, der obersten Leitung und Aufsicht über das Hauswesen. Als ein Haus ist aber hier das Himmelreich gedacht, wie v. 18 die Gemeinde Jesu, weil in ihr das Himmelreich sich auf Erden verwirklicht. Dann aber wird das δέειν und λύειν hier allerdings im Sinne des jüdischen Sprachgebrauchs (אָסַר, הִתִּיר) vom Verbieten und Erlauben genommen sein, nur nicht so dafs was Petrus verboten haben wird, den Eingang ins Himmelreich hindern wird (Myr. im Zusammenhang mit der falschen Erklärung der Schlüsselgewalt), sondern so dafs was Petrus in der irdischen Verwirklichung des Himmelreichs d. h. in der Gemeinde verboten oder erlaubt haben wird, im Himmel, wo allein eigentlich bestimmt werden kann, was für die Genossen des Gottesreichs Pflicht ist oder nicht, als gültig ratificirt werden wird. Diese Gesetzgebungsmacht ist mit der obersten Leitung des Hauswesens von selbst gegeben, und sie bezieht sich nicht sowohl auf das, was sittlich erlaubt und verboten ist, als vielmehr auf das, was die Lebensordnung des Hauses und ihre Bedürfnisse mit sich bringen.[1])

---

werden (Myr.), liegt ganz fern, da es sich um den Bestand der Gemeinde als solcher und nicht um die einzelnen Glieder derselben handelt.

1) So gewifs sich die Seligpreisung des Petrus v. 17. 18 der Quelle entlehnt zeigt, so deutlich hebt sich v. 19 als ein Zusatz des Evang. davon ab, der auch sonst den Petrus gern besonders hervorhebt (Vgl. 14, 28 — 31. 15, 15). Die durch den Zusammenhang gebotene Identificirung des Himmelreichs mit der ἐκκλησία behält immer etwas Auffallendes, und der völlig unmotivirte Wechsel der Ausdrücke kann nur beweisen, dafs dem Verf. der Spruch von den Schlüsseln des Gottesreichs in dieser Form gegeben war und er sie trotz der dadurch entstehenden Inconcinnität beibehielt. Dann aber bietet sich für die Erklärung desselben von selbst das analoge Bild Mtth. 23, 13 dar. Wenn die Schriftgelehrten durch falsche Lehre das Gottesreich vor den Leuten zuschliefsen, was sofort dahin erklärt wird, dafs sie dieselben am Eintritt in dasselbe hindern, so wird es den Menschen aufgeschlossen, wenn man sie durch die rechte Verkündigung des Evangeliums zum Glauben erweckt und zu Genossen des Gottesreichs macht. In diesem Sinne kann der Spruch ursprünglich nur die Bevollmächtigung der Jünger mit der wirksamen Verkündigung der Heilsbotschaft, durch welche die Menschen ins Gottesreich berufen werden, ausgesprochen haben, und erst seine Beziehung auf die Person des Petrus hat die Umdeutung veranlasst, die er in diesem Zusammmenhange empfängt. Verhält es sich doch mit der zweiten Spruchhälfte nachweislich ganz ähnlich, da diese noch in dem Wort der Quelle vom Binden und Lösen (18, 18) nach ihrem ursprünglichen Zusammenhang deutlich vorliegt und hier nur, ähnlich wie der Spruch 12, 7 in 9, 13, anticipirt ist. Auch dies Wort war ursprünglich an die μαθηταί überhaupt gerichtet und hat nach dem dortigen Context, der von der Sündenvergebung handelt, unzweifelhaft einen andern Sinn, den ihm deW. Bl. u. A. vergeblich auch hier zu vindiciren streben, wo es durch seine Verbindung mit dem von der Schlüsselgewalt, dessen ursprünglichen Zusammenhang wir nicht mehr kennen, sowie

Stand hienach (Vgl. d. Anm. 1 auf S. 391. 93. 94) die Verheifsung an Petrus, und zwar eingeleitet durch die Volksmeinungen und das Petrusbekenntnifs, bereits in der apostolischen Quelle, so lässt sich wohl auch noch die Stelle derselben in ihr ermitteln. Die Art, wie Luc. 12, 49 die Rede, ohne dafs ein neues Redestück indicirt ist, zu einem völlig neuen Gegenstande übergeht, steht in dem ganzen Abschnitt, wo Luc. wesentlich dieser Quelle folgt, durchaus einzigartig da. Hier mufs darum etwas ausgefallen sein und wenn die Quelle von dem Spruche, der von der mit dem Mafs der Gabe und Aufgabe steigenden Verantwortlichkeit handelt (12, 48) zu der Verheifsung an Petrus überging, so begreifen wir, wie Luc., der mit dem bereits 9, 18—21 nach Mrc. gebrachten Petrusbekenntnifs auch die Petrusverheifsung auslassen musste, wenigstens die Parabel v. 42—46 durch die v. 41 voraufgeschickte Einleitung deutlich genug auf die dem Petrus nach Mtth. 16, 18 verliehene Stellung in der Gemeinde bezog. Höchst natürlich schlossen sich dann an die Petrusverheifsung die Aussprüche über die Jesu und den Seinen bevorstehenden schweren Leiden und Kämpfe (12, 49—53), weil ja die Gründung einer besondern ἐκκλησία inmitten des Volks davon abhing, dafs Jesus von dem Volke im Ganzen verworfen ward und weil damit der Zwiespalt inmitten des Volks unabwendbar wurde, der den Jüngern jene Kämpfe bereiten sollte. Wenn bei Mrc. auf das Petrusbekenntnifs die erste Leidensverkündigung und die Erklärung über die Leidensnothwendigkeit für seine Jünger (8, 31—38) folgt, so scheint demselben bei dieser auch sonst gewifs geschichtlich gerechtfertigten Anordnung speziell jene Rede der apostolischen Quelle vorgeschwebt zu haben, deren Zusammenhang unsre Combination aufdeckt (Bem. noch, dafs hienach das Petrusbekenntnifs auch in der Quelle kurz auf die Speisungsgeschichte folgte, wie bei Mrc. und Mtth. kurz nach der zweiten Speisung). Vielleicht gehören diesem Zusammenhang auch die Worte an, welche die Grundlage von Luc. 22, 35—38 bilden, da 22, 35 (Vgl. zu Mtth. 10, 10) jedenfalls in der Quelle stand und die μάχαιρα 22, 36 an die Urgestalt von Luc. 12, 51 (Vgl. Mtth. 10, 34) erinnert.

(V. 20.) Die Szene schliefst mit einer erläuternden Umschreibung von Mrc. 8, 30 (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche διεστείλατο oder ἐπετίμησεν, das τότε des Evangelisten, die Näherbestimmung des αὐτοῖς, den Conj. aor. nach dem Aor. des Hauptsatzes und die Umschreibung des περὶ αὐτοῦ durch den Satz mit ὅτι). Damals befahl er den Jüngern, sie möchten Niemanden sagen, dafs er (und kein andrer, vgl. 1, 21) der Messias sei. Dabei ist denn freilich, wie bei Mrc., vorausgesetzt, dafs die andern Jünger die Erkenntnifs des Petrus ebenfalls hatten und er nur in ihrem Namen gesprochen, was nach der Art, wie er eben für seine Person wegen dieser Erkenntnifs selig gepriesen und mit einer hohen Verheifsung bevorzugt ist, auffällt und aufs Neue zeigt, dafs die Petrusverheifsung aus einer andern Quelle herrührt, die sein Bekenntnifs nicht so verstand.

---

durch seine Beziehung auf die Person des Petrus die Umdeutung in den Sinn empfängt, den es in unserm Zusammenhange allein haben kann.

5. 16, 21 — 17, 23. Die Leidensweissagung und die Verklärung.

(Vgl. Mrc. 8, 31 — 9, 32. Luc. 9, 22 — 45.)

Wenn bei Mrc. das Petrusbekenntnifs nur die Einleitung zur ersten Leidensverkündigung bildete, so ist diese in unserm Evangelium eben so scharf von jenem geschieden, wie das Petrusbekenntnifs durch die veränderte Fassung des v. 13 eng ans Vorige angeschlossen war. Dagegen bildet nun die erste Leidensweissagung die Einleitung und die zweite den Schlufs eines neuen Stücks, dessen Mittelpunkt die Verklärungsgeschichte aus der apostolischen Quelle bildet.

a) Die erste Leidensweissagung (16, 21—28.)

V. 21: *Ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστὸς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.* v. 22: *καὶ προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ λέγων· ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο.* v. 23: *ὁ δὲ στραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.* v. 24: *τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθείτω μοι.* v. 25: *ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν.* v. 26: *τί γὰρ ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος, ἐὰν τὸν κόσμον ὅλον κερδήσῃ, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ; ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* v. 27: *μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.* v. 28: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* [*ὅτι*] *εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.*

V. 21: Da der auch in D noch fehlende Art. zeigt, dafs nicht etwa blofs das *Χριστος* aus v. 20 in ℵB cop. hinzugefügt ist, und da die sinnlose Hinzufügung von *Ιησους* in v. 20 bei C und D nur eine am falschen Orte angebrachte Correctur nach dem *Ιησ. Χρ.* in unserm Verse sein kann, so wird die Rcpt. (CLΔ, vgl. D) nur das gewöhnliche *ο Ιησους* dem ungewöhnlichen *Ιησ. Χρος* (Vgl. 1, 1) substituirt haben. — Zur Nachstellung der Praep. (Rcpt. nach CLΔ) vgl. 12, 44 und 15, 14 (DLZ). — **v. 22:** Bemerkenswerth ist das *λεγει αυτω επιτιμων* (B), wovon noch die Stellung des *αυτω* vor *επιτιμ.* bei D erhalten, da die Rcpt. (ℵCLΔ) der Conf. nach Mrc. dringend verdächtig ist. — **v. 23:** Zur Verbindung des *σκανδαλον μου* (LΔ Rcpt.) vgl. 3, 4. — **v. 25:** In den Parallelgliedern wechselt, wie 5, 19, *εαν* und *αν* (ℵBC), während hier LΔ Rcpt. das erste dem zweiten conformiren. D hat, wie gewöhnlich, beide Male *αν.* — **v. 26:** Das *ωφελειται* (CDΔ Rcpt.) ist aus den Parallelen. — **v. 28:** Das *οτι* (Ti. nach ℵBL) wird aus Mrc. sein, da eine Weglassung desselben nach Luc. ganz unwahrscheinlich und die Emendatoren (CDΔ Rcpt.) eher zur Hinzufügung des *οτι* neigen (Vgl. 5, 31); ℵ (9, 18) und B (10, 7) eher zur Weglassung.

(V. 21.) Ausdrücklich neu anhebend und fast, wie im Rückblick auf 4, 17, eine neue Epoche der Verkündigung Jesu markirend, erzählt der Evangelist, wie von da an, wo Petrus die Messianität Jesu bekannte, Jesus Christus, der nun

feierlich mit seinem vollen Namen, den er in der Gemeinde der Gläubigen führt (Vgl. 1, 1), bezeichnet wird, begann, seinen Jüngern zu zeigen, dafs er müsse nach Jerusalem fortziehn und Vieles leiden von Seiten der Aeltesten und Hohenpriester und Schriftgelehrten und getödtet und am dritten Tage auferweckt werden. Es handelt sich also nicht, wie bei Mrc., um eine Belehrung über das dem Messias im göttlichen Rathschlufs bestimmte Schicksal, sondern bereits direct um die göttliche Nothwendigkeit des seiner Person bestimmten Ausgangs. Daher wird schon hier darauf hingewiesen, wie er um denselben zu erfüllen, nach Jerusalem gehen mufs,[1]) wodurch eben der Beginn der Leidensverkündigung motivirt wird. Dadurch trennt sich der Abschnitt noch schärfer vom vorigen ab, sofern Jesus von nun an, nachdem er das äufserste Ziel seiner Reisen im Nordosten des Landes erreicht hat (v. 13), die Reise nach Jerusalem direct ins Auge fasst. Da der Evangelist bei den Leiden Jesu an die der Verurtheilung durch die oberste Geistliche Behörde folgenden denkt, lässt er das ἀποδοκιμασθῆναι fort und lässt jene gleich ihrerseits (daher das ἀπό statt ὑπό) ihm bereitet werden. Für die Auferstehung nach drei Tagen aber setzt er den in der späteren Ueberlieferung gangbar gewordenen, der Erfüllung mehr entsprechenden Ausdruck. (v. 22.) Den Vorwurf des Petrus kleidet er bereits in directe Worte. Und nachdem er ihn zu sich (auf die Seite) genommen, begann Petrus ihn zu bedrohen (oder wohl richtiger: spricht Petrus zu ihm, bedrohend, bem. das ἐπιτιμᾷν des Mrc.), sprechend: Behüte Gott! Nimmermehr soll dir solches begegnen (Vgl. zu dem οὐ μή c. ind. fut. 15, 5)! Mit dem ἵλεως σοι (sc. εἴη ὁ θεός) geben die LXX das hebr. חָלִילָה wieder zur Bezeichnung des Wunsches, dass Gott gnädig das Befürchtete abwenden möge. (v. 23.) Hierauf lässt der Evangelist Jesum, einfacher als Mrc. (Vgl. Mrc., S. 287), sich unwillig abwenden (στραφείς, wie 7, 6) und zu Petrus sprechen: Hebe dich weg hinter mich, Satan, ein Aergernifs bist du für mich, weil du nicht im Sinne hast, was Gottes, sondern was der Menschen ist. Das hinzugefügte σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, das eine Unterlage für den (bei Mrc. auf die Bezeichnung des Petrus als Satan bezogenen) Begründungssatz bilden soll, bezeichnet, ganz wie 13, 41, den Petrus als einen der Jesu zur Verführung gereicht durch seine Abmahnung. Vielleicht ist der Ausdruck mit Beziehung auf den Namen des Felsenmanns gewählt, da der Fels ebenso zum Baugrund dienen, wie dem Anstofsenden zum Falle gereichen kann (Vgl. Jes. 8, 14). (v. 24.) Ausdrücklich hebt der Evangelist dann hervor, wie damals, als Jesus von dem ihm bestimmten Leidenschicksal redete, und den Versuch, ihn davon zurückzuhalten, für eine satanische Versuchung erklärte, er auch von seinen Jüngern die gleiche Leidensbereitschaft forderte. Dann bringt er die Sprüche vom Kreuztragen und

1) Dies ist aber nicht blofs eine Anticipation von Mrc. 10, 33, sondern beruht auf einem Worte Jesu, das der Evangelist nicht weit von der ersten Leidensverkündigung der apostol. Quelle (Luc. 12, 50) in derselben Quelle fand (13, 33). Bem. übrigens die Ergänzung des Subjects, die Näherbestimmung des αὐτούς, das dem Mrc. eigenthümliche πολλά, sowie die nur ihm eigne Bezeichnung des Synedriums durch drei Glieder, die aber hier, wie 3, 7. 16, 1, unter einem Artikel verbunden werden.

Lebenverlieren, die er schon 10, 38. 39 nach der apostolischen Quelle gegeben, nur, wie dort, an die Zwölf allein gerichtet, und zwar in der Umbildung, die sie Mrc. 8, 34. 35 erhalten: Wenn einer will (als mein Jünger) hinter mir hergehen (Vgl. 4, 19), der verleugne sich selbst, nehme auf sein eignes Selbst so wenig Rücksicht, als sei es ein ihm fremdes, und hebe sein Kreuz auf (um es zu tragen) und folge mir. (v. 25.) Denn wer irgend will seine Seele retten, verlieren wird er sie, wer aber verloren haben wird seine Seele um meinetwillen, finden wird er sie. Nur das anachronistische *καὶ* (*ἕνεκεν*) *τοῦ εὐαγγελίου* lässt er weg und stellt am Schlusse das ängmatischere *εὑρήσει* der Quelle her. (v. 26.) Dann lässt er mit ganz unerheblichen sprachlichen Abwandlungen (Bem. die passive Wendung statt der activen, die Futt. statt Praess., das *ἐάν* c. Conj. statt des Inf. und *ἤ* statt des monotonen *γάρ*) Mrc. 8, 36. 37 folgen: Denn was wird für Nutzen haben (*ὠφεληθῆναι*, wie 15, 5) ein Mensch, wenn er die ganze Welt gewonnen, seine Seele aber eingebüfst haben wird? Oder was wird geben ein Mensch als Entgelt für seine Seele? Beide jetzt coordinirte Fragen weisen darauf hin, dafs der v. 25 gedrohte (wirkliche) Verlust der Seele, die man hat (scheinbar) retten wollen, ein ebenso unersetzlicher als gewisser ist, und werden nun (v. 27.), da der Evangelist die Mrc. 8, 38 frei verarbeiteten Sprüche der Quelle (10, 33. 12, 39, vgl. Mrc., S. 292. Anm. 1) schon gebracht hat, einfach durch Hinweis auf die Nähe der Parusie, wie sie Mrc. auf Grund der Quelle (Mtth. 25, 31) schildert, aber zugleich mit Hervorhebung der mit ihr eintretenden Vergeltung begründet: Denn es steht im Begriff (*μέλλει*, wie 2, 13) der Menschensohn zu kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln (Vgl. zu diesem Ausdruck unsers Evangelisten 13, 41), und alsdann wird er vergelten einem Jeden nach seinem Verhalten. (v. 28.) Den bei dieser Gelegenheit von Mrc. (9, 1) angefügten Spruch aber verschmilzt der Evangelist, wie 15, 3—9. 16—20 (Vgl. auch zu 7, 13), mit dem Vorigen zu einer zusammenhängenden Rede: Wahrlich, ich sage Euch, es sind Einige der Hierstehenden, welche gewifslich nicht schmecken werden den Tod, bis sie gesehen haben werden den Menschensohn, kommend in seinem Reich. Um den eschatologischen Sinn der Stelle noch klarer hervorzuheben, lässt Mtth. nicht das Reich, sondern den Menschensohn in ihm kommen, weil mit seinem Kommen das vollendete Gottesreich, in dem er als Gottes Mitregent herrscht, sich verwirklicht. In dem abstracten Sinne von Königsherrschaft (Myr. deW.) steht *βασιλεία* in unserm Evangelium nie, vielmehr bezeichnet der Evangelist das vollendete Reich auch 13, 41 als das Reich Christi.

b) Die Verklärung und das Eliasgespräch (17, 1—13).

V. 1: *Καὶ μεθ' ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν.* v. 2: *καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ*

πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς. v. 3: καὶ ἰδοὺ ὤφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἠλίας συνλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ. v. 4: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν τῷ Ἰησοῦ· κύριε, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι· εἰ θέλεις, ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ μίαν Ἠλίᾳ. v. 5: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. ἀκούετε αὐτοῦ. v. 6: καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα. v. 7: καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἁψάμενος αὐτῶν εἶπεν· ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε. v. 8: ἐπάραντες δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν οὐδένα εἶδον εἰ μὴ τὸν Ἰησοῦν μόνον. v. 9: καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων· μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ. v. 10: καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ] λέγοντες· τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; v. 11: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Ἠλίας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα. v. 12: λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλ' ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν. οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ' αὐτῶν. v. 13: τότε συνῆκαν οἱ μαθηταὶ ὅτι περὶ Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ εἶπεν αὐτοῖς.

V. 3: Rcpt. hat *ωφθησαν* (CLΔ) wegen des doppelten Subj. und schreibt *Μωσης* (CΔ), *συλλαλ.* (C). Zur Voranstellung des *μετ' αυτου* (CDLΔ Rcpt.) vgl. 14, 28. — **v. 4:** Das *ποιησωμεν* (DLΔ Rcpt.) ist aus Mrc., ebenso aber auch das *ηλιαν μιαν* (Ti. c. ℵCDLΔ), da das inconcinne *μιαν ηλιαν* (Rcpt. nach B) gar nicht aus Luc. sein kann, wo alle dreimal der Dativ voransteht, und dann vielleicht auch das *τρεις σκηνας*, da B *σκηνας τρεις* hat, wie allerdings auch Luc. — Rcpt. bildet den Dat. *Μωσῃ* (CL). — **v. 5:** Das *αυτου* ist des Nachdrucks wegen vorangestellt (Rcpt. nach CLΔ). — **v. 6:** Zu *επεσον* (LΔ Rcpt.) vgl. 7, 25. — **v. 7:** D hat, wie so häufig, die Partizipialconstr. aufgelöst (*ηψατο - και*) und die Rcpt. (CLΔ), die ihm folgt, nun das *προσηλθεν* in das bei Mtth. so häufige *προσελθων* verwandelt. — **v. 8:** Sehr beachtenswerth ist das *αυτον Ιησουν* (B), das sich noch in der offenbar corrigirten Lesart von ℵ (*Ιησουν αυτον*) zeigt und, obwohl es sich nach 3, 4 erklärt, leicht durch das einfachere *τον Ιησουν* (Ti.) des Mrc. ersetzt ward. — **v. 9:** Das *απο* (Rcpt.) ist aus Luc., das *αναστη* (ℵCLD Rcpt.) aus Mrc. — **v. 10:** Da ℵ (Vgl. zu 12, 49) und L (3, 12. 22, 6. 25) zur Weglassung des *αυτου* neigen, und B es 14, 22 nur nach Mrc. zusetzt (doch vgl. 25, 56), so bleibt es zweifelhaft, ob dasselbe mit Ti. nach ℵLZ zu streichen. — **v. 11:** Zu der Hinzufügung des *Ιησους* nach *ο δε* (CΔ Rcpt.) vgl. 3, 14; das *αυτοις* nach *ειπεν* (Rcpt. nach ΔCLZΔ, vgl. 3, 16) war hier durch Mrc. besonders nahegelegt. Sicher ist das *πρωτον* nach *ερχεται* (CZΔ Rcpt.) aus Mrc.

(V. 1.) Die Verklärungsgeschichte leitet der Evangelist ganz nach Mrc. ein (Bem. das der Vorliebe des Mrc. für das *φέρειν* entsprechende Comp., das ihm eigenthümliche *κατ' ἰδίαν*, das erläuternde *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* und die Weglassung des abundanten *μόνους*), der erst die Details über Zeit und Ort und die Augenzeugen des Ereignisses herzugebracht hat (Vgl. Mrc., S. 296. Anm.). Und nach sechs Tagen nimmt Jesus den Petrus und Johannes und Jacobus, seinen Bruder, mit sich und führt sie hinauf auf einen hohen Berg ganz allein. (v. 2.) Auch darin folgt er ihm, daſs er die Erscheinung auf eine Verwandlung zurückführt, die mit Jesu vorging Angesichts der Jünger, obwohl doch dieser schon von Mrc. aus der älteren Quelle beibehaltene Ausdruck (Vgl. Mrc., S. 296. Anm.)

noch deutlich zeigt, dafs es sich nicht um einen auf gewöhnlichem Wege sichtbaren Vorgang handelt, da der ja selbstverständlich von seinen Begleitern gesehen werden musste. Dagegen beschreibt er die Erscheinung Jesu wohl im Wesentlichen nach der apostolischen Quelle: Und es leuchtete (*λάμπειν*, wie 5, 15) sein Angesicht, wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weifs, wie das Licht. Nur der Vergleich mit der Sonne (Vgl. 13, 43) erregt den Verdacht, von der Hand des Evangelisten hinzugefügt zu sein, während die Vergleichung der strahlenden Gewänder mit dem reinsten Licht, das keine Farbe mehr zeigt als das leuchtende Weifs, gewifs ursprünglich ist, da Luc. v. 28 (*λευκὸς ἐξαστράπτων*) doch nur denselben Sinn wiedergiebt, während die ausführliche Beschreibung bei Mrc. v. 3 ihn eher verdunkelt. (v. 3. 4.) Ebenso trägt das folgende Moment der Erzählung, in dem der visionäre Character des Ereignisses noch ganz klar ausgeprägt, durchaus den Typus der ältesten Quelle: Und siehe, es erschien ihnen Moses und Elias, redend mit ihm. Petrus aber, das Wort nehmend mit Bezug darauf (Vgl. 11, 25), sprach zu Jesu: Herr, es ist gut, dafs wir hier sind. Wenn du willst, so will ich machen hier drei Hütten, dir eine, und dem Moses eine und eine dem Elias. Das aus Mrc. herrührende *καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι* (Vgl. das dem Mrc. so eigenthümliche *καλόν ἐστιν* und dazu Mrc., S. 297. Anm.) hat der Evangelist durch das auch 19, 17. 21 von seiner Hand herrührende *εἰ θέλεις* mit dem Conj. delib. der Quelle einigermafsen zu verbinden gesucht, und doch zeigt noch die lästige Wiederholung des *ὧδε* und der harte Uebergang aus dem Plur. in den Sing., dafs hier Fremdartiges in die Darstellung aufgenommen. (v. 5.) In dem dritten Moment der Vision erinnerte schon die Quelle im Ausdruck an die Gottesstimme in der Täufervision (3, 17), aus der unser Evangelist noch das *ἐν ᾧ εὐδόκησα* hinzufügt: Als er noch redete, siehe da überschattete sie eine lichte Wolke (*φωτεινή*, wie 6, 22 in derselben Quelle) d. h. eine von der Herrlichkeit Jehova's durchstrahlte; denn dafs Gott selbst nach der Weise alttestamentlicher Theophanieen in ihr erscheint, zeigt das Folgende. Und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Dieser ist mein Sohn, der Geliebte, an dem ich Wohlgefallen gefasst habe. Höret auf ihn (Vgl. Deut. 18, 15)! (v. 6.) Die Furcht der Jünger hatte die Quelle wahrscheinlich gleich nach dem Erscheinen der Lichtwolke eintreten lassen (Vgl. Luc. 8, 34 und dazu Mrc., S. 298. Anm.), und zwar natürlich wegen der Nähe Jehova's, der in ihr erscheint. Unser Evangelist lässt sie erst durch die Gottesstimme hervorgerufen werden, indem er die ganze Szene nach Dan. 10, 9. 10 weiter ausmalt. Und als (es) hörten die Jünger, fielen sie auf ihr Angesicht und fürchteten sich sehr (*σφόδρα*, wie 2, 10 von der Hand des Evangelisten.). (v. 7.) Und herzutrat Jesus, und indem er sie anrührte (wie die Hand den Daniel), sprach er: Stehet auf und fürchtet Euch nicht. (v. 8.) So gewinnt Matth. zugleich einen treffenden Uebergang nz dem Abschlufs der Erzählung, den er in der ausführlicheren Darstellung des Mrc. giebt: Da sie aber die Augen aufhoben, sahen sie Niemand, aufser Jesum allein (oder nach B: aufser ihn, nemlich Jesum).

Dafs die apostolische Quelle eine Darstellung der Verklärungsgeschichte enthielt, habe ich bereits Jahrb. 1865, S. 350—52 gezeigt und die Gestalt derselben durch kritische Vergleichung der Paralleltexte in m. Marcusevang. (S. 296—298) herzustellen gesucht. Nach Luc. 9, 28 mufs die Quelle von einem längeren Redestück mit ihrer stereotypen Formel *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* (Vgl. 7, 28. 11, 1. 13, 53) zu der Erzählung übergegangen sein, die einfach begann: *καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* (Vgl. zu 17, 20). Dafs Jesus von Jüngern begleitet war, scheint dort nur vorausgesetzt gewesen zu sein; denn da das *ἔμπροσθεν αὐτῶν* dem Mrc. ebenso fremd, wie der Quelle geläufig ist (Vgl. 5, 24. 6, 1. 2. 10, 32. 33. 11, 26), begann wohl sofort das erste Moment der Erscheinung einfach mit *καὶ ἐγένετο* (oder *καὶ ἰδού*) *ἔμπροσθεν αὐτῶν καὶ ἔλαμψεν κτλ.* Die übrige Darstellung ergiebt sich aus der Analyse des Matthäustextes von selbst, nur schlofs die Erzählung nach Luc. 9, 36: *καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος.*

(V. 9.) Ebenso nimmt der Evangelist aus Mrc. das folgende Jüngergespräch auf. Und während sie herabstiegen vom Berge her, gebot ihnen Jesus sprechend (Bem. das *ἐνετείλατο* statt des wahrscheinlich nie bei Mtth. vorkommenden *διεστείλατο*, die Ergänzung des Subjects und die Umsetzung des Befehls in die directe Rede mit *λέγων*): Niemanden saget das Gesicht, bis dafs der Menschensohn von Todten (d. h. aus dem Todtenreich, vgl. Mrc. 6, 14, während Mtth. selbstständig stets *ἀπὸ τῶν νεκρῶν* schreibt: 14, 2. 27, 64. 28, 7) erweckt sein wird. Da das *ὅραμα* lediglich das *ἃ εἶδον* des Mrc. kurz zusammenfasst, so kann der Ausdruck an sich nicht beweisen, dafs der Evangelist den Vorgang als Vision im eigentlichen Sinne auffasst, was das aus Mrc. aufgenommene *μετεμορφώθη* v. 2 kaum zulässt. Im Uebrigen bem., wie er das bei ihm nicht gebräuchliche *διηγεῖσθαι* durch das einfache *εἰπεῖν*, das *εἰ μὴ ὅταν* durch das ihm so geläufige *ἕως οὗ* (1, 25. 14, 22), das *ἀναστῆναι* wie 16, 21 durch *ἐγερθῆναι* ersetzt. (v. 10.) Indem der Evangelist die Befolgung dieses Befehls (Mrc. 9, 10) als selbstverständlich übergeht, lässt er sofort die Jünger, und zwar wieder mit einer directen Frage, sich an Jesum wenden (Bem. den conf. Aor. und die Ergänzung des Subjects durch das mifsverständliche *οἱ μαθηταί*, vgl. Mrc., S. 303). Wie sagen nun die Schriftgelehrten, dafs Elias müsse kommen zuerst? Das *οὖν* kann unmöglich auf das Verbot Jesu (Myr.) zurückweisen, da aus demselben höchstens folgen könnte, dafs die Erscheinung des Elias auf dem Berge nicht die erwartete Eliaserscheinung war, und auch das nicht einmal, da ja aus dem Verbot 16, 20 nicht folgte, dafs Jesus nicht der Messias sei. Es kann darum nur auf die Erscheinung auf dem Berge zurückweisen, mit der natürlich die Jünger innerlich noch beschäftigt sind und von der Jesus eben noch (v. 9) gesprochen. Da sie nemlich in dem längst aufgetretenen Jesus den Messias erkannt haben und die eben gesehene Eliaserscheinung für die von der Schrift (Mal. 3, 23) verheifsene halten, so scheinen allerdings die Schriftgelehrten grundlos zu behaupten, dafs Elias der Erscheinung des Messias vorangehen müsse.[1]) (v. 11.) Die der directen Frage entsprechende

1) Allerdings also liegt, wie bei Mrc., aller Nachdruck auf dem *πρῶτον* und nicht die Eliaserscheinung selbst, die ja klare Schriftlehre war, kann ihnen zweifelhaft geworden sein

directe Antwort Jesu (ἀποκριθεὶς εἶπεν) ist eine überaus geschickte Vereinfachung des im Ausdruck etwas schwerfälligen Bescheides bei Mrc. v. 12. 13. Auch hier wird zuerst der Lehrsatz der Schriftgelehrten concedirt und der Zweck der Eliaserscheinung hinzugefügt, nur tritt durch die selbstständige Anreihung desselben im Fut. klarer hervor, wie dies auf Grund der Weissagung (Mal. 3, 24) erwartet wird: Elias kommt freilich und soll Alles wiederherstellen. (v. 12.) Statt nun aber mit Mrc. auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der scheinbar innerhalb der Weissagung selbst liegt, sofern die verheifsene Widerherstellung, die ja das Volk für die Erscheinung des Messias empfänglich machen soll, das doch auch geweissagte Leidensgeschick des Messias auszuschliefsen scheint, stellt der Evangelist gleich der Weissagung nach Mrc. v. 13 die Aussage über ihre Erfüllung entgegen, welche freilich zeigt, dafs dieselbe nicht in der Erscheinung auf dem Berge zu suchen ist, sondern in dem Auftreten des Täufers, und dafs sie durch das Verhalten der Menschen gegen ihn wesentlich modificirt ist. Ich sage Euch aber, dafs Elias schon gekommen ist, und sie haben ihn nicht (als solchen) anerkannt, sondern haben gethan an ihm (ἐν αὐτῷ statt des Dat. Vgl. Gen. 40, 14 LXX), was ihnen beliebte. Bem. das verdeutlichende ἤθελησαν und das motivirende οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν. Dagegen ist das Subj., wie bei Mrc., absichtlich unbestimmt gelassen und gewifs nicht an die Schriftgelehrten dabei zu denken (Myr.), sondern an die Glieder des Volks, zu denen ja der Mörder des Täufers gehört. Dadurch ist dieser denn freilich verhindert worden, das Volk in den normalen Zustand zu versetzen, und so kann nun als Folgerung aus diesem thatsächlichen Schicksal seines Vorläufers das Leidenschicksal des Messias angeknüpft werden, von dessen Weissagung Jesus bei Mrc. v. 12 ausging. Ebenso auch steht der Menschensohn im Begriff (μέλλει, wie 16, 27) zu leiden von ihnen (Vgl. Mrc., S. 303). Von irgend einer etwa noch bevorstehenden Erfüllung der Maleachiprophetie (Bl.), etwa durch die Erscheinung des wirklichen Elias (Pttr.), ist natürlich nicht die Rede. Durch diese Lösung ist ja das Bedenken der Jünger gegen die Lehre der Schriftgelehrten, aber auch das scheinbar begründetere Bedenken, das man aus ihr gegen die Messianität Jesu geltend machen konnte, sofern der Täufer, der die Bekehrung des Volkes nicht vollendet hatte, der verheifsene Vorläufer nicht gewesen zu sein schien, beseitigt. Endlich fügt der Evangelist, ganz wie 16, 12, hinzu: (v. 13.) Da verstanden die Jünger, dafs er von Johannes dem Täufer zu ihnen redete.

(Myr.), noch weniger, ob diese oder erst eine zukünftige Erscheinung des Elias die von den Schriftgelehrten erwartete sei (Ebr.), oder wie diese so rasch verschwundene Erscheinung zu dem passe, was man von seiner Ankunft erwartete (Bl.). Denn die Frage geht weder auf die Beziehung jener Lehre auf die Erscheinung auf dem Berge, die vielmehr in dem οὖν vorausgesetzt wird, noch deutet sie irgend etwas über die Aufgabe des Elias an, worauf erst Jesus eingeht, sondern sie hebt an der Lehre von der Eliaserscheinung überhaupt nur das πρῶτον hervor, das selbstverständlich nur auf ihre zeitliche Beziehung zur Messiaserscheinung gehen kann und das ihnen in Folge der eben gesehenen Erscheinung zweifelhaft geworden ist.

c) Der Mondsüchtige und die zweite Leidensweissagung (17, 14—23).

V. 14: *Καὶ ἐλθόντων πρὸς τὸν ὄχλον, προσῆλθεν αὐτῷ ἄνθρωπος γονυπετῶν αὐτὸν* v. 15: *καὶ λέγων· κύριε, ἐλέησόν μου τὸν υἱόν, ὅτι σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει· πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ.* v. 16: *καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι.* v. 17: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετέ μοι αὐτὸν ὧδε.* v. 18: *καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον, καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.* v. 19: *τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ κατ' ἰδίαν εἶπον· διὰ τί ἡμεῖς οὐκ ἐδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;* v. 20: *ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν.* (Luc. 17, 6: *εἶπεν δὲ ὁ κύριος· εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.*)

v. 22: *συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων,* v. 23: *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα.*

V. 14: Rcpt. ergänzt das Subj. im Gen. abs. (CLΔ: *αυτων*), während noch das *ελθων* (D) für die schwierigere Lesart (ℵBZ) zeugt. Das *αυτω* nach *γονυπ.* (Rcpt.) ist wohl mechanische Wiederholung des *αυτω* nach *προσηλθεν.* — **v. 15:** Das *κακως εχει* (ℵBLZ) ist entweder Substituirung des gewöhnlicheren Ausdrucks (4, 24. 8, 16. 9, 12. 14, 35) oder wohl eher bloſse Verschreibung, indem das *ΠΑC* nach C ausfiel und nun aus dem sinnlosen *χει* das *εχει* gemacht wurde. — **v. 17:** Zur Nachsetzung der Praep. (LΔ Rcpt.: *εσομ. μεθ υμ.*) vgl. 12, 44. — **v. 19:** Das *εδυνηθημεν* (B) wird nach 22, 46. 26, 9 ursprünglich und nur das erste Mal (v. 16) bereits geändert sein. Vgl. *εβουληθη* 1, 19. — **v. 20:** Zur Hinzufügung von *Ιησους* zu *ο δε* (CLΔ Rcpt.) vgl. 3, 14. — Das *ειπεν* (CLΔ Rcpt.) ist nach v. 19 conformirt. — Das *απιστιαν* (CDLΔ Rcpt.) entstand aus dem *απιστος* v. 17 und weil im Folgenden aller Glaube negirt schien. Rcpt. hat die Imperativform *μεταβηθι* (CDLΔ) und die vollere Form *επευθεν* (CLΔ). — Der ganze Vers 21 (CDLΔ Rcpt: *τουτο δε το γενος ουκ εκπορευεται ει μη εν προσευχη και νηστεια*) ist aus Mrc. — **v. 22:** Dem unverstandenen *συστρεφ.* substituiren die Emendatoren (CDLΔ Rcpt.) das im N. T. gewöhnliche *αναστρ.*

(V. 14.) An die Verklärungsgeschichte schloſs sich schon in der apostolischen Quelle die Heilung des Mondsüchtigen an (Vgl. Jahrb. 1865, S. 350 ff. Mrc., S. 294); wie aber, das erhellt nicht mehr, da unser Evangelist, offenbar durch die Volksszene Mrc. 9, 14. 15 veranlasst (Bem. das *τὸν ὄχλον*), fortfährt: Und da sie kamen (Bem. den gen. abs. ohne Subject, welches fehlen kann, wenn es sich, wie hier das *αὐτῶν*, von selbst ergänzt) zu dem Volkshaufen, trat hierzu zu ihm ein Mensch, Kniefall thuend vor ihm. Mit diesem sofortigen Auftreten des Vaters lenkt der Evangelist offenbar zu der Darstellung der älteren Quelle über, [1])

1) Da das *προσῆλθεν αὐτῷ* dem Evang. angehört und das *γονυπετεῖν* c. Acc. ein Ausdruck des Marc. ist (Vgl. 1, 40. 10, 17. 15, 19), wird der Eingang wohl nach Luc. 9, 38 ganz ähnlich, wie Mtth. 15, 22, gelautet haben: *καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος* (Vgl. 9, 32) *προσκυνῶν* (Vgl. 8, 2. 9, 18. 15, 25) *ἔκραξεν λέγων.* Das *ἐβόησεν* ist lucanisch (Vgl. 18, 7, 38. Act. 8, 7. 17, 6. 21, 34. 25, 24).

zumal auch die Bitte selbst aufs Frappanteste an 15, 22 erinnert: (v. 15.) Herr, erbarme dich meines Sohnes; denn er ist mondsüchtig (Vgl. zu 4, 24) und leidet schwer; denn oft fällt er ins Feuer und oft ins Wasser. In seinen epileptischen Zufällen, die sich an den Mondwechsel knüpfen und daher periodisch wiederkehren, stürzt er sich oft in die äufserste Lebensgefahr. Die Bewufstlosigkeit, in der er das thut, ist durch das πίπτειν treffend markirt. (v. 16.) Und ich brachte ihn zu deinen Jüngern, und sie vermochten nicht, ihn zu heilen. Auch hier zeigen die Parallelen (Mrc. 7, 17. Luc. 7, 40), die sich in den Text förmlich theilen, dafs allein unser Evangelist die Urrelation erhalten hat, die von einem dämonischen Character der Krankheit noch nichts weifs, und lediglich von der Heilung natürlicher Fallsucht redet. (v. 17.) Ebenso in der Antwort, deren Form selbst in Kleinigkeiten Luc. gegen Mrc. als ursprünglich bestätigt (Vgl. Mrc., S. 307 Anm.). Weder der Wortlaut, noch der Context aber erlaubt, dieselbe an die Jünger (Myr.) oder auch nur zugleich an sie (Bl.) gerichtet zu denken; denn eine Antwort auf die Bitte des Vaters kann doch, wenn kein andrer Dativ dabeisteht, welcher zeigt, dafs das ἀποκριθείς in freierer Weise gebraucht ist, nur zu diesem gesprochen sein, und, wenn sie trotzdem im Plural redet, nur ihn mit Seinesgleichen zusammenfassen d. h. mit dem Volke, zu dem er gehört. Nur die gegenwärtige Generation in ihrer Gesammtheit aber wird in der Quelle als γενεά bezeichnet (11, 16. 12, 39. 41. 42. 45) und auch hier mit deutlicher Anspielung an das דּוֹר עִקֵּשׁ וּפְתַלְתֹּל (Deut. 32, 5 LXX) characterisirt, doch so dafs die dort von ihr ausgesagte abnorme Verschrobenheit und Verdrehtheit hier in concreto zunächst in ihrem Unglauben gesucht wird. Der herzenskündende Scharfblick Jesu mufs also besser als die Ausleger, denen die Thatsache, dafs er sich an die Jünger wandte, genügt, erkannt haben, dafs der Glaube des Vaters, in welchem er es mit den Jüngern probiren wollte, weil er Jesum nicht fand, der rechte noch nicht war. Es war nicht der zuversichtliche Glaube an die mit dem Anbruch der Heilszeit erschienene göttliche Wunderhilfe, für die es völlig gleich war, ob Jesus oder einer seiner Jünger zum Vermittler derselben diente. Daher die unmuthige Frage: O du ungläubiges und verkehrtes Geschlecht, wie lange soll ich unter Euch sein, wie lange soll ich Euch ertragen? Hier erhellt nun vollends, dafs Jesus nicht zu solchen redet, die schon längere Zeit in engerem Verhältnifs zu ihm standen (Bl.); denn nicht ihr spezieller Verkehr mit ihm wird hervorgehoben, sondern sein Weilen unter ihnen, das nur vom Volke gesagt sein kann, weil ja ohne ihn die Jünger gar keine besondre Gemeinschaft bildeten. Bringet mir ihn her (ὧδε, wie 8, 29 in derselben Quelle). (v. 18.) Eigenthümlich ist aber, wie nun der Evangelist die Darstellung seiner beiden Quellen combinirt, indem er mit Mrc. 9, 25. 26 den Dämon auf die Bedräuung Jesu ausfahren lässt (Bem. das ἐπιτιμᾷν des Mrc., das ἀπό statt ἐκ und τὸ δαιμόνιον statt πν. ἀκάθαρτον), obwohl er die Epilepsie des Knaben garnicht auf dämonische Besessenheit zurückgeführt hatte und nun das αὐτῷ in seinem Zusammenhang eigentlich nur, wie das αὐτοῦ im Parallelsatz, auf den Knaben gehen kann, dann aber noch die Worte der

älteren Quelle bringt, die nach Luc. 9, 42 wahrscheinlich, ganz wie 15, 28, schlofs: καὶ ἰάθη (Bem. das nach v. 16 conformirte ἐθεραπεύθη bei Mtth.) ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης (Vgl. 8, 13. 9, 22 in ders. Quelle). (v. 19.) Ebenso nimmt er im Folgenden die von Mrc. 9, 28 angeschlossene Frage der Jünger auf, nur die Einführung, ganz wie 15, 12, vereinfachend (Bem. noch das κατ' ἰδίαν des Mrc.) und die Frage direct auf den Grund der eben gemachten Erfahrung richtend (Vgl. 9, 11. 13, 10. 17, 10). Da traten die Jünger zu Jesu, als sie allein waren, und sprachen: Warum konnten wir ihn nicht austreiben (d. h. den Dämon)? Dagegen setzt er an die Stelle der wohl nicht verstandenen Antwort bei Mrc. v. 29 die directe Erklärung Jesu: (v. 20.) Um Eures Kleinglaubens willen (Vgl. zu 16, 8). Der Evang. hat also nicht, wie Myr. Bl., gemeint, dafs diese Erklärung die Beziehung von v. 17 auf das Volk ausschliefse, sondern hat richtig verstanden, dafs sehr wohl der Grund des mifslungenen Heilversuchs auf beiden Seiten liegen konnte. Er begründet aber diese Erklärung durch den Spruch, welcher dem rechten Glauben auch in seinem geringsten Anfange die unbeschränkteste Wunderkraft zusprach. Denn wahrlich ich sage Euch, wenn ihr habt Glauben, wie ein Senfkorn, so werdet ihr sprechen zu diesem Berge: Versetze dich von hier dorthin (ἐκεῖ statt ἐκεῖσε, wie 2, 22), und er wird sich versetzen. Dann aber schliefst er mit offenbarer Reminiscenz an Mrc. v. 23: und nichts wird unmöglich sein für Euch.

Dafs der Spruch vom Berge versetzenden Glauben in der apostolischen Quelle stand (Vgl. zum Bild vom Senfkorn 13, 31 und zu dem μεταβαίνειν der Quelle 8, 34. 11, 1. Luc. 10, 7), zeigt seine Verarbeitung in Mrc. 11, 23 und die Art, wie unser Evangelist ihn dort theils nach Mrc. umgestaltet, theils in Reminiscenz an seine Urform wiederholt hat (21, 21). Ohne Zweifel liegt aber auch Luc. 17, 6 derselbe Spruch zu Grunde, nur nach Mrc. 11, 23 (Bem. das ἐν τῇ θαλάσσῃ), sowie in Erinnerung an die Geschichte vom Feigenbaum, bei der ihn Mrc. gesprochen sein lässt, geändert (Vgl. Mrc., S. 376. Anm.) und mit einer selbstcomponirten Einleitung versehen (Bem. das echtlucanische προστιθέναι 7 mal im Evng., 6 mal in d. Act.), aus der nur so viel erhellt, dafs Luc. den Spruch in der Quelle an die Jünger im engeren Sinne (Vgl. v. 5: οἱ ἀπόστολοι) gerichtet vorfand. Das war aber der Fall, wenn er wirklich nach Mtth. zu den Jüngern gesprochen ist, welche den mondsüchtigen Knaben zu heilen nicht vermocht hatten, d. h. wenn er in der apostolischen Quelle den Abschlufs unsrer Erzählung bildete, die Luc. nach Mrc. schon 9, 37—43 gebracht hatte und daher an der Stelle, wo er den Spruch traf, durch jene neue Einleitung ersetzen musste. Dann aber folgt, dafs unsre Geschichte sammt der ihr voraufgehenden Verklärungsgeschichte (Vgl. zu v. 14), die Luc. ebenfalls schon 9, 28 — 36 gebracht hatte, auf die Aergernifsrede (Mtth. 18, 7 — 35) folgte, deren trümmerhafte Ueberreste wir in Luc. 17, 1 — 4 nachweisen werden, und dafs Luc. 9, 28 (Vgl. zu Mtth. 17, 8), dessen Eingang der Weise des Luc. völlig fremd und aus Mrc. nicht zu erklären ist, nur der Rest der Formel ist, mit der die apostol. Quelle von ihr zur Verklärungsgeschichte und der erste Evangelist, der die Verklärungsgeschichte schon gebracht hat, von Mtth. 18, 35 zu Mrc. 10, 1 überleitet.

(V. 22.) Wie der Abschnitt mit der ersten Leidensweissagung begonnen, so schliefst er mit der zweiten. Da hier aus der fortgehenden Belehrung der Jünger über sein Todesschicksal (Mrc. 9, 31) eine einzelne Weissagung geworden, so konnte der Evangelist die Einleitung in Mrc. v. 30 nicht beibehalten, sondern hebt nur hervor, dafs sie gesprochen ward, als sie zusammen (d. h. Jesus mit all seinen Jüngern nach seiner Rückkehr von dem Ausfluge, den er mit den drei Vertrauten allein gemacht hatte: 17, 1—14) in Galiläa einherzogen. Die Weissagung selbst aber, die nur, wie 16, 27, mit *μέλλει* eingeleitet und am Schlusse nach 16, 21 geändert ist (Bem. die Weglassung des abundanten *ἀποκτανθείς*), ist keine weniger bestimmte (Myr.), sondern hebt, abgesehen von der natürlich mit 16, 21 identischen Schlufskatastrophe, von einer ganz andern Seite her hervor, wie der Menschensohn im Begriff steht dahingegeben zu werden in Menschenhände, nachdem er so lange durch den göttlichen Schutz vor ihnen bewahrt ist (Vgl. Mrc., S. 313). (v. 23.) Und sie werden ihn tödten und am dritten Tage wird er auferweckt werden. Da der Evangelist auch hier, wie 14, 33. 16, 9, an dem Tadel der Jünger und ihres mangelnden Verständnisses (Mrc. v. 32) Anstofs nimmt, lässt er sie nur sehr (*σφόδρα*, wie 17, 6) traurig werden (Vgl. 14, 9).

Die Uebereinstimmung von Mtth. v. 22. mit Luc. v. 44 in der Einführung mit *μέλλει* legt den Gedanken nahe, dafs den wiederholten Leidensweissagungen bei Mrc. (8, 31. 9, 31) ein Wort der apostolischen Quelle zu Grunde liegt, das dann, soweit uns der Bestand derselben bekannt, nur Luc. 17, 25 sein könnte. Da das reflectirende *πρῶτον δέ* offenbar von der Hand des Lucas herrührt und das *δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν* Reminiscenz an Mrc. 8, 31 ist, so wird der Spruch, dessen zweite Hälfte Luc. schon 9, 44 gebracht hatte und darum wegliefs, gelautet haben: *ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει ἀποδοκιμασθῆναι* (Bem. den nur noch Mrc. 12, 10 in einer nach 8, 31 gedeuteten Psalmstelle vorkommenden Ausdruck) *ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης* (Bem. den der Quelle nach Mtth. 11, 16. 12, 41. 42. 45. 23, 36. 24, 34 eigenthümlichen Ausdruck und die Näherbestimmung ex eventu in Mrc. 8, 31) *καὶ παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων* (Bem. das der Quelle geläufige *ἄνθρωποι*). Trefflich erklärte er in jenem Zusammenhange, wie Jesus von einem erst zukünftigen Tage des Menschensohnes reden könne; denn wenn derselbe von der gegenwärtigen Generation verworfen und (von Gott) in die Hände (feindseliger) Menschen dahingegeben wird, so müssen freilich die irdischen Tage des Menschensohnes ein Ende nehmen und die Vollendung des Reichs auf den Tag seiner Wiederkunft vertagt bleiben. Die bedeutsame Einleitung bei Luc. 9, 44 und die Weglassung der Schlusskatastrophe, bei der immerhin die Mrc., S. 314 vermutheten Motive mitgewirkt haben können, spricht sehr dafür, dafs dem Evangelisten jene Weissagung der apostolischen Quelle vorschwebte, deren ersten Theil er bereits 9, 22 nach Mrc. gebracht hatte.

6. 17, 24 — 18, 35. Der Rangstreit und die Aergernifsrede.

(Vgl. Mrc. 9, 33—50. Luc. 9, 46—50. 17, 1—4.)

a) Die Tempelsteuer und der Rangstreit. 17, 24 — 18, 5.

V. 24: *Ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ καὶ εἶπαν· ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ δίδραχμα;*

v. 25: *λέγει· ναί. καὶ εἰσελθόντα εἰς τὴν οἰκίαν προέφθασεν αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς λέγων· τί σοι δοκεῖ, Σίμων; οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων;* v. 26: *εἰπόντος δέ· ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί.* v. 27: *ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εὑρήσεις στατῆρα· ἐκεῖνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ.*

18, 1: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;* v. 2: *καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν* v. 3: *καὶ εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* v. 4: *ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.* v. 5: *καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἓν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.*

V. 24: Zu der Form *Καπερναουμ* (CLΔ Rcpt.) vgl. 4, 13, zu *ειπαν* (BD Ti.) vgl. 2, 5. — Der Artikel vor dem zweiten *διδραχμα* (BCLΔ Rcpt.) ist dem ersten conformirt. — **v. 25:** Zur Auflösung der Partizipialconstr. (CLΔ Rcpt.: *εισηλθον*) vgl. 5, 13. — Das *εισ-* wird in B ausgefallen sein (obwohl noch die Grundlage von C das Simpl. hat), dagegen scheint mir sehr beachtenswerth das *απο τινος* (B), das so leicht nach dem Folgenden in den Plur. verwandelt wurde. — **v. 26:** Das seltne *ειποντος δε* (B) ward zuerst nur wie v. 14 durch *αυτου* vervollständigt (C), dann durch das gewöhnliche *λεγει αυτω* (D) oder *λεγ. αυτ. ο Πετρος* ersetzt (Δ Rcpt.); in ℵCL ist die letztere Lesart mit der ursprünglichen combinirt, in ℵ nur das *λεγει* nach dem Folgenden in *ο δε εφη* conformirt. — **v. 27:** Ob das *σκανδαλιζωμεν* (ℵLZ Ti.) der Rcpt. vorzuziehen, wird sich kaum entscheiden lassen. D (Rcpt.) hat, wie sehr häufig, den Art. von *θαλασσ.* hinzugefügt. — **18, 1:** Bemerkenswerth ist das *δε* in B sah. cop. (Vgl. 7, 14). — **v. 2:** Zu dem hinzugefügten Subj. (DΔ Rcpt: *ο Ιησους*) vgl. 4, 23. — **v. 4:** Rcpt. nach min.: *ταπεινωση.* — **v. 5:** Das *εν* ist schon in ℵ umgestellt nach 5, 18. 41. 6, 27. 12, 11, dann verloren gegangen (Δ) und endlich ganz am Schlusse restituirt (Rcpt. nach jüngeren Mjsc.). Das ohnehin häufigere *τοιουτον* (D Rcpt.) ist wohl mechanische Conform. nach *παιδιον.*

(V. 24.) Zur Motivirung des bei Mrc. folgenden Rangstreits der Jünger schickt der Evangelist eine Erzählung vorauf, welche genau die Mrc. 9, 33 gezeichnete Situation voraussetzt (Vgl. Mrc., S. 315) und, ähnlich wie die Einschaltungen 14, 28—31. 16, 17—19 (Vgl. 15, 15), den Petrus eine hervorragende Rolle unter den Jüngern spielen lässt. Als sie nemlich nach Capharnaum kamen, wo unser Evangelist Jesum wohnhaft denkt (4, 13), traten herzu (Bem. das *προσῆλθον* des Evang.) die Einsammler der Didrachmen (zu dem substantivirten Part. vgl. 2, 20) zu Petrus und sprachen: Euer Meister bezahlt keine Didrachmen (Bemerke das Fehlen des Art.)? Im Monat Adar wurde auf Grund von Exod. 30, 13. 14 in der nachexilischen Zeit von jedem über 20 Jahre alten Israeliten eine Tempelsteuer im Betrage von einem halben Seckel oder zwei (attischen) Drachmen erhoben; nur auf diese aus dem Gesetz bekannte Summe kann das artikulirte *τὰ δίδραχμα* gehen, und nimmermehr auf die römische Kopfsteuer, wie Wieseler wollte. Die Zeit der Einsammlung scheint vorübergegangen zu sein, ohne dafs Jesus, der inzwischen auf Reisen gewesen war, die Steuer entrichtet hatte. Dafs die Einsammler sich an Petrus wenden, faſst der Erzähler wenigstens

gewifs so auf, dafs sie ihn als Haupt des Jüngerkreises betrachten. Ob ihre Frage vorwurfsvoll gemeint war oder eine mögliche Berechtigung Jesu zur Exemtion voraussetzte, die freilich unmöglich aus einer Gleichstellung mit den eximirten Priestern und Leviten (Myr.), sondern nur aus seinem Anspruch auf den Messiasberuf hergeleitet werden konnte, hängt vom Tone derselben ab und läfst sich daher nicht entscheiden. (v. 25.) Die rasche Bejahung des Petrus (ναι, wie 13, 51 von der Hand des Evangelisten) scheint zu zeigen, dafs Jesus sonst die Steuer bezahlt hatte und Petrus also schon mehr als ein Jahr in engster Gemeinschaft mit Jesu gelebt hatte, so dafs er darum wissen konnte. Wie Jesus zur Kunde dieses Vorfalls gekommen, sagt der Erzähler nicht; wäre aber seine Meinung gewesen, dafs Jesus auf übernatürliche Weise darum gewufst (Myr. deW.), so wäre das sicher ganz anders hervorgehoben. Da ihm lediglich die Situation aus Mrc. 9, 33 vorschwebt, wo Jesus eine vor dem Eintritt ins Haus verhandelte Frage im Hause aufnimmt, so liegt ihm nichts ferner als solche Detailmotivirung. Natürlich wollte Petrus Jesu davon sagen, dafs man von ihm die Steuer gefordert habe. Als er aber hineingekommen war in das Haus (wobei der Evangelist ohne Zweifel an das Haus Jesu denkt, vgl. 9, 10. 28), kam ihm Jesus zuvor mit der Frage: Was dünkt dich (Bem. die dem Evangelisten eigenthümliche Phrase: 18, 12. 21, 28. 22, 17. 42. 26, 66), Simon (Vgl. 16, 17)? Die Könige der Erde, von wem nehmen sie Zölle oder Steuer? Von ihren Söhnen oder von den Fremden? Den Gliedern der königlichen Familie gegenüber sind alle Unterthanen Fremde, weil nicht zur Familie gehörig, auch wenn jene nicht, wie das Herodianergeschlecht, an das deW. gewifs mit Unrecht speziell denken will, einem andren Volksstamm angehören. Ganz widersinnig ist es aber, mit Wieseler an die Volksgenossen der Römer im Gegensatz zu den Peregrinen zu denken. (v. 26.) Als aber Petrus mit Recht für die zweite Seite der Alternative entschied (Bem. das Fehlen des αὐτοῦ, wie v. 14, und den gen. abs. statt des Dat., wie 8, 5. 9, 10. 18), sprach zu ihm Jesus: Also doch (ἄραγε, wie 7, 20, von der Hand des Evangelisten) sind frei (von Zoll und Steuer) die Söhne. Jesus will also den Petrus bedeuten, dafs die Frage, ob er zur Steuer verpflichtet, so einfach nicht zu lösen sei. Prinzipiell ist er als der Sohn Gottes, wie jeder Fürstensohn, von einer Abgabe frei, die Jehova selbst als dem eigentlichen Könige des Landes (5, 35) für seine Zwecke (weil für den Tempel) entrichtet wird.[1]) (v. 27.) Für

1) Völlig sinnlos ist die Erklärung Wies.'s, wonach er als ein Herrscher der Erde (was er doch jedenfalls in ganz andrem Sinne ist) von einer Abgabe an das weltbeherrschende Volk eximirt sein soll. An sich könnte Jesus von dem allgemeinen Satze, den er aus der Antwort des Petrus folgert, die Anwendung auf seine Person allein machen, um die es sich ja bei der Frage zunächst handelte (Myr. Bl.); allein v. 27, wo er wiederholt den Petr. als in gleichem Falle mit sich betrachtet, macht das äufserst unwahrscheinlich. Söhne Gottes in vollem Sinne sind nach seiner Heilsbotschaft alle Glieder des Gottesreichs, und die Beziehung, in welcher er es in einzigartigem Sinne ist, kommt für diese Frage gar nicht in Betracht. Dann aber liegt in der argumentatio ad hominem der tiefere Gedanke, dafs es im vollendeten Gottesreich eines besondren Tempels nicht mehr bedarf und darum die wahren Reichsgenossen der Idee nach frei von jeder Tempelabgabe sind.

jetzt freilich würde die Geltendmachung dieser Freiheit eine Aufhebung der noch bestehenden gesetzlichen Ordnung sein, die den Steuereinnehmern (Myr.), aber eben damit auch allen Gesetzestreuen im Volk (Bl.) gerechten Anstofs geben müfste, weil sie zu der irrigen Meinung veranlasste, als bezwecke seine Gründung des Gottesreichs in Israel in revolutionärer Weise den Umsturz der bestehenden Ordnung (Vgl. 5, 17). Darum aber ist es nicht blofse Condescendenz, wenn er diesen Anstofs nicht geben will, da er ja unbegründeten Anstofs durchaus nicht scheut (15, 12 ff.), sondern eben weil er begründeten Anstofs durch sein Verhalten zu vermeiden verpflichtet ist, fährt er fort: Damit wir ihnen aber nicht Anstofs geben, wirf, hingegangen zu See, eine Angel aus und den ersten Fisch, der heraufgestiegen (und angebissen), nimm und wenn du geöffnet sein Maul, wirst du finden einen Stater (d. h. ein Vierdrachmenstück). Das genommen habend gieb ihnen für mich und dich. Das ἀντί ist weder ungenau gebraucht, noch involvirt es die hier ganz unpassende Anspielung an Exod. 30, 12, wonach der halbe Seckel dem Einzelnen als כֹּפֶר נַפְשׁוֹ dienen soll (Myr.), sondern der Stater sollte gegegen werden, anstatt dafs Jesus seine besondere Didrachme bezahlte und Petrus die seine. So sinnlos die Quälereien sind, mit denen man den Worten einen wunderlosen Sinn aufdrängen wollte, so nahe liegt es, dafs ein sinnvolles Wort Jesu, dessen Pointe sichtlich grade darin liegt, dafs Gott dem Jünger in der Ausübung seines Berufes leicht genug bescheeren kann, was er braucht, damit sie ihrer freiwillig übernommenen Pflicht nachkommen können, in der Ueberlieferung dahin verstanden und gefasst ist, dafs Gott dies durch ein ganz besondres Wunder thun werde.

(18, 1.) Da nun der Evangelist zu dem Ereignifs zurückkehrt, welches nach Mrc. 9, 33 genau in derselben Situation, nämlich beim Eintritt in das Haus zu Capharnaum vorfiel (Vgl. 17, 25), kann er dasselbe aufs Bestimmteste in eben jene Stunde versetzen (Vgl. zu dem voranstehenden ἐκείνῃ 7, 22). Nur lässt er die Jünger die Frage, worüber sie nach Mrc. v. 34 auf dem Wege gestritten hatten, gleich selbst vor Jesum bringen (προσῆλθον, wie 17, 24, οἱ μαθηταί, wie 5, 1) und zwar mit ausdrücklicher Beziehung (ἄρα) auf die vorige Geschichte, in der Petrus als Haupt des Apostelkreises erscheint (17, 24) und durch die Art, wie Jesus ihn neben sich stellt (v. 27), eine hervorragende Bedeutung erhält, sprechen (λέγοντες, wie 13, 36): Wer ist denn also gröfser im Himmelreich? Durch den Zusatz ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν wird im Blick auf die folgende Rede, welche wichtige Gesetze für das Gemeinschaftsleben im Gottesreiche giebt, das daher gewifs nicht als zukünftig (Myr. Bl.), sondern in der Jüngergemeinschaft bereits gegenwärtig (Vgl. zu 5, 3) gedacht ist, die Frage zu einer prinzipiellen in Betreff der Ordnungen des Gottesreiches gestaltet (Vgl. zu 15, 15). (v. 2.) Jesus antwortet damit, dafs er ein Kind zu sich ruft und es in ihrer Mitte hinstellt. Offenbar sollen, da das Umarmen des Kindes bei Mrc. v. 36 ausdrücklich weggelassen, die Jünger sich an diesem in ihrer Mitte stehenden Kinde das Bild kindlichen Wesens recht fest einprägen, um zu verstehen, was Jesus meint, wenn er

feierlich anhebt: (v. 3.) Wahrlich ich sage Euch, wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kindlein, so werdet ihr gewifslich nicht eingehen in das Himmelreich. Gemeint ist natürlich nicht die kindliche Unschuld, die, soweit es wirklich eine solche giebt, nachdem sie einmal verloren, in keiner Weise wiederhergestellt werden kann, sondern nach dem Zusammenhang nothwendig die Anspruchslosigkeit des Kindes, das im Gefühl seiner Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit nichts sein und bedeuten, sondern nur von Andern empfangen will. Wenn die Jünger stritten, wer von ihnen an Bedeutung und Begabung der Gröfsere sei, so waren sie freilich auf dem grade entgegengesetzten Wege des Eigendünkels und des Ehrgeizes, sie mussten also umkehren, wenn sie den Kindern gleich werden und am Gottesreich Antheil haben wollten. Es handelt sich hier (anders als 5, 20) um die Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich; denn jene anspruchslose Empfänglichkeit des Kindersinns ist im Grunde nichts anders, als die geistliche Armuth mit ihrem Heilsverlangen, das allein mit den Gütern des Gottesreichs gesättigt (5. 3. 6), als die Einfalt, der allein das Geheimnifs des Gottesreichs offenbar wird (11, 25). Natürlich will Jesus nicht leugnen, dafs seine Jünger dem Gottesreiche angehören (Vgl. zu 11, 11); er will nur constatiren, dafs sie mit solchen Aeufserungen des Ehrgeizes und des Eigendünkels die Gesinnung verleugnen, welche die Bedingung der Theilnahme am Gottesreiche ist. Für den Evangelisten aber ergiebt sich bei seiner Fassung der Frage in v. 1 die so überaus schlagende Antwort: Wer noch fragt, ob er gröfser als Andre im Himmelreich ist, der ist überhaupt noch gar nicht darin, weil es ihm an der wesentlichsten Voraussetung der Reichsgenossenschaft fehlt. (v. 4.) Daraus folgt denn, dafs von einem Grofssein im Himmelreich höchstens insofern die Rede sein kann, als in dem Mafse, in welchem einer die Grundgesinnung eines Reichsgenossen verwirklicht, er die Andern übertrifft, bei denen dies nicht in gleichem Mafse der Fall ist. Da nun Jesus das Kind als Muster der Anspruchslosigkeit hingestellt hat, die nichts sein und bedeuten will, also jenem Ideal vollkommen entspricht, so kann er nun folgern: Wer nun erniedrigen wird sich selbst, wie dieses Kind, der ist der Gröfsere im Himmelreich. Das Kind braucht sich nicht zu erniedrigen, es ist niedrig und bleibt sich seiner Niedrigkeit von Natur bewufst, der Reichsgenosse aber mufs erst alle hohe Vorstellungen von sich selbst und alle darauf gegründeten Ansprüche aufgeben, um zu werden, wie das Kind, und so sich selbst erniedrigen. (v. 5.) Auch in diesem Zusammenhange (Vgl. Mrc., S. 317) ist es natürlich ganz unthunlich, im Folgenden an einen demuthsvollen und anspruchslosen Jünger zu denken (Vgl. Myr.), da ja die Jünger selbst erst solche werden sollen. Die Rede geht nur von dem Kinde, das in ihrer Mitte steht, zu den Kindern überhaupt über, deren Wesen dasselbe darstellt; daher jetzt das τοιοῦτο. Wer irgend ein einziges solches Kind aufgenommen haben wird auf Grund meines Namens, mich nimmt er auf. Auch hier kann das ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου nicht besagen, dafs das Kind den Namen Jesu bekennt (Myr.) oder ihm anzugehören bestimmt ist (Bl.), sondern nur, dafs es sich um ein Aufnehmen handelt, das auf

Grund des Namens, der die Würde Jesu bezeichnet, d. h. auf Grund seiner Autorität (Vgl. deW.) geschieht. Nicht darum handelt es sich, dafs man ein Kind liebevoll aufnimmt, weil es an sich oder für diesen und jenen liebenswürdig ist, sondern weil Jesus in ihm das Muster der Demuth sehen und es als solches lieben geheifsen hat. Von einem Aufnehmen in die christliche Gemeinschaft (deW.) ist so wenig die Rede, wie von einer Fürsorge für sein geistliches Wohl (Bl.). Nur weil man auf Grund seines Namens sich des Kindes liebevoll annimmt, kann dessen Aufnahme der Aufnahme Jesu gleichgesetzt werden, der selbst das höchste Muster der Demuth ist (11, 29). Nimmt man in diesem Sinne das Kind auf, so ist das ein Zeichen, dafs man das kindliche Wesen so hoch schätzt, wie Jesus selbst, und das wird von selbst dazu führen, dafs man durch Selbsterniedrigung ihm gleich zu werden trachtet (v. 4).

Den Rangstreit der Jünger, den der Evangelist hier nach Mrc. einschaltet, erzählte schon die apostolische Quelle (Luc. 22, 24), und aus der dadurch veranlafsten Rede Jesu (Luc. 22, 24—30 = Mtth. 20, 25—28. 19, 28 — 20, 16) entnahm Mrc. die erste Erwiderung Jesu (9, 35. Vgl. Mrc., S. 316, Anm.). Wenn nun unser Evangelist an die Stelle derselben den Spruch v. 3 setzt, der wegen seiner Verarbeitung in Mrc. 10, 15 (Vgl. Mrc., S. 335. 36) offenbar der apostolischen Quelle angehört, so kann dies seinen Grund wohl nur darin haben, dafs die Rangstreitrede wirklich mit diesem Spruche begann, welcher die anspruchslose Demuth als die Grundgesinnung der Reichsgenossen bezeichnete und damit als unerläfsliche Vorbedingung der neuen Ordnung im Gottesreich, wonach jeder seine wahre Gröfse im selbstlosen Dienen sucht (Vgl. übrigens zu Mtth. 23, 12). Dieser Eingang mufste bei Luc. 22, 24 fortfallen, da der Spruch bereits 18, 17 nach Mrc. 10, 15 gebracht war, wie er auch Mtth. 19, 14 ausgelassen. Der Spruch war aber in der Quelle nicht an die Darstellung eines Kindes angeschlossen, da es sonst nothwendig heifsen müsste: ὡς τὸ παιδίον τοῦτο (nicht: ὡς τὰ παιδία). Vielmehr ist es erst Mrc., der in Reminiscenz an solche Szenen, wie er selbst eine 10, 16 beschrieben, diesen Eingang der Rangstreitrede zu der symbolischen Handlung in 9, 36 umgebildet hat, und aus dem dann unser Evangelist dieselbe (freilich in etwas modificirtem Sinne) als Anknüpfungspunkt für den Spruch in v. 3 entlehnt hat (v. 2), welcher einen solchen nicht bedarf, ja in seiner ursprünglichen Fassung dazu nicht einmal recht stimmt. Ebensowenig aber kann v. 4. 5 aus der Quelle herrühren, nicht nur weil beide Sprüche auf das in der Mitte stehende Kind hinweisen, sondern auch, weil v. 4 aus v. 3 nur gefolgert werden kann auf Grund des Mittelgedankens, dafs das Mafs der Selbsterniedrigung das Mafs der wahren Gröfse im Gottesreich sei. Dieser Gedanke liegt aber an sich nicht in v. 3, wonach vielmehr jeder, der nicht die volle Kindesdemuth hat, noch ganz ausserhalb des Gottesreichs steht, dagegen ganz deutlich in Mrc. 9, 35, welchen Spruch unser Evangelist durch den wahren Eingang der Rangstreitrede ersetzt hatte. Setzt man diesen aber, auf den Mtth., seine beiden Quellen combinirend, nun zurückkommt, mit der anticipirten Darstellung des Kindes (v. 2) und seiner Auffassung als Muster der Demuth (v. 3) in Verbindung, so ergiebt sich von selbst der Spruch in v. 4 als directe Antwort auf v. 1 (Vgl. Mrc., S. 318). In v. 5 aber geht Mtth. vollends zu Mrc. 9, 37 über, wo der Spruch, der übrigens wohl nur durch eine Umdeutung des Spruchs von der Aufnahme der

Kleinen (Mtth. 10, 40. 42) auf Kinder entstanden, erst durch den Zusammenhang mit der Umarmung des Kindes seinen rechten Sinn empfängt (Vgl. Mrc., S. 317). Auch hier wird der Gedanke durch die contextmäſsige Beziehung auf v. 3 zwar scheinbar vertieft, aber doch über den einfachen Sinn des *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου* hinausgeführt, wie auch die Gedankenverbindung mit v. 4 sich zwar vollziehen lässt (s. o.), aber doch in der Form des Spruches nicht indicirt ist. Vgl. Mrc., S. 318.

b) Die Aergernifsrede (18, 6—20).

v. 6: *Ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης.* v. 7: *οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γάρ [ἐστιν] ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ [ἐκείνῳ] δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.*

Luc. 17, 1. 2.

v. 1: *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται·* v. 2: *λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.*

V. 8: *εἰ δὲ ἡ χείρ σου ἢ ὁ ποῦς σου σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ κυλλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.* v. 9: *καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.* v. 10: *ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν τῷ οὐρανῷ διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.* v. 12: *τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον;* v. 13: *καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις.* v. 14: *οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων.*

(Luc. 15, 4: *τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλός, ἕως εὕρῃ αὐτό;* v. 5: *καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων,* v. 6: *καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον συγκαλεῖ τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας, λέγων αὐτοῖς· συγχάρητέ μοι, ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός.* v. 7: *λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας.*

v. 15: *ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου· ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου.* v. 16: *ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σεαυτοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα.* v. 17: *ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.* v. 18: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ.* v. 19: *πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.* v. 20: *οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.*

Luc. 17, 3. *προσέχετε ἑαυτοῖς. ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ.*

V. 6: Das *περι* (ℵBLZ) ist der Conform. nach den Parallelen verdächtig; dann aber wird nicht *εις* (Δ Myr.), sondern mit D (Rcpt.) *επι* zu lesen sein. — **v. 7:** Das *εστιν* fehlt in BL und ist zweifelhaft. Vgl. zu 7, 9. Das *εκεινω* (BΔ Rcpt.) ist verdächtig, aus 26, 24 eingekommen zu sein, wo gar keine Varianten. — **v. 8:** Rcpt. (Δ) hat *αυτα* mit Bezug auf die beiden Objecte. — Das *κυλλον η χωλον* (Ti. nach ℵB) ist verdächtig, nach *χειρ - η - πους* umgestellt zu sein (Myr.), da auch D im Folgenden *ποδας - η - χειρας* aus gleichem Grunde umstellt. — **v. 10:** Das *εν τω ουρανω* (B) wird nach 22, 30 ursprünglich und nach dem folgenden *εν ουρανοις* (ℵDLΔ Rcpt. Ti.) conformirt sein, da sich die umgekehrte Aenderung nicht erklären liefse. Der ganze **v. 11** (*ηλθεν γαρ ο υιος του ανθρωπου σωσαι το απολωλος*) ist aus Luc. 19, 10 eingebracht (DΔ Rcpt.), wogegen das Fehlen des *ζητησαι και* gar nichts entscheidet, da bei solchen Uebertragungen meist kleine Abweichungen vorkommen. Vgl. Mtth. 8, 13. 12, 47. 17, 21. 20, 7. — **v. 12:** Dafs B (Vgl. LD) die Partizipialconstr. aufgelöst haben sollte, ist wenig wahrscheinlich (Vgl. 13, 4). Dagegen zeigt D (*αφιησιν*), dafs man sich an dem *αφησει - και - ζητει* stiefs und darum *αφεις* (ℵΔ Rcpt. Ti.) dem *πορευθεις* conformirte. — Rcpt. schreibt hier und v. 13 nach min. *εννενηκοντα*. — **v. 14:** Das *εις* (Δ Rcpt.) statt *εν* entstand, weil an Personen gedacht ist. — **v. 15:** Das *εις σε* (DLΔ Rcpt.) nach *αμαρτηση* ist aus Luc., wo keine Varr. — Zu dem *και* nach *υπαγε* (LΔ Rcpt.) vgl. 3, 2. — **v. 16:** Das *σου* (BDΔ Rcpt.) ist aus v. 15 und vielleicht auch die Stellung des *μετα σ.* nach dem Object (B. cop.). — **v. 17:** B hat bei Mtth. stehend *ειπε*, das 22, 17 LZ (Ti.), 24, 3 L und hier ℵL (Ti.) in *ειπον* verwandeln. — **v. 18:** BΔ haben das erste, ℵ das zweite Mal *αν*, L (D) beide Male, während Δ (Rcpt.) beide Male *εαν* schreibt. Obwohl die Correctur bei B im zweiten Gliede immer schwerer klärlich, wird doch wohl beide Male *αν* (Vgl. zu 7, 12) oder mit ℵ *εαν - αν* (Vgl. 5, 19) zu schreiben sein. Dagegen ist sicher beide Male *εν ουρανω* mit B (Ti.) zu schreiben, wofür noch das *εν τω ουρανω* (Δ Rcpt.) zeugt, das wegen des artikulirten *επι της γης* entstand. Das *εν τοις ουρανοις* (DL), wonach ℵ das erste Mal corrigirt, ist aus 16, 19. — **v. 19:** Das *αμην* nach *παλιν* ist wegen des Zusammenstofses der beiden Adv. weggelassen (ℵDLΔ Rcpt. Ti.), wie in den min. das *παλιν*. — Das *συμφωνησουσιν* (ℵDLΔ Ti.) ist, da B. den Conj aor. hat, wohl blofse Verschreibung (Vgl. zu 7, 6). Zur Verbindung des *υμων* (statt *εξ υμων*) mit *δυο* (Δ Rcpt.) vgl. 3, 4.

(V. 6.) Da der Evangelist durch Voranstellung von v. 2 das Verhalten gegen die Kinder zum Hauptthema gemacht, so übergeht er Mrc. 9, 38—41, das gar keine Beziehung darauf zuliefs (Vgl. Mrc., S. 323) und fährt mit v. 42 fort, weil der Spruch vom Aergern der Kleinen auf die Kinder bezogen werden konnte. Den Gegensatz zu der v. 5 geforderten liebevollen Aufnahme der Kinder bildet es, wenn man sie irgendwie schädigt, und den äufsersten Gegensatz, wenn man sie irgend wie schädigt an dem, was zu ihrem Heil nothwendig ist. Das ist aber der Glaube an Jesum und es mufs also hervorgehoben werden, dafs es sich um solche Kinder handelt, die diesen Glauben schon haben. Wer aber irgend geär-

gert haben wird, d. h. zum Abfall vom Glauben verleitet Einen dieser Kleinen, die an mich glauben (Bem. die Umschreibung des Nom. abs., der mit αὐτῷ in die Constr. eingegliedert wird), es nützt ihm, dafs (Vgl. 5, 29) gehängt würde ein Eselsmühlstein, d. h. ein so grofser, wie er nur von Eseln getrieben, nicht mit der Hand gedreht werden kann, auf seinen Hals und er ertränkt würde auf hoher See, wo er in eine unergründliche Tiefe rettungslos versinkt. (v. 7.) Daran schliefst der Evangelist die allgemeine Drohung wegen des Aergernifsgebens. Wehe der Welt um der Aergernisse willen (ἀπό vom äufsern Anlafs, wie sonst vom inneren Motiv, vgl. 13, 44. 14, 26)! Dafs dabei nicht an die Aergernisse, die sie nimmt (Myr.), gedacht ist, sondern an die, welche von ihr ausgehen (Bl.), zeigt die Begründung. Denn es ist eine in der (sündhaften) Beschaffenheit der (ungläubigen) Welt gegebene Nothwendigkeit, dafs kommen die Aergernisse, d. h. dafs sie den Gläubigen durch ihre Verführung mannigfach Anstofs zum Unglauben und zum Abfall giebt, und insofern kann über sie schlechthin das Wehe gerufen werden, weil sie durch die von ihr immer aufs Neue gegebenen Aergernisse die Drohung in v. 6 auf sich herabzieht. Auch hier ist das πλήν (Vgl. 11, 22. 24) keineswegs einfach adversativ; denn von einer göttlich geordneten Nothwendigkeit, welche scheinbar die Strafbarkeit aufhebt (Myr.), ist doch gar nicht die Rede, und wenn man mit willkührlicher Ergänzung eines μέν das begründende Moment ausschliefslich im zweiten Satztheil suchen will, so kommt dasselbe über ein idem per idem nicht hinaus. Vielmehr geht die Rede von der Verdammnifswürdigkeit der Welt als der Quelle aller Verführung über zu der Verdammnifswürdigkeit des Menschen, durch den im einzelnen Falle dieselbe bewirkt wird, um ganz allgemein dem Werkzeuge der Verführung, auch wenn einer der Jünger sich dazu hergiebt (v. 6), dieselbe Strafe zu drohen, welche die Welt um der von ihr ausgehenden Aergernisse willen trifft. Uebrigens, wehe dem Menschen, durch welchen das Aergernifs kommt! (v. 8.) Werkzeug der Verführung kann aber dem Menschen auch eins seiner Glieder werden, und dann mufs der Mensch selbst an ihm die Strafe des Verführers vollziehen, damit er vor der Strafe des Verführten bewahrt bleibe. Daher wird nicht nur die gewaltsame Exstirpation und das Wegwerfen des verführerischen Gliedes so stark betont, sondern auch die Ewigkeit (αἰώνιον) und die Furchtbarkeit (τοῦ πυρός) der Strafe des Verführten. Wenn aber deine Hand oder dein Fufs dir Aergernifs giebt, so haue ihn ab (Bem., wie das Pron. sich im Genus nach dem zuletzt genannten Subj. richtet) und wirf ihn von dir. Gut ist dirs, einzugehen ins Leben lahm (d. h. mit Einem Fufs) oder verkrüppelt (d. h. mit abgehauener Hand), und zwar besser als (Bem. die Verbindung des Positiv mit ἤ zum Ausdruck der Comparation), zwei Hände oder zwei Füfse habend, geworfen zu werden in das ewige Feuer. (v. 9.) Und wenn dein Auge dich ärgert, so reifs es aus und wirf es von dir. Besser ist dir's, einäugig in das Leben einzugehen, als, zwei Augen habend, geworfen zu werden in die Feuerhölle. Natürlich ist auch hier nicht an Selbstverstümmelung gedacht, sondern an die Bereitschaft zu jedem Opfer, wenn es gilt, sich vor Verführung zu bewahren. Doch

ist nicht zu leugnen, daſs hier die Fassung des Spruchs den symbolischen Sinn desselben ebenso verdunkelt, wie 5, 29. 30 sein Zusammenhang.

Unser Evangelist war hiernach durch Mrc. v. 42 auf die Luc. 17 erhaltene Jüngerrede der apostolischen Quelle geführt, welche damit begann, daſs Aergernisse unumgänglich seien (Zu *ἀνένδεκτον* vgl. 13, 33 in derselben Qelle), um dem entgegenzusetzen (*οὐαὶ δέ*) das Wehe über den, durch welchen sie kommen (v. 1), und ihm eine Strafe anzudrohen, die schrecklicher ist als der schrecklichste Tod (v. 2). Nur musste er, da er den zweiten Spruch, den Mrc. allein in die Rangstreitrede verflicht, nach ihm zuerst gebracht, den allgemeinen Spruch von den Aergernissen, von dem die Rede naturgemäſs ausging, nachfolgen lassen. Daher die Ueberleitung durch das *οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδ.*, das schon durch den der apostol. Lehrsprache entlehnten term. tchn. (*ὁ κόσμος*, vgl. zu 5, 14. 13, 38) sich als Zusatz des Evangelisten verräth; daher die Umsetzung des negativen Satzes in den positiven, wodurch der einfache Gegensatz unhaltbar geworden (Bem. das *πλήν* st. *δὲ* und die Erweiterung des *δι' οὗ ἔρχεται* in Erinnerung an Mrc. 14, 21). In Luc. 17, 2 bezeichnete das *οἱ μικροὶ οὗτοι*, wie Mtth. 10, 42, unzweifelhaft die Jünger, die ja auch allein im gangbarsten Sinne geärgert (11, 6. 13, 21. 41) d. h. zum Abfall verleitet werden können; unser Evangelist musste es in seinem Zusammenhange auf die Kinder beziehen, welcher Beziehung schon die Verbindung mit dem Allgemeinspruch von den Aergernissen widerstrebt, und daher das *τῶν πιστευόντων* aus Mrc. hinzufügen, das er noch im Sinne der apostolischen Lehrsprache durch das nie im Munde Jesu vorkommende *εἰς ἐμέ* erläutert. (Bem. noch die Voranstellung des Relativsatzes *ὃς ἄν* und das *ἕνα* nach Mrc., während das *συμφέρει* nach Mtth. 5, 29. 30 ursprünglich ist). Da eine Rem. an Mrc. 9, 42 bei Luc. 17, 2 überaus unwahrscheinlich, werden beide im Uebrigen das Ursprüngliche erhalten haben (Vgl. zu dem *καταποντίζεσθαι* von der Hand des Evangelisten 14, 30) bis auf das *λίθος μυλικός*, wofür dann freilich auch bei Mrc. *μύλος ὀνικός* gelesen werden muſs. Wenn nun unser Evang., obwohl er v. 7 bereits die Marcusparallele verlassen, scheinbar v. 8. 9 noch einmal zu ihr zurückkehrt und zwar, um zwei Sprüche zu wiederholen, die er 5, 29. 30 schon gebracht hatte und die nun eine directe Beziehung auf seinen Hauptgedanken auch nicht mehr zuliefsen, so erhellt daraus ebenso, wie aus der Analyse des Marcustextes (Vgl. Mrc., S. 324), daſs dieselben in der apostol. Quelle auf den schon formell so gleichgestalteten Spruch vom Aergernisgeben (Luc. 17, 2) folgten und von Lucas, der diese Rede überhaupt stark kürzt, nur weggelassen sind, weil er an der Vorstellung von der Verdammnis des Leibes zur Hölle Anstoſs nahm (Vgl. zu Mtth. 10, 28 und Jahrb. 1864, S. 102). Dort also ging die Rede höchst natürlich von der Unvermeidlichkeit des Aergernisses und von dem Wehe über den Anstoſsgebenden, der in der Quelle überhaupt gar nicht als ein Gläubiger gedacht war, dazu über, daſs die Jünger sich davor hüten sollen, sich selbst Aergernis zu geben und darum bereit sein, das Liebste und Theuerste zu opfern, wenn es ihnen Anlaſs zur Verführung bringt. Indem Mtth. die 5, 29. 30 in ihrer Urform eingeschalteten Sprüche noch einmal aufnimmt, behält er zwar ihre erste Hälfte wesentlich in der Fassung der Quelle bei, weil dieselbe seiner Intention in diesem Zusammenhange entsprach (s. o.), modificirt aber die zweite wesentlich nach Mrc. (Vgl. Mrc., S. 326), indem er das *ἄσβεστον* durch *αἰώνιον* erläutert und Mrc. 9, 48 in das *γέεννα τοῦ πυρός* der Quelle (Vgl. 5, 22) zusammenfasst. Vor Allem aber dadurch, daſs er

mit ihm das δεξιός wegläſst und nach Mrc. v. 45 der Hand noch den Fuſs hinzufügt, entsteht der Schein, als handle es sich um eine möglichst vollständige Aufzählung der Glieder, die Werkzeuge der Verführung werden, und als sei demnach an sie im eigentlichen Sinne gedacht.

(v. 10.) Nach dieser scheinbaren Abschweifung, die doch nur dazu dient, das σκανδαλίζειν als etwas besonders Strafbares (v. 7) und Gefährliches (v. 8. 9) darzustellen, kehrt unser Evangelist zu seinem Hauptthema zurück, dem entsprechend v. 6 nicht vom Aergern überhaupt, sondern vom Aergern der Kinder die Rede war. Es könnte nemlich scheinen, als ob wenigstens dieses von so groſser Bedeutung nicht sei, da man es ja mit den Fehlern und Vergehungen der Kinder noch nicht so genau zu nehmen pflegt. Darin läge aber eine Geringschätzung des Kindes, eine Miſsachtung des Werthes, den auch seine sittliche Entwicklung schon in den Augen Jesu hat. Daher fährt er fort: Sehet zu (8, 4. 9, 30. 16, 6), verachtet nicht Eins dieser Kleinen. Auch hier kann nemlich nach dem Zusammenhange nur von Kindern die Rede sein (deW.) und weder von anspruchslosen (Myr.), noch von schwachen Gläubigen (Bl.). Darauf allein führt auch die Begründung; denn was von ihren Engeln gesagt ist, muſs sich auf die Schutzengel (Vgl. Act. 12, 15) einer bestimmten Klasse von Menschen beziehen, denen diese zu besondrer Obhut und Fürsorge übergeben ist, und das können nur die Kinder, aber nicht Gläubige von einer besondern Beschaffenheit sein. Wenn nun gesagt wird, daſs sie im Himmel, wo die Engel wohnen (6, 10), allezeit (διὰ παντὸς, wie Mrc. 5, 5) das Angesicht Gottes sehen, so heiſst das, daſs sie der höchsten Ehre gewürdigt sind, die unmittelbarste Umgebung ihres himmlischen Königs zu bilden (Vgl. 1 Reg. 10, 8. 2 Reg. 25, 29. Esth. 1, 14), und so im Range der höchsten Thronengel (Tob. 12, 15. Luc. 1, 19) stehen. Nach dem Range ihrer Schutzengel aber bemiſst sich der Werth ihrer Schützlinge vor Gott, und indem Jesus diesen als seinen Vater im Himmel bezeichnet, deutet er an, daſs für ihn die Kinder den gleichen Werth haben, wie für Gott, und daſs er nach solcher Werthschätzung die Miſsachtung derselben beurtheilen wird. (v. 12.) Wenn nun der Evang. mit dem ihm eigenthümlichen τί ὑμῖν δοκεῖ (Vgl. 17, 25) zu der Parabel vom verlorenen Schaf übergeht, so deutet er damit ausdrücklich an, daſs er dieselbe auf Kinder bezogen wissen will, deren Werth vor Gott so groſs ist, daſs er auch nicht Eines von ihnen verloren gehen lassen will (v. 14). wie es so leicht geschehen kann, wenn man es gering achtet, ob man ihnen ein Aergerniſs giebt oder nicht. Wenn zu Theil geworden irgend einem Menschen hundert Schafe und sich verirrt hat ein Einziges von ihnen, wird er nicht lassen (Vgl. Exod. 9, 21) die 99 über die Berge hin und sucht er nicht, hingegangen, das Umherirrende? (v. 13.) Und wenn es sich trifft, daſs er es findet. wahrlich ich sage Euch, er freut sich über dasselbe mehr als über die 99, die nicht verirrt waren. Erhellt aus der Sorgfalt, mit welcher der Hirte dem einzelnen Schafe nachgeht, wie aus der Freude über sein Wiederfinden, die ihn die Uebrigen im Augenblick fast vergessen lässt, weil ihr Besitz ungestört geblieben.

dafs ihm an jedem Einzelnen etwas liegt, so kann nun die Anwendung gemacht werden: (v. 14.) Also ist es nicht ein Wille vor eurem Vater im Himmel, dafs verloren gehen soll Eins dieser Kleinen. [1]) Das Neutrum steht nicht, weil die Vorstellung der Schafe nachklingt (Myr.), sondern weil der Evangelist an Eins der Kinder (*παιδία*) denkt, um die es sich in seinem Zusammenhange handelt.

Da die spezielle Beziehung auf die Kinder, die ohnehin für die Darstellung der suchenden Hirtentreue gar keine Anwendung bietet und sich nur an den Nebenzug der Hirtenfreude hält, dem Originalsinn der Parabel offenbar fremd und nur durch den Zusammenhang mit v. 10 ihr aufgedrängt ist, so erhellt, dafs der Evangelist die Parabel nicht in diesen Zusammenhang versetzt hat, wo er sie erst durch Umdeutung demselben accomodiren musste, sondern dafs er sie in demselben vorfand. Dann aber ging die Rede der apostolischen Quelle, nachdem sie von dem Aergernissgeben geredet (Luc. 17, 1. 2) und vor dem Aergernifsnehmen gewarnt hatte (Mtth. 5, 29. 30), nun zu dem Falle über, wo einer doch Aergernifs genommen hat und so in Sünde und Irrthum gerathen ist (Vgl. Jahrb. 1864, S. 103). In diesem Zusammenhange konnte das Gleichnifs, das vor Allem die Hirtentreue schildert und die Aufrichtigkeit derselben durch die Freude am Erfolge ihrer Bemühungen illustrirt, nur die suchende Liebe Gottes abbilden, die sich keine Mühe verdrieſsen lässt, um den verirrten Sünder zurückzuführen und eben darum keine gröfsere Freude kennt, als die Freude über seine Umkehr. [2]) Dieses Gleichnifs bildete in der Quelle den natürlichen Uebergang zu der Ermahnung an die Jünger, Alles zu thun, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen (Mtth. 18, 15 ff. = Luc. 17, 3. 4), Lucas aber mufste es Cp. 17 fortlassen, weil er es 15, 3—7 bereits gebracht hatte. [3]) Der Eingang desselben wird ganz ähnlich, wie 7, 9. 12, 11,

1) Zu dem *γενέσθαι τινι* v. 12 vgl. in der Quelle: 8, 13. 9, 29. 15, 28. Das *ἐπὶ τὰ ὄρη* ist durch eine Prägnanz mit *ἀφήσει* verbunden, da die Folge davon, dafs er sie aus seiner Obhut entlässt, ist, dafs sie sich über die Berge hin (13, 2. 15, 35) zerstreuen. Dagegen beabsichtigt die Rcpt., die vielleicht mit deswegen entstanden, offenbar die leichtere Verbindung mit *πορευθείς* und will durch das voranstehende *ἐπὶ τὰ ὄρη* betonen, wie er sich keine Mühe verdrieſsen lässt, dem Verirrten auf die Berge hin nachzugehen. Der Uebergang aus dem Fut. ins Praes. soll das *ζητεῖν* als dauerndes stärker hervorheben. Bei dem *γένηται* v. 13 ist wohl das kaum entbehrliche *αὐτῷ* aus v. 12 hinzuzudenken: Wenn es ihm zu Theil geworden, es zu finden. Zu *οὕτως ἐστίν* vgl. 12, 40. 45. Das *θέλημα* v. 14 steht ebenso metonymisch, wie 11, 26 *εὐδοκία*, vom Gegenstand des Wollens, der sich dem Wollenden objectivirt. Das *ἵνα* umschreibt den Subjectsatz, doch so, dafs der Begriff des Sollens darin liegt (Vgl. Mrc. 5, 18. 23. 43. 6, 8). Das Festhalten des reinen Zweckbegriffs (Myr.) ist contextwidrig; denn nicht um das, was Gott will, damit jemand verloren gehe (!), handelt es sich, sondern darum, ob er dies überhaupt will.

2) Das schliefst nicht aus, dafs es auch in der Quelle durch einen Spruch eingeleitet war, welcher den Werth jedes Einzelnen der Gläubigen (*τῶν μικρῶν τούτων*, wie Mtth. 10, 42. Luc. 17, 2) vor Gott veranschaulichte und nur von unserm Evangelisten auf die Kinder umgedeutet ist (v. 10). Doch kann hier auch ein anderswoher überlieferter Spruch von dem Evangelisten zum Uebergange benutzt, resp. umgestaltet sein.

3) Dafs es dort nicht an ursprünglicher Stelle steht, ist leicht zu zeigen. Mag die Luc. 15, 1. 2 erzählte Veranlassung componirt oder wahrscheinlicher als Einleitung zur Parabel vom verlorenen Sohn (15, 11—32) vorgefunden sein; sicher ist, dafs sie nur zu dieser Parabel passt, welche zeigt, dafs die Alles vergebende Freude Gottes über den bufsfertigen Sünder so grofs ist, wie die des Vaters über den zurückkehrenden Sohn, und die für den Sinn des Alltagsmenschen unfafsbare Gröfse derselben durch den aufsteigenden Neid des treugebliebenen Bruders in einer Weise illustrirt, die zugleich die schlagendste Kritik des pharisäischen Murrens über die Sünderliebe Jesu bildet. Ganz anderer Art aber ist die Parabel vom ver-

gelautet haben: τίς (ἐστίν oder ἔσται) ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἐὰν γένηται αὐτῷ ἑκατ. πρόβ. καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν und dann mit demselben Anakoluth, wie dort, zu der neuen Frage übergegangen sein: οὐχὶ ἀφήσει κτλ. Beide Evangelisten haben nur in verschiedener Weise das Anakoluth entfernt, wodurch für Lucas die Verwandlung des γενέσθαι τινι in das einfache ἔχων und des πλανηθῇ in das bereits die Anwendung (Mtth. v. 14) anticipirende ἀπολέσας - τὸ ἀπολωλός bedingt war. Durch καταλείπειν giebt er auch sonst das ἀφιέναι seiner Quelle wieder (Vgl. 20, 31 mit Mrc. 12, 22, 5, 28 mit Mrc. 1, 18. 20), das ἐν τῇ ἐρήμῳ markirt noch schärfer die Zurücksetzung der andern Schafe, wie das ἕως εὕρῃ αὐτὸ die Ausdauer des Suchens, die unser Evangelist durch das immer harte ζητεῖ noch stärker hervorhebt. Der Zug in Luc. 15, 5 würde sich leicht in Mtth. v. 13 einfügen, kann aber auch lediglich Ausmalung sein, jedenfalls ist v. 6 nur eine Antizipation von v. 9, zu der Luc. veranlasst ward, weil ihm in seinem Zusammenhange die Freude Gottes an dem rückkehrenden Sünder die Hauptsache ist. Die Deutung der Quelle hat Mtth. v. 14 (bis auf ἕν statt ἕνα) sicher richtig erhalten, da nur sie dem Evangelisten die Deutung der Parabel auf die Kinder ermöglichte, Luc. entnimmt dieselbe v. 7 aus Mtth. v. 13, indem er diesen Spruch wegen 15, 1 nach seiner Fassung von Mrc. 2, 17 (Luc. 5, 32) und nach Luc. 15, 10 umbildet. [1])

(V. 15.) Hiermit war Alles erschöpft, was der Evangelist von der ihm vorliegenden Rede der apostolischen Quelle unter die v. 2 vorangestellte Darstellung des Kindes subsumiren konnte. Dagegen bot sich ihm der Fortgang derselben sehr passend dar als zweiter Theil seiner Ermahnungsrede an die ehrgeizigen Jünger (v. 1). Denn die suchende und vergebende Liebe, von der er handelt, kann nicht geübt werden ohne die echte Demuth, die sich nicht selbstzufrieden erhebt über den fehlenden Bruder und die erfahrene Beleidigung mit sanftmüthigem Sinne so gering achtet, wie es der demüthigen Selbstschätzung der eignen Person entspricht. Zunächst also handelte es sich in der Quelle darum, dafs man nach dem Vorbilde Gottes, wie es das Gleichnifspaar gezeichnet, kein Mittel unversucht lassen soll, um den sündigenden Bruder zur Umkehr zu bewegen. [2]) Will

---

lorenen Schaf, in der grade das Suchen und Retten des Verlorenen die Pointe bildet, wovon in der vom verlorenen Sohn gar nicht die Rede ist, wie ganz richtig schon die Glossatoren sahen, die, durch die Beziehung auf die Kinder unbefriedigt, ihr in Mtth. 18, 11 den Spruch Luc. 19, 10 voraufschickten. Weil aber auch in ihr der Hirtenfreude über das wiedergefundene Schaf gedacht war, in der sich der tiefste Grund seiner suchenden Treue aufthut, hat Luc. sie als Pendant zu der von dem wiederkehrenden Sohne genommen.

1) Da wir auch sonst in der apostolischen Quelle mehrfach Gleichnifspaaren begegnen, so wird das Pendant zu dem verlorenen Schaf die verlorene Drachme (Luc. 15, 8—10) gebildet haben. In beiden Gleichnissen wird die Treue des Suchens durch die Freude des Findens gekrönt und erwiesen, und wie jene im ersten durch den Gegensatz des Verhaltens gegen die übrige Heerde illustrirt war, so hier durch die Ausmalung des Suchens (Vgl. zum Anzünden der Lampe Mtth. 5, 15 = Luc. 11, 33, zum σαροῦν des Hauses Mtth. 12, 44 = Luc. 11, 25. zum ζητεῖν Mtth. 13, 45 in derselben Quelle). Die Parallele zu Mtth. v. 13 bildete hier sehr naturgemäfs Luc. v. 9, und wenn die Application ähnlich lautete, wie Luc. v. 10, so begreift sich leicht, weshalb unser Evangelist das zweite Gleichnifs nicht mehr für seinen Zusammenhang verwenden konnte und wie Luc. dazu kam, durch Einschaltung des Gleichnifspaars zwischen v. 2 und v. 11 die schöne Trilogie seines Cap. 15 zu bilden.

2) Der Grundfehler der gangbaren Auslegung besteht darin, dafs sie die folgenden Sprüche unter den Gesichtspunkt der Bufszucht stellt (Vgl. noch Myr.) und darin Anordnun-

Gott nicht, dafs Eines der Kinder verloren gehe (v. 14) — so konnte unser Evangelist den Zusammenhang sich zurechtlegen —, so will er noch viel weniger, dafs einem der Reichsgenossen dies geschehe. Wenn aber in Folge eines Aergernisses, das er genommen, sei es, dafs es von der Welt (v. 7) oder von einem seiner Glieder ihm gegeben (v. 8. 9), gesündigt hat dein Bruder — und das ist jeder Reichsgenosse (Vgl. 5, 22) — und so dem Verderben verfallen ist, das jede unbereute Sünde über den Menschen bringt, dann ist es die Pflicht jedes Reichsgenossen, eben weil er sein Bruder ist, Alles zu versuchen, um ihn zur Erkenntnifs seiner Sünde zu bringen. Der erste Schritt dazu wird sein: Gehe hin (Vgl. 5, 24. 8, 4 in ders. Quelle), überführe ihn zwischen dir und ihm allein, d. h. so dafs bei deiner Zurechtweisung aufser ihm kein Dritter zugegen ist. Je schwerer es dem Menschen ankommt, seine Sünde zu bekennen, desto eher wird er dazu geneigt sein, wenn Niemand anders Zeuge seines Schuldbekenntnisses ist, als der Eine, der, offenbar weil er ihm am Nächsten steht, auch die nächste Pflicht hat, ihm in suchender Liebe nachzugehen. Wenn er auf dich hört (Vgl. 2, 9) und sich also überführen lässt, so hast du deinen Bruder gewonnen, natürlich nicht zum Freunde oder Bruder (deW.), was wieder voraussetzen würde, dafs vom Beleidiger die Rede ist, auch nicht für die Sache, die du zu der Deinigen gemacht hast (Bl.), was wohl so viel wäre, als: für das Reich Gottes (Keim, S. 610), sondern für das ewige Heil (Myr.). Dies kann aber nur darum im Ausdruck liegen, weil der Gegensatz des ἀπολέσθαι v. 14 noch nachwirkt. Wer dem Verderben verfällt, ist verloren, wer vom Verderben errettet wird zu seinem Heil, ist damit gewonnen. (v. 16.) Wenn er aber nicht hört, so nimm mit dir noch Einen oder Zwei, damit auf zweier oder dreier Zeugen Mund jedes Wort gestellt werde (σταθῇ, auch 12, 26 in der Quelle). Offenbar spielt Jesus auf die Vorschrift Deut. 19, 15 an. Wenn sich der Sünder nicht durch ein Bruderwort überführen lässt, so bietet sich zunächst der Weg dar, ihn auf dem gesetzlich geordneten Wege von seiner Schuld zu überführen. Natürlich ist es ganz willkührlich ῥῆμα im Sinne von „Sache" zu nehmen, aber ganz sinnwidrig ist es, an jede Erklärung des Beklagten zu denken (Myr.).[1]) Wenn den Bruder das anklagende Wort des

---

gen über Kirchendisciplin sucht. Weder der Zusammenhang in unserm Evang. noch in der apostol. Quelle lässt an diese Intention denken. Ebensowenig ist freilich von der Versöhnlichkeit die Rede (deW.), worauf nur der falsche, mit dem ganzen Gedankengange unverträgliche Zusatz der Rcpt. (εἰς σέ) führen konnte.

1) Dem widerspricht schon die Hinweisung auf die gesetzliche Vorschrift, sofern dieselbe von Zeugen handelt, welche die Schuld des Angeklagten und also die Aussage des Klägers beglaubigen. Die Reflexion Myr.'s auf die Vorbereitung der Verhandlung vor der letzten Instanz fällt von selbst mit der verkehrten Auffassung der Stelle, die mit einem gerichtlichen Instanzenzuge (Vgl. noch Keim, S. 611) nichts zu thun hat. Dafs der Ankläger als der gekränkte Theil nicht Mitzeuge sein könne, ist nur der Fall bei der falschen Lesart εἰς σέ, und dafs für viele solcher Versündigungen keine Zeugen zu erbringen wären, zeigt nur, dafs es sich nicht um die Constatirung von Thatsachen handelt, sondern darum, dafs jedes Wort, womit der Bruder den Bruder zu überführen sucht, wie ein bestimmtes Verhalten verderbenbringende Sünde sei, durch einen oder zwei Andre bestätigt werde. Ebendarum ist auch nicht an eine verkürzte Anführung der Gesetzesworte (Bl.) zu denken. Es ist ja offenbar nur eine Analogie, wenn die Zeugen vor Gericht die Wahrheit der Aussage des Klägers über eine That-

Bruders nicht überzeugt, so kann ihm die Wahrheit desselben nur bestätigt werden auf dem Wege, auf welchem das Gericht sich von der Wahrheit einer Anklage überzeugt. Wenn Zwei oder Drei es ihm sagen, dafs sein Verhalten Sünde sei, so ist ihm die Einrede abgeschnitten, dafs das Urtheil des Bruders befangen oder subjectiv war. (v. 17.) Eben darum bleibt noch ein dritter Weg und, um nichts unversucht zu lassen, mufs auch der noch beschritten werden. Der beklagte Bruder kann auch das Urtheil Zweier oder Dreier als nicht unbefangen genug zurückweisen und so ihr überführendes Wort überhören. Dann soll der, welcher es unternommen hat, ihn zurechtzubringen, es der Gemeinde sagen. Denn wenn die ganze Jüngergemeinde ihm sein Unrecht vorhält, dann bleibt kein Zweifel mehr übrig, dafs er nicht nach subjectiver Ansicht, sondern nach dem einstimmigen Urtheil der Jüngerschaft zurechtgewiesen wurde und dann mufs er, wenn er noch für die Wahrheit empfänglich, seine Sünde erkennen.[1]) Wenn er aber freilich auch die Gemeinde überhört, dann ist constatirt, dafs er seine Sünde nicht bekennen und darum auch nicht bereuen und wieder gutmachen will. Dann tritt aber neben die Pflicht der suchenden Liebe die Pflicht der Selbstbewahrung vor seelengefährlicher Gemeinschaft: Er sei dir, wie der Heide und Zöllner (Vgl. 5, 46. 47). Wie diese dem Israeliten als ausgeschlossen oder ausgestofsen von der Gemeinschaft des gottgeweihten Volkes galten, dessen echte Glieder vom Verkehr mit ihnen Befleckung fürchteten, so soll der unbufsfertige Bruder ihm gelten als ein von der christlichen Brudergemeinschaft Ausgeschlossener, mit dem der Verkehr ihm nur noch zur Verführung gereichen kann. Und je näher einem der Abtrünnige stand, je dringender daher ihm zunächst jene Liebespflicht oblag, desto gröfser wird diese Gefahr sein, wenn er ihn ferner noch als christlichen Bruder betrachten und die Gemeinschaft mit ihm als solchem fortsetzen wollte (daher das σοί). Auch hier ist zunächst weder von Kirchenzucht, noch von Excommunication die Rede; aber es liegt in der Natur der Sache, dafs was von dem einen Bruder gilt, auch von jedem andern gelten mufs, dafs die Brudergemeinschaft ihn nicht als zu sich gehörig betrachten darf, wenn das Aeufserste vergeblich versucht ist, um ihn wiederzugewinnen. Da dies aber der Versuch ist, ihn in Gemeinschaft von seiner Sünde zu überführen, so ist es doch zuletzt das Urtheil der Gemeinde, das ihn zum unbufsfertigen, von der christlichen Brudergemeinschaft ausgeschlossenen Sünder stempelt.

---

sache, die den Verklagten strafbar macht, constatiren, und wenn sie hier die Richtigkeit des Urtheils, welches das Verhalten des Bruders für ein sündiges erklärt, beglaubigen.

1) Dafs bei der ἐκκλησία nicht an die jüdische Synagoge zu denken (Vgl. noch Fr.), versteht sich von selbst, es handelt sich ja eben darum, dafs das Urtheil Einzelner unter den christlichen Brüdern durch die Gesammtheit derselben bestätigt werde. Dafs Jesus für die Zukunft einen Zusammenschlufs seiner Jünger zu einer ἐκκλησία in Aussicht genommen, zeigt 16, 18; dafs nur an die ἐκκλησία als solche gedacht ist und eben nicht an Verhältnisse, wo sich dieselbe in Einzelgemeinden spaltet (an die ganz mit Unrecht Myr. denkt), ist der deutlichste Beweis, dafs wir hier keine historische Prolepsis haben, die man erst hineinbringt, wenn man gar an die Presbyter (Vgl. deW.) denkt.

Dafs diese Sprüche der Aergernifsrede der apostolischen Quelle angehören, zeigt deutlich Luc. 17, 3. Da nach v. 2 die Sprüche Mtth. 5, 29. 30 und die beiden Gleichnisse von der suchenden Sünderliebe Gottes ausgefallen sind, versucht Luc. durch sein προσέχετε ἑαυτοῖς (Vgl. 12, 1. 21, 34. Act. 5, 35. 20, 28) eine neue Verbindung herzustellen und fasst dann die ganze Spruchreihe Mtth. v. 15—17 zusammen in die kurze Ermahnung: „Wenn dein Bruder sündigt, weise ihn zurecht", die, da über die Art des ἐπιτιμᾷν (Bem. das der Quelle ganz fremde Wort) gar nichts gesagt, gewifs schon an sich nicht unbedenklich ist. Allein begreiflich ist, woher er die beiden folgenden Grade der Admonition wegliefs, deren erster sich auf eine Ordnung des den Heidenchristen fremd gewordenen Gesetzes stützte und deren zweiter in entwickelteren Gemeindeverhältnissen nicht mehr anwendbar war. Aber auch die Vorschrift für den Fall der constatirten Unbufsfertigkeit liefs er fort, weil er, wie bei Mtth. 5, 46. 47 (Vgl. Luc. 6, 32—34), an dem ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης Anstofs nahm. Dagegen fasst er im Parallelgliede gleich den umgekehrten Fall ins Auge, wodurch er zugleich den Uebergang gewinnt zum Schlusse der Rede, der von der vergebenden Liebe handelt (Luc. 17, 4 = Mtth. 18, 22). Da aber auch er noch im Eingange das bloſse ἁμαρτάνειν erhalten hat, so ist klar, dafs das ἄφες αὐτῷ, das speziell Versündigungen gegen den Angeredeten voraussetzt, nicht ursprünglich sein kann. Vgl. Jhrb. 1864, S. 105.

(V. 18.) Darf man dem sündigenden Bruder die Brudergemeinschaft aufsagen, wenn die Gemeinde ihn vergeblich seiner Sünde zu überführen gesucht, so ist dieser eben damit die Vollmacht übertragen, den Gefallenen der Segnungen dieser Gemeinschaft verlustig zu erklären. Zu diesen gehört aber zunächst und vor Allem die Sündenvergebung, welche die väterliche Liebe Gottes den Reichsgenossen d. h. den Gliedern der christlichen Brudergemeinschaft ertheilt. Den Sünder, der die ihm von der Gemeinde vorgehaltene Sünde nicht erkennen will, darf sie der Sündenvergebung, die nur der bufsfertige Sünder erlangt, unwerth erklären und so seine unbereute Sünde festbinden (δέειν, vgl. 13, 30), dafs Niemand im Stande ist, die Schuld von ihm zu nehmen. Feierlich erklärt Jesus: Wahrlich, ich sage Euch, was irgend ihr binden werdet auf der Erde, wird gebunden sein (und bleiben) im Himmel, d. h. Gott, der allein Sünde vergiebt, wird die von der Gemeinde für unlösbar oder unvergebbar erklärte Sünde auch als solche ansehen und behandeln. Der Begriff der Sünde wird nicht „rein eingelegt" (Myr.); denn im ganzen Context ist nur von der Sünde des Bruders die Rede, deren er überführt werden und die, wenn er sich nicht überführen läfst, gebunden werden soll. Eines besondern „Sprachgebrauchs" für das einfache Bild vom Binden der Sünde bedarf es durchaus nicht, aber er fehlt nicht einmal; denn Jesus stellt ihm selbst erläuternd das Wort vom Lösen entgegen, das nach Jesaj. 40, 2 ohne Zweifel das Loslösen der Sündenschuld von dem Sünder, d. h. die Vergebung seiner Sünde bezeichnet: Und was ihr lösen werdet auf der Erden, wird gelöst sein (und bleiben) im Himmel. Gott selbst wird die von der Gemeinde für vergebbar erklärte Sünde vergeben. [1]) Von der Gemeinde ist nemlich ohne Zweifel die Rede und

1) Jede andre Deutung des Bindens und Lösens ist hier contextwidrig, vor Allem die, welche der Evangelist 16, 19 diesen Worten gab, weil der Begriff der Schlüsselgewalt fehlt,

nicht von einem Prärogativ der Apostel (Myr.); denn wenn die Rede in der Quelle an die μαθηταί gerichtet war (Luc. 17, 1), so erhellt keineswegs, dafs damit die Apostel gemeint sind, und wenn die Rede, der unser Evangelist diese Sprüche einverleibt, an die Zwölfe gerichtet ist (18, 1), so setzt dieselbe doch nirgends voraus, dafs diese nach ihrer Berufsstellung in Betracht kommen, vielmehr zeigt der Zusammenhang, dafs sie nur als Brüder unter Brüdern (v. 15. 16), als Glieder der Gemeinde (v. 17) gedacht sind. (v. 19.) Das wird aber vollends klar im Folgenden, wo mit dem πάλιν, das 13, 45. 47 zwei Parabelpaare verband, eine zweite gleichfeierliche Verheifsung angefügt wird, die mit der ersten ein engverbundenes Verheifsungspaar bildet. In beiden wird gleichsam im Himmel ratificirt, was auf Erden geschieht, dort durch das göttliche Vergeben, hier durch das göttliche Geben, in welchem das auf Erden Erbetene zugleich als Object des göttlichen Willens verwirklicht wird. Noch einmal: Wahrlich ich sage Euch, wenn Zwei übereinkommen aus Euch auf der Erde über irgend eine Sache, um die sie bitten wollen, so wird sie ihnen zu Theil werden (Vgl. 8, 13) von meinem Vater im Himmel.[1]) Da aber hier nicht etwa das ἐξ ὑμῶν durch Voranstellen betont, so kann diese Verheifsung, und darum auch die in v. 18, nicht den Zwölfen, sondern nur der Jüngergemeinde gegeben sein, und das δύο hebt hervor, dafs es dabei auf die Zahl der Gemeinschaftsglieder gar nicht ankommt. Nur die Uebereinstimmung derselben, wie grofs oder klein ihre Zahl sei, wird als Bedingung der Gebetserhörung genannt, wie ja auch das Binden und Lösen v. 18 als einhelliges gedacht war. Im Uebrigen wird die Verheifsung durchaus unbeschränkt ertheilt (Vgl. zu 7, 7), soll aber im Zusammenhange natürlich zunächst auf das Gebet bezogen werden, das zur Erfüllung der Verheifsung in v. 18 nothwendig ist. Daraus erhellt aber aufs Neue, dafs es sich dort nicht um eine Gesetzgebungsmacht

---

durch den sie dieselbe dort erhielten. Wollte man wegen v. 17 an die Competenz denken, zwischen dem Ankläger und dem, der seine Sünde nicht erkennen will, zu entscheiden, so könnte dies nie als ein Binden und Lösen bezeichnet werden, und da das Verhalten des Bruders von vornherein als Sünde qualificirt (v. 15), kann von einem erst zu entscheidenden Streit überall nicht die Rede sein. Die Gewalt, über Erlaubt und Verboten zu bestimmen (Myr.), könnte der Gemeinde doch immer nur auf einem begrenzten Gebiete ertheilt werden, da Vieles an sich erlaubt und verboten ist, ohne dafs die Gemeinde daran etwas ändern kann. Von einer „Widersetzlichkeit" gegen die Gemeinde (oder gar die Apostel) ist aber garnicht die Rede, sondern nur von dem Sündigen schlechthin, und die Gemeinde kommt nach v. 17 nur insofern in Betracht, als der verblendete Bruder durch die Wucht ihres Gesammturtheils am ehesten noch von seiner Sünde überführt werden kann.

1) Wörtlich genommen würde der Spruch besagen, dafs nur wenn zwischen Zweien volle Uebereinstimmung herrscht über Alles, was sie erbitten wollen, ihnen dann auch Alles gewährt wird. Dieser schon an sich kaum denkbare Fall ist aber gewifs nicht gemeint, sondern das Subject des Hauptsatzes ist attractionsmäfsig in den Conditionalsatz verschlungen und das so entstandene περὶ παντὸς πράγματος, auf dem nun das Hauptgewicht des Satzes ruht, hat sogar noch das Relativum ὅ attrahirt. Es sollte heifsen: πᾶν πρᾶγμα ὃ ἐὰν αἰτήσ., ἐᾶν σύμφων. περὶ αὐτοῦ, γενήσεται αὐτοῖς. Weniger gut läfst Myr. nur πᾶν das ursprüngliche Subject sein, wodurch der schiefe Gedanke entsteht, dafs Zwei, welche in irgend einem Punkte übereinstimmen, jede Bitte erfüllt erhalten. Wäre der Ind. fut. nach ἐάν echt (Vgl. Luc. 19, 40), so würde der Fall, der allerdings nur als möglicher gesetzt werden konnte, doch als ein immer irgend wie oder wann vorkommender characterisirt sein, um die Verheifsung nicht zu sehr ins Ungewisse zu stellen.

handelt, zu deren Ausübung es ja, wo sie gegeben, keines Gebetes bedarf, oder gar um die Vollmacht zur Vollstreckung disziplinarischer Urtheile, sondern um das Lösen der Sünde, das nur einen Sinn hat, wenn die Gemeinde durch ihr Gebet dem bufsfertigen Sünder Vergebung erwirken kann, woraus dann von selbst folgt, dafs die, welche sie bindet, unvergeben bleibt. (v. 20.) Dafs im Folgenden nicht von einer Amtsbevorzugung der Rede, giebt auch Myr. zu; aber wenn hier auch bei dem *δύο ἢ τρεῖς* das *ἐξ ὑμῶν* fehlt, so können doch unmöglich v. 20 andre Subjecte gemeint sein, als v. 19, weil eine der Jüngergemeinde als solcher gegebene Zusage nicht ein Prärogativ der Apostel begründen könnte. Vielmehr erhellt nun vollends, dafs auch die beiden vorigen Verheifsungen der Jüngergemeinde als solcher ertheilt sind. Denn wo Zwei oder Drei versammelt sind auf seinen Namen hin d. h. nicht, so dafs ihre Herzen auf Jesum und seine Sache gerichtet (Bl.) oder das Bekenntnifs, die Ehre seines Namens ihr Zweck ist (Myr.), sondern mit Rücksicht auf seinen Namen (Vgl. 10, 41. 42 in derselben Quelle), so dafs das Bekenntnifs desselben der Grund ihres Zusammenkommens ist, da ist die Jüngergemeinde versammelt, wie grofs oder klein sie auch sei. Und da verheifst Jesus in ihrer Mitte zu sein; denn diese Jüngergemeinde ist eben seine Gemeinde (16, 18), und wie Jehova verheifsen hatte zur messianischen Zeit inmitten der Volksgemeinde Israels zu sein (Joel 2, 27), so weiht der Messias die Versammlung der Jüngergemeinde zu der Segensstätte, wo er mit seiner Gnadengegenwart allezeit ihr nahe ist, um ihr die Erhörung ihrer Gebete zu vermitteln bei seinem Vater im Himmel (v. 19). Von einer durch den heiligen Geist vermittelten Gegenwart (Vgl. noch Myr.) steht nichts da, und es wird durch die Einschiebung dieses Gedankens nur die Verheifsung geschwächt und ihre contextmäfsige Beziehung zu dem *παρὰ τοῦ πατρός μου* v. 13 aufgehoben. Es ist der aus dem Tode errettete Messias (12, 40) selbst, der von seinem himmlisch verklärten Leben aus der Gemeinde allezeit nahe sein kann.

c) Das Gleichnifs vom Schalksknecht (18, 21—35).

V. 21: *Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις;* v. 22: *λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.* v. 23: *διὰ τοῦτο ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησεν συνάραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ.* v. 24: *ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν, προσηνέχθη εἷς αὐτῷ ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων.* v. 25: *μὴ ἐχόντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι, ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος πραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι.* v. 26: *πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος ἐκεῖνος προσεκύνει αὐτῷ λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι.* v. 27:

Luc. 17, 4.

v. 4: *καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρός σε λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.*

σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου [ἐκείνου] ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν αὐτῷ. v. 28: *ἐξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος [ἐκεῖνος] εὗρεν ἕνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγεν λέγων· ἀπόδος εἴ τι ὀφείλεις.* v. 29: *πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι.* v. 30: *ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδῷ τὸ ὀφειλόμενον.* v. 31: *ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα, καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα.* v. 32: *τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφῆκά σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με·* v. 33: *οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κἀγὼ σὲ ἠλέησα;* v. 34: *καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ.* v. 35: *οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.*

V. 21: Rcpt. zieht das *αυτω* zu *προσελθων*, bei dem gewöhnlich ein Dat. steht (LΔ Vgl. 4, 3). Bemerkenswerth ist die Stellung des *εις εμε* nach *μου*, wie das *αυτου οι συνδουλοι* v. 31 in B. — **v. 24:** Das *προσηχθη* (BD) kann leicht durch zufälligen Ausfall von *NЄ* vor *XΘ* entstanden sein, allein die Einbringung des *προσφερειν* überhaupt und des *προσηνεχθη* aus 12, 22. 19, 13 insbesondere (ℵLΔ Rcpt.) lag doch sehr nahe, so dafs die Lesart zweifelhaft bleibt. Rcpt. verbindet *αυτω* unmittelbar mit dem Verb. (DLΔ). — **v. 25:** Zu dem *αυτου* der Rcpt. nach *κυριος* (Δ) und *γυναικα* (DLΔ) vgl. 3, 7. — Das *εχει* (B) ist als schwerere Lesart entschieden dem *ειχεν* (ℵDLΔ Rcpt. Ti.) vorzuziehen (Myr.), da kein Grund zu einer Aenderung ins Praes. vorliegt, wohl aber dasselbe leicht nach den umstehenden Praett. in *ειχεν* verwandelt wurde. — **v. 26:** Das *εκεινος* wird in ℵB per hom. nach *δουλος* ausgefallen sein, während es v. 27. 28, wo es in B allein fehlt, leicht nach v. 26 zugesetzt sein könnte. — Rcpt. add. *κυριε* (ℵLΔ) und setzt das *σοι* vor *αποδωσω* (Δ). — **v. 28:** Rcpt. add. *μοι* nach v. 26 (CΔ) und hat nach min. *ο, τι* statt *ει τι*. — **v. 29:** Rcpt. add. *εις τους ποδας αυτου* (Δ) und *παντα* nach v. 26 (L). — **v. 30:** Rcpt. apostrophirt das *αλλα* (Δ) und liest *εως ου* nach v. 34 (DΔ). — **v. 31:** Rcpt. hat statt *ουν* (ℵBD) das gewöhnlichere *δε* (CLΔ) und schreibt *αυτων* (DL). Auch das *γενομενα*, obwohl durch ℵBCΔ bezeugt, wird nach den umstehenden Praett. oder dem folgenden *γενομενα* geändert sein aus *γινομενα* (DL). — **v. 33:** Rcpt. schreibt *και εγω* (CΔ). — **v. 34:** Das *ου* (B) und *αυτω* (BD) wird wie das *παν* (D) nach v. 30 weggelassen sein. — **v. 35:** Auffallend ist das sonst bei Mtth. nicht vorkommende *επουρανιος* (CΔ Rcpt.). Das *τα παραπτωματα αυτων* (CD Rcpt.) ist aus 6, 14. 15.

(V. 21.) Mit seinem *τότε προσελθών* (15, 12. 17, 19) führt der Evangelist eine Frage des Petrus ein, welche zu dem letzten Punkte der Rede überleitet. Direct knüpft dieselbe nicht an v. 15 an (Myr.), wo weder von Versündigungen gegen den Bruder, noch von der Pflicht der Vergebung die Rede war. Aber die suchende Liebe, die Alles thut, um den verirrten Bruder zur Buſse zu führen, setzt ja selbstverständlich vor Allem die vergebende Liebe voraus, wenn der Einzelne durch die Sünde des Bruders geschädigt ist. Ohne die Bereitwilligkeit zum Vergeben würde da das v. 15—17 geforderte Verfahren nichts weniger als ein Akt suchender und rettender Liebe sein. Aber es scheint so nahe zu liegen, daſs doch auch die gröſste Bereitwilligkeit zum Vergeben ihre Grenze haben müsse, um nicht dem Miſsbrauch sich auszusetzen. Daher fragt Petrus: Herr, wie oft wird der Fall eintreten, daſs sündigt gegen mich mein Bruder und ich vergebe ihm (Bem. die nach hebr. Art coordinirten Futt.)? Etwa bis sieben

Mal? Petrus wählt eine runde Zahl, die ihm offenbar schon eine recht hohe dünkt; die Rabbinen begnügen sich in ihren Vorschriften mit drei Malen. (v. 22.) Spricht zu ihm Jesus: Nicht, sage ich dir, bis sieben Mal, sondern bis siebzig mal sieben Mal. Die Vervielfältigung der von Petrus vorgeschlagenen Zahl nicht um sich selbst, sondern um das Zehnfache ihrer selbst malt treffend die grenzenlose Wiederholung des von Jesu geforderten Vergebens. [1])

Für Lucas hatten mit dem Wegfall der Details aus v. 15—17 natürlich auch v. 18—20 ihre Bedeutung verloren und mussten wegbleiben, zumal er ohnehin schon 17, 3b, zum Schlufsgedanken der Rede übergeleitet hatte. Daraus würde sich auch leicht erklären, warum die Frage des Petrus bei ihm fortfiel; allein die Art, wie grade Petrus es sein mufs, der zu der bedeutungsvollen Schlufsermahnung den Anlafs giebt, erinnert so ganz an 15, 15, dafs die Frage doch wohl von unserm Evangelisten eingeschaltet sein dürfte, um zu dem Schlufsspruch der Rede überzuleiten. Trotzdem ist die Form desselben bei Luc. gewifs nicht ursprünglich (Hltzm.), da hier die, buchstäblich genommen, allerdings unnatürliche Steigerung der Zahl der Fälle dadurch ersetzt wird, dafs die sieben Beleidigungen auf denselben Tag verlegt werden und jedesmal die Reue des Beleidigers hinzugefügt wird, von der doch der Beleidigte sein Vergeben nicht abhängig machen darf. Die Schlufsparabel, die Luc. weggelassen, weil er 7, 41. 42 bereits eine ähnliche gebracht hatte, war in der Quelle wohl lose angefügt, um die Pflicht der Versöhnlichkeit recht nachdrücklich einzuschärfen, und ist erst von dem Evangelisten unmittelbar mit der Antwort Jesu verbunden.

(V. 23.) Das *διὰ τοῦτο* geht nicht blofs im Allgemeinen auf die Pflicht der Versöhnlichkeit (deW. Bl.), sondern auf die Unbegrenztheit dieser Pflicht, und nicht blofs die Strafbarkeit der Unversöhnlichkeit (Myr.) wird daraus gefolgert, sondern dafs dieselbe nur in einem Gleichnifs dargestellt werden kann, dessen Pointe ist, wie jede von unsrer Seite zu erlassende Schuld nur eine Kleinigkeit ist gegen die uns erlassene. Darum ist das Himmelreich gleich geworden (Vgl. 13, 24) einem Könige, der seinem Knechte eine so ungeheure Schuld erliefs. Ebendeshalb wird dieser Uebergang aber mit seinem *ὡμοιώθη* (Vgl. zu 7, 24. 26) von dem Evangelisten herrühren, der bereits auf das Zutreffende der folgenden Gleichnifserzählung reflectirt. Dagegen kann das Gleichnifs schon in der Quelle mit der ungenauen Vergleichung begonnen haben, dafs das Gottesreich einem Menschen und zwar einem Könige (Vgl. 13, 52) gleich ist, der mit seinen Knech-

1) Die Erklärung durch: 77 Mal (Myr. Ew.) würde an sich dasselbe erreichen, sofern der um die Zehnzahl vervielfältigten Zahl des Petrus sie selbst noch einmal zugelegt würde; aber eben dies Zulegen weckt doch immer die Vorstellung einer, wenn auch weitergesteckten, Grenze. Sprachlich correct ist der Ausdruck auch so nicht (es müsste heifsen: *ἑβδομήκοντα ἑπτάκις*), und dafs die allerdings analoge Stelle Gen. 4, 24 (LXX) dem Evang. vorschwebt, ist durchaus nicht zu erweisen. Dagegen wiederholt derselbe absichtlich die Multiplicativendung nicht, weil sonst die erste auf die Vervielfältigung der von Petrus vorgeschlagenen Zahl, die zweite auf die Wiederholung der Vergebung ginge. Die Verbindung des *οὐ* mit *λέγω* (Myr.) wäre nur motivirt, wenn Jesus eine von ihm gegebene Vorschrift erläuterte; in der Antwort auf die Frage des Petrus kann es nur mit *ἕως ἑπτάκις* (Bl.) verbunden werden, wodurch das *λέγω σοι* zur Einschaltung wird und das *οὐ* sehr effectvoll betont.

ten Rechnung halten wollte (*συναίρειν λόγον*, wie 25, 19 in derselben Quelle), obwohl es sich eigentlich nur darum handelt, dafs im Gottesreich dasselbe Gesetz gilt, wie im Reiche dieses menschlichen Königs (Vgl. zu 13, 24. 45). Der Mensch, von dem das Gleichnifs erzählt, mufs nemlich ein König sein, nicht um mit dem himmlischen Könige verglichen zu werden (Bl.), wodurch ein allegorisirender Zug eingetragen würde, sondern um ihm die schrankenlose Verfügungsgewalt über seine Knechte zu vindiciren, welche die Erzählung voraussetzt, und um eine Grofsmuth, wie er sie übt, als möglich erscheinen zu lassen. (v. 24.) Als er aber anfing zu rechnen, ward Einer gebracht zu ihm (Vgl. 9, 2. 32, 17, 16 in derselben Quelle), ein Schuldner (Vgl. 6, 12) von zehntausend Talenten. In welchem Verhältnifs der Knecht zum Könige stand und wie er diese ungeheure Schuldsumme contrahirt hatte, bleibt ganz dahingestellt. Dem orientalischen Despoten gegenüber sind alle seine Unterthanen und Beamte Knechte, und es wird eben nur ein Fall gesetzt, an dessen einzigartigen Verhältnissen das darzustellende Gesetz am Evidentesten als das naturgemäfse hervortritt. Daher das *εἷς*, welches nicht hervorhebt, dafs der Einzelne so viel schuldet (Myr.), sondern dafs die Erzählung von dem Einen handelt, dessen Schuld eine so ungeheure und unbezahlbare war. Weil er aber nicht hatte zu bezahlen (*ἀποδιδόναι*, wie 5, 26), befahl der Herr, dafs er verkauft werde (Vgl. 13, 46) mit Weib und Kind und all seiner Habe und bezahlt werde.[1]) Der Verkauf des Schuldners war selbst nach mosaischem Rechte (Exod. 22, 2) gestattet; um so mehr hat der König das Recht zu verfügen, dafs Alles verkauft werde, was der Schuldner irgend sein nennt. Dafs es nicht ausreichen wird, um die ganze Schuld zu bezahlen, versteht sich von selbst; aber der König fordert kategorisch, dafs bezahlt werde und zu dem Behuf mufs wenigstens seine Person und alles, was er an Werthobjecten besitzt, zu Gelde gemacht werden. (v. 26. 27.) In Folge davon (*οὖν*) niedergefallen, flehte jener Knecht ihn an, sprechend: Habe Geduld mit mir, und Alles will ich bezahlen dir. In seiner Herzensangst verspricht er das Unmögliche. Von Mitleid erfüllt aber liefs der Herr des Knechts ihn los und that noch mehr, als er gebeten, indem er ihm die Schuldsumme erliefs.[2]) Aus dem *τὸ δάνειον* kann man schwerlich schliefsen, dafs die Schuld in einem Darlehen (Vgl. Deut. 24, 11 LXX) bestand, das der Knecht nicht zurückgezahlt hatte, da jede bisher

---

1) Das *αὐτόν* steht mit Nachdruck voran, um zu zeigen, wie der König sich zuerst an seine Person hält. Durch den Wegfall des *αὐτοῦ* hinter *γυναῖκα* und *τέκνα* wird der Leser genöthigt, in Gedanken diese beiden Objecte, denen sonst eine nähere Bestimmung fehlt, aufs Engste mit dem ersten zu verbinden, wie wir es in der Uebersetzung auszudrücken versuchten. Das *ἔχει* ist gewifs nicht praes. hist. (Myr.), sondern steht ganz zeitlos, weil der Relativsatz einfach den Begriff des Besitzes umschreibt.

2) Das *πέσων* wird, wie 2, 11. 4, 9, bei dem der Quelle so geläufigen *προσεκύνει* (8, 2. 9, 18. 15, 25) ein Zusatz des Evangelisten sein, ebenso das *σπλαγχνισθείς* (9, 36. 14, 14. 15, 32); denn nicht auf das Mitleid des Gläubigers kommt es der Erzählung an, sondern auf das thatsächliche *ἐλεεῖν* (v. 33), das aber der Evangelist wohl schon hier hervorheben wollte. Das *ἐπί* c. dat. steht v. 13 auch nach *χαίρειν*, vielleicht sogar in derselben Quelle *μακροθυμεῖν ἐπί τινι* (Luc. 18, 7). Zu *ἀπολύειν* vgl. 5, 31. 32. 14, 15, zu *ἀφιέναι* 6, 12, zu *δάνειον* das *δανείζεσθαι* in derselben Quelle (5, 42).

gestundete Schuld als ein Darlehn betrachtet werden kann. Klar ist nur, dafs nicht an Gelder gedacht werden kann, die ihm zur Verwaltung anvertraut waren (Bl.), da dann von keinem Schuldverhältnifs die Rede sein könnte, sondern nur von Veruntreuung.

(V. 28.) Hinausgegangen aber traf der Knecht Einen seiner Mitknechte (*σύνδουλοι*, wie 24, 49 in der Quelle), der ihm schuldete hundert Denare (Vgl. 20, 2). Es handelte sich also um den sechszigsten Theil eines Talent, gegen die zehntausend Talente eine verschwindende Kleinigkeit. Aber er, nachdem er ihn ergriffen (9, 25. 12, 11), würgte (eig. erstickte, vgl. 13, 7) ihn, offenbar indem er ihn, beim Halse gepackt, vor Gericht schleppen wollte. Mit voller Absicht ist die barbarische Strenge dieses Vorgehens gegen den Gläubiger schon im Ausdruck angedeutet. Dem entspricht ganz die rücksichtslose Strenge des Worts, in dem man unbegreiflicher Weise griechische Urbanität (deW.) suchen wollte. Natürlich soll es auch nicht die Schuld als zweifelhaft hinstellen (Pls.), sondern es ist ganz die „unbarmherzige Logik" dessen, der ohne jede Rücksicht auf die Besonderheit des Falles einfach sein Recht verlangt, wenn er sagt: Bezahle, wenn du etwas schuldig bist. (v. 29.) Um die Gleichheit der Situation recht anschaulich zu malen, wiederholt der Evangelist das *πεσών* aus v. 26, während die Quelle wohl ausdrücklich hier, wo der Knecht nicht seinem Herrn, sondern nur einem Mitknecht gegenübersteht, ihn einfach bitten liefs (*παρακαλεῖν*, wie 8, 5. 31. 34 in ders. Quelle): Habe Geduld mit mir und bezahlen will ich dir. Auch das *πάντα* bleibt absichtlich weg, da es sich um eine so geringfügige Summe handelt. (v. 30. 31.) Er aber wollte nicht, sondern hingegangen, warf er ihn ins Gefängnifs (Vgl. 5, 25), bis er bezahlt habe die Schuld. Da nun (*οὖν*, wie v. 26. 29) sahen seine Mitknechte, was geschah, wurden sie sehr betrübt (sc. über das Schicksal ihres Mitknechts), und hingekommen (zu ihm), machten sie klar ihrem Herrn Alles, was geschehen war. (v. 32. 33.) Da spricht zu ihm sein Herr, nachdem er ihn zu sich gerufen: Böser Knecht, jene deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, dieweil du batest mich. Musstest nicht auch du dich erbarmen deines Mitknechts, wie auch ich mich deiner erbarmt habe? [1]) (v. 34.) Und zornig geworden (Vgl. 5, 22) übergab sein Herr ihn (Vgl. 5, 25) den Peinigern (Vgl. 8, 6. 29), bis dafs er bezahlt habe Alles, was er ihm schuldete (Vgl. v. 30). Offenbar sind nicht nur die Kerkermeister gemeint (deW.), aber

1) In der Quelle schlofs dies Wort des Herrn sich wohl unmittelbar an die That des Knechtes an; denn das *ἐλυπήθησαν σφόδρα* (17, 23) und *διεσάφησαν* (13, 36) zeigt die Hand des Evangelisten und das *προσκαλεσάμενος* hat der Evang. nur noch aus Mrc. (10, 1. 15, 10. 32. 20, 25). Auch das *τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν* entspricht der einfachen Ausdrucksweise der Quelle schwerlich. Freilich kann es nicht hervorheben, dafs sie es ihrem eignen Herrn und keinem fremden sagten (Myr.), was sich ja von selbst versteht, wohl aber, dafs es ihr Herr, wie der jener beiden Knechte, war, dessen Intervention sie also bei dem Vorfall anrufen konnten. Das *πονηρός* dagegen ist der Quelle ebenso characteristisch (Vgl. 12, 35. 39. 45), wie das *ἐλεεῖν*, das immer von thatsächlicher Barmherzigkeitserweisung steht (5, 7. 9, 27. 15, 22. 17, 15). Zu dem *ἔδει* vgl. 23, 23. 25, 27 ebendaselbst. Das doppelte *καί* verstärkt die Stringenz der Analogie.

es ist auch keine Anspielung auf die Höllenqual beabsichtigt (Myr. Bl.), sondern der Herr lässt über den unbarmherzigen Knecht ein unbarmherziges Gericht ergehen. Die Folterqual soll den säumigen Schuldner zum Bezahlen zwingen. Ob ihm das je möglich sein wird, bleibt dabei ganz aufser Betracht; es soll eben nur das strengste Recht seinen Lauf behalten (Vgl. zu 5, 26).

(V. 35.) Jesus macht selbst die Anwendung des Gleichnisses: Also wird auch mein Vater, der himmlische, thun an Euch, wenn ihr nicht vergebet ein jeder seinem Bruder von Euren Herzen. Dieses Wort, das von Mrc. 11, 26 (und zwar in Verbindung mit einer Verheifsung der Gebetserhörung, die an Mtth. 18, 19 erinnert), von unserm Evangelisten 6, 15 benutzt ist, empfängt doch erst an dieser seiner ursprünglichen Stelle seinen vollen unmifsverständlichen Sinn. Denn so wenig im Gleichnifs der Knecht sich den Schulderlafs verdienen musste durch seine Milde gegen seinen Gläubiger, so wenig ist sein Sinn, dafs wir durch unser Vergeben die göttliche Vergebung uns erwerben müssen, wie es nach Mrc. 11, 25. Mtth. 6, 14, an sich genommen, scheinen könnte. Vielmehr zeigt das Gleichnifs, dafs nur darum, weil der Knecht, obwohl er selbst die Barmherzigkeit seines Herrn erfahren, gegen seinen Mitknecht unbarmherzig bleibt, er von seinem Herrn der ihm bereits zugesagten Milde unwerth geachtet und dem Gericht der strengen Gerechtigkeit überwiesen wird. Und damit dies als eine gerechte Ordnung schon in menschlichen Verhältnissen erscheine, ist jener einzigartige Fall gewählt, wo gegenüber der in Betreff einer ungeheuren Schuldsumme erfahrenen grenzenlosen Milde des Herrn die Härte des Knechts in einer verschwindend kleinen Geldsache doppelt empörend erscheint, und darum auch von unserm Evangelisten die Entrüstung der Knechte (v. 31) ausdrücklich geschildert. Erst in diesem einzigartigen Falle aber bot das Gleichnifs die rechte Analogie für die Ordnung im Gottesreich. Denn hier kommt nicht nur überall Gott dem Reichsgenossen mit seiner vergebenden Vaterliebe entgegen, sondern die Schuld, die er erlässt, ist, weil gegen Gott begangen, immer im Verhältnifs zu den Vergehungen, die ein Bruder dem andern zu vergeben hat, eine ganz incommensurable. Weckt darum die empfangene Sündenvergebung im Reichsgenossen nicht die vergebende Liebe, die, wie es der Liebe Art ist, von ganzem Herzen d. h. aufrichtig und ohne Nebenabsichten stets zum Vergeben bereit ist, so kann er nur thun, wie der König im Gleichnifs that. Er zieht die zugesagte Gnade zurück und überlässt den seiner Gnade Unwerthen dem Gericht der strengen Gerechtigkeit.

7. 19, 1—20, 16. Lehrreden.

(Vgl. Mrc. 10, 1—31. Luc. 18, 15—30.)

a) Das Gespräch über die Ehe und die Segnung der Kinder (19, 1–15).

V. 1: *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.* v. 2: *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ.*

v. 3: *καὶ προσῆλθον αὐτῷ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες· εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν;* v. 4: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς;* v. 5: *καὶ εἶπεν· ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* v. 6: *ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία. ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.* v. 7: *λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι [αὐτήν];* v. 8: *λέγει αὐτοῖς· ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν· ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως.* v. 9: *λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.* v. 10: *λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι.* v. 11: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ' οἷς δέδοται.* v. 12: *εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.*

v. 13: *τότε προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς.* v. 14: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄφετε τὰ παιδία καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἐλθεῖν πρὸς ἐμέ· τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* v. 15: *καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπορεύθη ἐκεῖθεν.*

V. 3: Der Art. vor *Φαρισ.* (ℵD Rcpt. Ti.) ist, wie bei Mrc., nach dem gewöhnlichen Ausdruck zugesetzt. — Zu dem *αυτω* nach *λεγοντες* (DΔ Rcpt.), dem *αυτοις* nach *ειπεν* **v. 4** (CΔ Rcpt.), und **v. 14**, wo es Ti. mit Unrecht nach ℵCDL festhält, obwohl es nach Mrc. doppelt nahe lag, vgl. 3, 16. Das *ανθρωπω* (CDΔ Rcpt.) ist Rem. an das *ανδρι* bei Mrc. — **v. 4:** B hat *ο κτισας* vielleicht in Rem. an das *απ αρχης κτισεως* bei Mrc. — **v. 5:** Zu dem *ενεκεν* (CDΔ Rcpt.) vgl. zu 5, 10. — Das Comp. *προσκολλ.* (ℵCLZΔ Rcpt.) ist aus den LXX. (Vgl. auch zu 1, 19). — **v. 6:** Das *μια σαρξ* (ℵD) ist aus Mrc. — **v. 7:** Zu der Rcpt. *Μωσης* hier (ℵCΔ) und **v. 8** (CLΔ) vgl. 8, 4. — Das *αυτην*, das hier keine grammatische Beziehung hat und bei Mrc. fehlt, ist doch wahrscheinlicher ausgelassen (ℵDLZ Ti.), als zugesetzt (BCΔ Rcpt.). — **v. 9:** Da B so stark nach 5, 32 conformirt, wird in Rem. an diese Stelle auch das *οτι* weggelassen sein (Vgl. DZ Lm.). Die Rcpt. hat nach min. *ει* vor *μη*. B liest nach 5, 32: *παρεκτος λογου πορνειας* (D) *ποιει αυτην μοιχευθηναι* (C) *και ο απολελυμενην γαμησας μοιχαται* (Z, vgl. CΔ). — **v. 10:** Zu dem *αυτου* nach *μαθηται* (CDZΔ Rcpt.) vgl. zu 8, 21. — **v. 11:** Das *τουτον* wird in B nach *λογον* ausgefallen sein. — **v. 13:** Zu dem Sing. beim Ntr. plur. (Rcpt. Δ) vgl. 6, 28. 32. — **v. 14:** Das *Ϲ* von *εμε* (ℵLΔ) ist wohl nach dem *C* in *προς* zufällig ausgelassen in B und danach in CD Rcpt. verloren geblieben. — **v. 15:** Rcpt. verbindet nach v. 13 *αυτοις* mit *επιθεις* (CΔ).

(V. 1.) Mit der Schlufsformel, mit welcher die apostolische Quelle (Vgl. zu 7, 28. 11, 1. 13, 53) von der Aergernifsrede zu der Verklärungsgeschichte überleitete (Vgl. zu 17, 8. 20), geht unser Evangelist von der langen Rede des Cap. 18 zu Mrc. 10, 1 über. Während Marc. aber einfach Jesum von dem Orte, wo Jesus zuletzt verweilt, also von Capharnaum (9, 33), aufbrechen lässt, hebt jener ausdrücklich hervor, dafs Jesus Galiläa verliefs (*μετῆρεν*, wie 13, 53), wobei er an den definitiven Abschied von seiner Heimath denkt, da wirklich Jesus bei Mrc. nicht mehr dorthin zurückkehrt. Ja, die Art, wie Jesus 20, 17 unmittel-

bar nach Jerusalem heraufziehend erscheint, deutet darauf hin, dafs er hier bereits an den Aufbruch zur Festreise denkt, bei der Jesus den Weg durch Peräa einschlägt. Denn dies ist offenbar mit dem allerdings etwas unklaren Ausdruck gemeint, der dem Evangelisten dadurch entstand, dafs er in dem Text des Mrc. das *καί* wegliefs, weil ihm, der Jerusalem bereits als das Ziel der Reise denkt, die zweite Ortsangabe nur den Weg zu bezeichnen schien, den Jesus nach dem Süden des Landes einschlug.[1]) (v. 2.) Ebendarum lässt er auch, da er von dem Incognito Jesu bei seinem letzten Aufenthalt in Galiläa (Vgl. Mrc. 9, 30) nichts erzählt hatte, Jesum nicht erst seine öffentliche Wirksamkeit wieder aufnehmen, sondern lässt ihm, ganz wie 4, 25. 8, 1. 12, 15, viele Volksmassen nachfolgen, was ohnehin seiner Reise nach einem bestimmten Ziele besser entspricht, und verwandelt, wie 14, 14, das Lehren ins Heilen, weil er im Folgenden bei Mrc. keine Volksrede Jesu, wohl aber eine Heilung in den Grenzen Judäas (Mrc. 10, 46 ff.) fand. Nun erweckt das aus Mrc. beibehaltene *αὐτούς* (Bem. das hinzugefügte *ἐκεῖ*) freilich, wie 12, 15, den Schein, als seien alle jene Volksmassen heilungsbedürftig gewesen.

(V. 3.) In der Pharisäerfrage, die schon formell sich von Mrc. abhängig zeigt (Bem. das *εἰ* nach *καὶ λέγοντες*, wie 12, 10, sowie das hinzugefügte *αὐτῷ* und *αὐτοῦ*), wird zwar der versuchliche Character derselben durch Voranstellung des *πειράζοντες αὐτόν* noch stärker betont; indem sie aber durch den Zusatz *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* auf den Streit der Schulen über den Ehescheidungsgrund bezogen wird, lässt sich nicht mehr absehen, wie etwa eine Verwerfung der laxeren Auffassung von Deut. 24, 1 in der Schule Hillel's, der ja die Anhänger Schammai's beipflichten mussten, für Jesum irgend etwas Bedenkliches haben konnte, da an eine Beziehung auf die schlechterdings gesetzwidrige Ehe des Herodes Antipas (14, 4) hier so wenig, wie bei Mrc., gedacht werden kann. Und doch konnte unser Evangelist, der dem Scheidungsverbot Jesu einen Ausnahmefall hinzugefügt hatte (Vgl. zu 5, 32), die Frage bei Mrc., die offenbar eine absolute Verwerfung der Scheidung erwarten lässt, nicht aufnehmen, sondern sie nur darauf beziehen, ob es erlaubt sei, auf jedweden Grund hin sein Weib zu entlassen. (v. 4.) Aus dieser veränderten Fragestellung erklärt sich allein, aber auch ausreichend, der veränderte Gang, den das Gespräch bei unserm Evangelisten nimmt. War einmal in offenbarem Gegensatz zu einer laxen Praxis nach dem allein berechtigten Scheidungsgrunde gefragt, so konnte Jesus nicht auf die mosaische Satzung verweisen (wie Mrc. 10, 3), wobei die Pharisäer zunächst nur an Deut.

1) Da sonst im Evangelium (Vgl. 4, 15. 25) *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* das Ostjordanland bezeichnet, so kann unmöglich der Verf. von seinem angeblich transjordanischen Standpunkte aus Judäa als jenseits des Jordan gelegen bezeichnen (Hltzm. S. 414 nach Köstl.) oder einzelne ostjordanische Städte bezeichnen, die zu Judäa gerechnet wurden. Ebenso widerspricht es dem stehenden Gebrauch von *τὰ ὅρια* (2, 16. 4, 13. 8, 34. 15, 22. 39), an das Grenzgebiet Judäas zu denken, das jenseits des Jordan lag. Deshalb gehört es aber nicht zu *μετῆρεν* (Fr.) sondern zu *ἦλθεν* und bezeichnet den Weg, auf welchem Jesus in das Gebiet Judäas kam, im Gegensatze zu dem graden Wege durch Samarien. Vgl. Mrc., S. 330.

24, 1 denken konnten, da um die Auslegung dieser Gesetzesstelle sich ja eben der ganze Streit drehte. Vielmehr musste er mit Mrc. v. 6 — 9 beginnen, wo Jesus den prinzipiellen Grund seiner strengeren Ansicht in Betreff der Ehescheidung darlegt. Das bei Mrc. nur durch seine aphoristische Gestalt kenntliche Citat aus Gen. 1, 27 (Vgl. Mrc., S. 331 Anm.) führt unser Evangelist sofort als solches ein: Habt ihr nicht gelesen (Vgl. 12, 3. 5), dafs der Schöpfer am Anfang als Männliches und Weibliches sie schuf?[1]) (v. 5.) Ebenso wird nun das hinzugefügte Subject (*ὁ ποιήσας*) benutzt, um die bei Mrc. folgenden Worte aus Gen. 2, 24 ausdrücklich als Schriftworte zu characterisiren, obwohl sie im Urtext entweder Worte Adams (Myr's.) oder des Schriftstellers (Bl.) sind und nur insofern als Gottesworte eingeführt werden können, als Alles, was das A. T. sagt, den Willen Gottes kund thut. Auch die Anfangsworte dieses Citats (*ἕνεκα τούτου*), die bei Mrc. durch die unmittelbare Verbindung der beiden Schriftworte eine zwar dem Urtext nicht entsprechende, aber doch contextmäfsige Beziehung erhalten (Mrc., S. 332), verlieren sie hier entweder ganz (Myr.) oder gewinnen sie nur dadurch, dafs man die Rede Gottes auf die Urthatsache der Menschenschöpfung bezieht (v. 4), während sie im Urtext sich grade auf die nähere Darlegung von der Erschaffung des Weibes beziehen. Darum weil Gott die Menschen zweigeschlechtlich erschaffen und sie so angewiesen hat, die Aufhebung dieser Differenz zu suchen, wird verlassen ein Mensch den Vater und die Mutter (Bem. die Weglassung des inconformen *αὐτοῦ*), also den ersten und engsten natürlichen Banden entsagen, und (wie der Evangelist hinzufügt nach Gen. 2, 24) sich vereinigen mit seinem Weibe. Und es werden sein die Zwei zu einem Fleisch (Bem. den aus Mrc. aufgenommenen Zusatz der LXX *οἱ δύο*, sowie im Folgenden die demselben so characteristische Antithese), (v. 6.) so dafs sie nicht mehr Zwei sind, sondern Ein Fleisch (Bem. die nach v. 5 conformirte Stellung des *μία*). Was nun Gott zusammengefügt hat, ein Mensch scheide es nicht.

(V. 7.) Nun erst lässt unser Evangelist die Deuteronomiumstelle (Vgl. Mrc. 10, 4) von den Pharisäern als Einwand gegen die Ausführung Jesu angezogen werden: Warum denn (Vgl. 17, 10), wenn die Scheidung überhaupt nicht erlaubt ist, hat Moses geboten, zu geben einen Scheidebrief und sie (nemlich das Weib, nach dessen Entlassung gefragt war) zu entlassen?[2]) (v. 8.) Nun kann Jesus

---

1) Eine Ergänzung des *αὐτούς* zum Partizipium (Myr.) ist schwerlich nothwendig; gewifs aber gehört das *ἀπ' ἀρχῆς* nicht zu *ὁ ποιήσας* (Lth. Ew.), sondern zum Hauptverbum, da nicht der Schöpfungsact als anfänglicher bezeichnet, sondern hervorgehoben werden soll, dafs Gott schon von Anbeginn (der Schöpfung) die geschlechtliche Differenz setzte und sie nicht etwa später eintreten liefs. Immer aber bleibt die Einschaltung des *ἀπ' ἀρχῆς*, das trotz der Weglassung des gradezu unrichtigen *κτίσεως* immer ungenau bleibt (statt *ἐν ἀρχῇ*), in das ausdrücklich als solches gegebene Citat ebenso auffällig, wie das beziehungslose *αὐτούς*. Beides erklärt sich nur aus Mrc., wo jenes die Worte der Genesis als das uranfängliche Gebot Gottes enthaltend einführt und das beziehunglose *αὐτούς* ausdrücklich auf den Context hinweist, dem die Worte entnommen, um sie so als Citat zu characterisiren.

1) So stark aber wirkt die Reminiscenz an Mrc. nach, dafs das ganz anders gemeinte *ἐνετείλατο* aus Mrc. 10, 3 (Vgl. Mrc., S. 331) hier aufgenommen wird, obwohl Deut. 24, 1

mit Mrc. 10, 5 antworten: Weil (Vgl. 13, 11) Moses mit Rücksicht auf Eure Herzenshärtigkeit Euch erlaubt hat, zu entlassen Eure Weiber. Darin liegt, dafs ein absolutes Verbot der Scheidung und ein gesetzlicher Zwang zur Fortführung der Ehe bei ihrer Herzensbeschaffenheit zu noch schlimmeren Uebeln geführt hätte. Aber das ἐπέτρεψεν, das bei Mrc. v. 4 nur im Munde der Pharisäer vorkommt, ist keineswegs der entsprechendere Ausdruck (Myr.), da Moses nur die wegen ihrer Unempfänglichkeit für die Forderungen der strengen Sittlichkeit unvermeidlich vorkommenden Scheidungen gesetzlich geregelt hat, ohne sie zu billigen oder gar ausdrücklich zu gestatten. Ebenso tritt nun erst ein Gegensatz hervor zwischen der Verstattung durch Moses und der ursprünglichen Gottesordnung, während bei Mrc. ausdrücklich das in der mosaischen Schöpfungsgeschichte (indirect) enthaltene Gebot das Gebot im Deut. richtig verstehen lehrte (Vgl. Mrc., S. 333). Darum lenkt hier auch die Rede noch einmal auf jene ursprüngliche Ordnung zurück, und das ἀπ' ἀρχῆς, das nun erst im Sinne von Mrc. v. 6 aufgenommen wird, zeigt deutlich, dafs in der Quelle des Evangelisten die Erörterung derselben erst auf die der Gesetzesstelle folgte. Von Anfang aber ist es nicht also gewesen, sc. dafs die Scheidung gestattet war, weshalb auch aus der Patriarchenzeit ein Fall von Ehescheidung nicht berichtet wird. (v. 9.) Daran fügt der Evangelist endlich noch eine weitere Bestimmung für den Fall, wo dieser uranfänglichen Ordnung nicht nachgelebt wird. Ich sage Euch aber, wer sein Weib entlassen haben wird, nicht auf Grund von Ehebruch, und eine andre geheirathet, der bricht die Ehe (mit dem ihm in Gottes Augen immer noch verbundenen ersten Weibe) und (nach Cod. B: wer eine Entlassene geheirathet haben wird, der bricht die Ehe, indem er das rechtmäfsige Weib des Andern zur Ehe nimmt). Ist aber die Wiederverheirathung nur da nicht Ehebruch, wo man sein Weib auf Grund von Hurerei entlassen hat, so erhellt, dafs man es einzig um dieses Grundes willen entlassen darf und auch um seinetwillen nur, weil Hurerei in der Ehe eben Ehebruch, die Ehe also von Seiten des schuldigen Theils bereits gelöst ist. Damit ist also erst eigentlich, wenn auch indirect, die Antwort auf die Pharisäerfrage in der Fassung unsers Evangelisten (v. 3) gegeben, und nun erhellt, woher der Evangelist den Spruch der Bergrede Mtth. 5, 32, den Mrc. in einem Privatgespräch Jesu mit den Jüngern (v. 10—12) anfügt, hier noch einmal wiederholt und warum er ihn als Abschlufs des Gesprächs mit den Pharisäern bringt. [1])

---

ein directes Gebot gar nicht enthält und jedenfalls das aus Mrc. beibehaltene καὶ ἀπολύσαι dazu nicht passt, da Moses eine Entlassung des Weibes überall nicht befiehlt, sondern nur indirect die Erfüllung gewisser Bedingungen, die als zu einer gesetzlichen Scheidung gehörig vorausgesetzt werden. Selbst das αὐτήν, das in unserm Context völlig beziehungslos ist, erklärt sich nur daraus, dafs dem Evangelisten die Pharisäerfrage aus Mrc. v. 2 vorschwebt, an die sich dort die Erörterung der Gesetzesstelle unmittelbar anschliefst. Bem. noch das δοῦναι aus 5, 31, das die Vorbedingung der Entlassung treffender ausdrückt, als das γράψαι bei Mrc., das aber absichtlich der Gesetzesstelle entnommen ist.

1) Bei der Wiederholung des Spruchs zeigt sich noch in der relativischen Wendung (ὃς ἂν ἀπολύσῃ - γαμήσῃ), sowie in dem μοιχᾶται der Einfluſs des Mrc.; doch ist aus

(V. 10.) Dagegen fügt er nun, weil es ihm vorzugsweise auf die Belehrung der Jünger über die Ordnungen des Gottesreichs ankommt (Vgl. 18, 1), noch einen Ausspruch an, den Jesus gethan haben soll, als die Jünger ihn, wie Mrc. 10, 10, noch einmal über denselben Gegenstand (*περὶ τούτου*) befragten. Es sprechen nemlich die Jünger zu ihm: Wenn es sich also verhält (Vgl. 1, 18. 13, 40. 49) mit dem Grunde, den der Mensch in der Gemeinschaft mit dem Weibe hat (dasselbe zu entlassen), so nützt es nicht zu heirathen.[1]) Die Jünger meinen offenbar, wenn der Ehebruch der einzig legitime Scheidungsgrund sei, so sei es überhaupt bedenklich zu heirathen, weil man dann ordentlicher Weise unbedingt an das Weib seiner Wahl gebunden bleibe, auch wenn dieselbe sich als eine sehr unglückliche herausstellt, und es doch besser sei, gar nicht verheirathet zu sein, als sich in der Ehe unglücklich zu fühlen. (v. 11.) Er aber sprach zu ihnen: Nicht Alle fassen dies Wort, sondern denen es gegeben ist (scil. es zu fassen). Damit kann nicht das folgende Wort Jesu gemeint sein (deW. Bl.), das ja als Begründung eingeführt wird, sondern nur das Wort der Jünger, wonach es nicht nützt zu heirathen. Da dies aber keine Maxime ausspricht, sondern ein Urtheil, so kann das *χωρεῖν* nicht vom Aneignen einer Maxime genommen werden, wozu eine sittliche Fähigkeit gegeben werden mufs (Myr.), sondern nur vom Fassen mit der Intelligenz d. h. von dem vollen Verständnifs dieses Wortes. Die Jünger fassten es offenbar im gemeinen Nützlichkeitssinne, wonach es besser ist, sich der sittlichen Aufgabe, welche die Ehe mit sich bringt, lieber gar nicht zu unterziehen, weil ihre Lösung unter Umständen grofse Opfer kosten kann. Wie es aber Jesus mit der rechten Fassung dieses Wortes meint, zeigt der Begründungssatz. (v. 12.) Es giebt nemlich Eunuchen, denen es wirklich nicht nützt, zu heirathen, weil sie nicht im Stande sind, die Ehe zu vollziehen, wie sie vollzogen sein will. Das sind zunächst solche, die von Mutterleibe also geboren oder von Menschen (durch Entmannung) zu Eunuchen gemacht sind und die daher zu der fleischlichen Gemeinschaft, welche nach v. 5 der Ehe wesentlich ist, unfähig sind. Es giebt aber auch Eunuchen, die sich selbst dazu gemacht haben um des Himmelreichs willen. Klar ist, dafs hier der Begriff des Eunuchen tropisch

5, 32 das *λέγω ὑμῖν* und der Ehescheidungsgrund (wenn auch in andrer Form) hinzugefügt und die für judenchristliche Leser ganz undenkbare Anwendung auf die Entlassung des Mannes (Mrc. 10, 12) ganz weggelassen oder nach B das zweite Hemistich von 5, 32 (in seiner ursprünglichen Form) hergestellt. Aber auch das von unserm Evangelisten eingeschaltete Jüngergespräch (v. 10—12) zeigt, dafs er ein solches in seiner Quelle an dieser Stelle las.

1) Da der Latinismus, wonach *αἰτία* wie causa schlechtweg gleich res (Verhältnifs) sein soll (Vgl. noch Ew.), nicht nachweislich, so beziehen Bl. Myr. das *αἰτία* auf die Schuld, welche Jesus v. 9 durch sein *μοιχᾶται* aufgedeckt hat. Allein weder passt dies sachlich recht, da sich's ja v. 9 nur um die Schuld der Wiederverheirathung handelt, von der hier nicht die Rede, noch ist es rathsam, *αἰτία* in anderm Sinne zu nehmen als v. 3, zumal, wie wir sahen, eben in v. 9 die (indirecte) Antwort auf die Frage nach dem Ehescheidungsgrunde lag. Geht man dabei freilich von der Bedeutung „Beschwerde" aus (wie früher Myr.), so würde die die nothwendige Ergänzung begründende Beziehung zu v. 3 zerstört, und man würde durchaus ein *κατά* erwarten. Dagegen macht die in dem *μετά* liegende Prägnanz keine Schwierigkeit, und jedenfalls bleibt sie bei der Fassung von *αἰτία*, die auf v. 9 zurückgeht, genau dieselbe.

gewandt wird, aber nicht so, dafs damit blofs die Entäufserung von allem geschlechtlichen Begehren gemeint ist (Myr.), oder gar die Enthaltsamkeit in Ehesachen (Ew.), wodurch der Begriff wesentlich geschwächt wird, sondern so, dafs sie sich wirklich untüchtig zur Ehe gemacht haben durch Uebernahme eines Berufs, der sie so ganz in Anspruch nimmt, dafs ihnen für die Erfüllung der ehelichen Pflichten (im weitesten Sinne) kein Raum mehr bleibt. Dann versteht es sich von selbst, dafs es sich nicht um ein Verdienen des Himmelreichs, sondern nur um ein berufsmäfsiges Wirken für dasselbe handeln kann, und nicht mit Unrecht denkt Keim (III, S. 28) an den Täufer und Jesum selbst. Solchen nützt es in Wahrheit nicht zu heirathen, weil sie dann den Ansprüchen, welche die Ehe an sie erhebt, doch nicht nachkommen könnten, ohne ihre Kraft und ihre Interessen zu zersplittern oder ihren gottgegebenen Beruf zu vernachlässigen. Allein es ist nicht leicht, das Wort in diesem allein richtigen Sinne zu fassen, da so leicht das *οὐ συμφέρει* vom Standpunkt des egoistischen und nicht des höchsten Interesses für die Ausbreitung des Gottesreiches gefasst wird. Daher fügt Jesus, ganz im Sinne von v. 11, hinzu: Wer es fassen kann, fasse es. Um das rechte Verständnifs des Worts handelt es sich zunächst, die rechte Anwendung desselben wird dann von selbst die Folge sein; aber sie hängt von Verhältnissen ab, welche nicht für alle, die das Wort verstanden haben, dieselben sind.

(V. 13.) Mit seinem *τότε* knüpft der Evangelist die folgende Szene an, indem er, den impersonellen Ausdruck des Mrc. vermeidend, erzählt, wie Kindlein zu ihm gebracht wurden, damit er ihnen die Hände auflege und bete (Bem. die Erläuterung des *ἅψηται* Mrc. 10, 13 nach v. 16). Den im Gebet erflehten Segen denkt er offenbar durch das Symbol der Handauflegung dem Einzelnen zugeeignet. Indem er aber mit Mrc. weiter erzählt, wie die Jünger sie bedräuten (Bem. den dem Mrc. eigenthümlichen Ausdruck), übersieht er, dafs bei seiner passivischen Wendung des Vorigen die Beziehung des *αὐτοῖς* unklar wird, indem es eigentlich auf die *παιδία* geht und doch auf das in dem *προσηνέχθησαν* liegende Subject gehen soll. (v. 14.) Die in dem Zürnen liegende Härte Jesu gegen die Jünger hat der Evangelist entfernt, wie ähnliche Züge (Mrc. 8, 17. 18. Vgl. 6, 52. 9, 32), und bringt einfach das Wort Jesu in stilistischer Abglättung (Vgl. Mrc., S. 337): Lasset die Kindlein und hindert sie nicht, zu kommen zu mir; denn solcher ist das Himmelreich. Den zweiten Spruch (Mrc. 10, 15) lässt er weg, weil er ihn als blofse Umbildung des 18, 3 gebrachten erkannte. Ebenso kann nach der ausführlicheren Vorbereitung in v. 13 nun einfacher (Bem. den Dat., wie v. 13) geschlossen werden: Und nachdem er die Hände ihnen aufgelegt, ging er von dannen. Offenbar schwebt dem Evangelisten Mrc. 10, 17 vor, wo Jesus wieder das Haus (v. 10) verlässt, um eine Wanderung anzutreten; aber da er von keiner Einkehr in ein Haus erzählt, verliert nun das *ἐκεῖθεν* seine bestimmtere Beziehung und mufs auf den Ort bezogen werden, wo die letzte Szene spielte, obwohl ein solcher nicht genannt ist.

b) Der reiche Jüngling (19, 16—26).

V. 16: *Καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν· διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;* v. 17: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός. εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς.* v. 18: *λέγει αὐτῷ· ποίας; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· τὸ οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις,* v. 19: *τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* v. 20: *λέγει αὐτῷ ὁ νεανισκός· πάντα ταῦτα ἐφύλαξα· τί ἔτι ὑστερῶ;* v. 21: *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.* v. 22: *ἀκούσας δὲ ὁ νεανίσκος ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων χρήματα πολλά.* v. 23: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* v. 24: *πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* v. 25: *ἀκούσαντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἐξεπλήσσοντο σφόδρα λέγοντες· τίς ἄρα δύναται σωθῆναι;* v. 26: *ἐμβλέψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδυνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ δυνατὰ πάντα.*

V. 16: Umgekehrt wie 18, 21 stellt D (Vgl. CLΔ Rcpt.) das *αυτω* hinter *ειπεν*. — Rcpt. (CΔ) hat *εχω* statt *σχω* und fügt nach den Parallelen *αγαθε* hinzu. Ebenso conformirt sie **V. 17:** *τι με λεγεις αγαθον; ουδεις αγαθος ει μη εις ο θεος.* Zur Nachstellung des *εις την ζωην* (Δ Rcpt.) vgl. 12, 44. — Das *τηρησον* (ℵCLΔ Rcpt.) kann so gut nach *εισελθειν* conformirt sein, wie das *τηρει* (BD) nach *θελεις;* doch scheint ersteres noch näher zu liegen (Vgl. CΔ 21, 2). — **V. 18:** Da jetzt auch B für die Rcpt. zeugt, habe ich das *ποιας φησιν* (ℵL Ti.) nicht aufzunehmen gewagt. Das *ειφη* (B Lm.) statt *ειπεν* ist wohl falsch angebrachte Correctur des *λεγει* v. 21. — **V. 19:** Das *σου* nach *πατερα* (Rcpt.) ist aus den Parallelen, wie **V. 20** das *εφυλαξαμην* (CΔ Rcpt.) *εκ νεοτητος μου* (CDΔ Rcpt.) aus Mrc. und wahrscheinlich auch das *ταυτα παντα* (BD), obwohl 13, 56 (DLΔ) 24, 2 (DΔ) der emend. Text *παντα ταυτα* hat. — **V. 21:** Der Art. vor *πτωχοις* (BD Lm.), der freilich wie vor *πλοιον* (Vgl. zu 8, 23), weggefallen sein kann, wird, wenn er bei Mrc. zu streichen (Vgl. Mrc., S. 338), hier echt sein. Gewifs echt ist aber das *εν ουρανοις* (BCD), da bei Luc. grade BD *εν τοις ουραν.* haben und *εν ουρανω* (ℵLΔZ Rcpt. Ti.) aus Mrc. oder aus 6, 20 herrührt. — **V. 22:** Die Ergänzung des Objects (CDΔ Rcpt.: *τον λογον*) nach dem *επι τω λογω* bei Mrc. findet sich schon in B, wo vielleicht durch falsch angebrachte Correctur das v. 11 ausgefallene *τουτον* hinzugefügt ward. Gewifs echt ist aber *χρηματα* (B), da *κτηματα* aus Mrc. ist. — **V. 23:** Zur nachdrücklichen Voranstellung des Adv. (Rcpt. nach Δ) vgl. 2, 8. — **V. 24:** Das *οτι* (ℵCLZ Ti.) ist aus v. 23, wie ohne Zweifel das *των ουρανων* (L Ti.); das *τρηματος* (ℵB), wenn nicht blofser Schreibfehler, aus Luc. — Das einmalige *εισελθειν* an erster Stelle (ℵLZ) wird als die am meisten von den Parallelen abweichende Lesart vorzuziehen sein, dafür auch CΔ, die an zweiter nach den Parallelen *εισελθειν* hinzufügen (Rcpt.). Dagegen wird *διελθειν* (BD Vgl. Rcpt.) nicht nach Mrc. conf. sein, sondern nach dem *δια*, da beide im zweiten Gliede zwar *εισελθειν* ergänzen, aber vor *εις τ. βασ. τ. θ.* — **V. 25:** Zu dem *αυτου* nach *μαθηται* (Rcpt.) vgl. 8, 21. — **V. 26:** Das *παντα δυνατα* (BCΔ Lm.), zu dem Rcpt. nach dem Parallelgliede *εστιν* hinzugefügt (D), wird aus Mrc. sein.

(V. 16,) In dem Eingang der Erzählung hat der Evangelist das etwas überschwengliche Gebahren des Fragers bei Mrc. auf die schlichtere Weise seiner Hauptquelle (Vgl. 8, 2. 9, 18) reducirt: Und siehe Einer, herzugetreten zu ihm, sprach: Meister, welches Gute soll ich thun, damit ich ewiges Leben habe? Das von Jesu abgelehnte Prädicat lässt er fort und hebt dagegen deutlicher hervor, wie

der Frager sehr wohl weifs, dafs man Gutes thun müsse, um sich des ewigen Lebens im Jenseits so zu vergewissern, dafs man es schon (in Hoffnung) als seinen Besitz betrachten kann. Da aber der Mensch des Guten nie genug thun und also nie wissen kann, ob seine Leistung zum Erwerb des höchsten Gutes genügt, so fragt er nach dem Gutesthun, das grofs und werthvoll genug ist, um dies ein für allemal zu garantiren.[1]) (v. 17.) An die Stelle der Verhandlung über das Prädicat des Guten kann nun der Evangelist gleich die directer auf die Frage eingehende Gegenfrage setzen: Was fragst du mich über das Gute? Einer ist der Gute. Allerdings kann das enclitische *με* nicht betont werden (Ndr.), als wollte Jesus sagen: Frage nicht mich, sondern den, der allein der schlechthin Gute ist. Vielmehr soll das Fragen nach dem Guten überhaupt als überflüssig dargestellt werden, aber nicht weil der schlechthin Gute, der ihm ja nicht unbekannt sein kann, da es nur einen solchen giebt, das Urbild des Guten ist (Myr. Bl.), sondern weil sein Wille als schlechthin guter für alles Gute mafsgebend sein mufs. Daher schliefst sich auch sofort die in der Verweisung auf die bekannten Gebote (Mrc. 10, 19) nur indirect liegende Antwort auf die zweite Seite der Frage an: Wenn du aber willst zum Leben (im vollsten Sinne, also zum ewigen, vgl. v. 16) eingehen, halte die Gebote, in denen ja der allein Gute seinen Willen offenbart hat. (v. 18.) Deshalb aber wird nun erst dem Frager die Zwischenfrage in den Mund gelegt, welcherlei Gebote Jesus meine. Denn eben darum scheint es sich ihm zu handeln, welche unter den vielen Geboten des göttlichen Gesetzes, die doch nicht alle gleichen Werthes sein können, derart sind, dafs ihre Befolgung das Heil schlechthin sichere. Und nun erst antwortet Jesus mit Verweisung auf die einfachsten decalogischen Gebote, deren Erfüllung (freilich in dem von Jesu Mtth. 5 dargelegten Sinne) allerdings das Leben erwerben könnte, wenn sie überall möglich wäre. Im Unterschied von Mrc. führt der Evangelist das 5. 6. 7. 8. Gebot in ihrer buchstäblichen Gestalt (Exod. 20, 13—16 LXX) und daher, durch *τό* substantivirt, als die bekannte Gesetzesformel an, lässt dann das seinem Wortlaut nach im Pentateuch sich nicht findende *μὴ ἀποστερήσῃς* fort, (v. 19.) nimmt dagegen aus Mrc. das 4. Gebot (Exod. 20, 12). nur wie v. 5 mit Weglassung des inconformen *σου*, auf und fügt noch das Liebesgebot aus Lev. 19, 18 hinzu, das nach 22, 39 nicht fehlen zu können schien, obwohl es schon darum nicht ursprünglich sein kann, weil grade an seiner selbstlosen Erfüllung Jesus nachher erst die Gehorsamsbereitschaft des Jünglings erprobt. (v. 20.) Als einen Jüngling nemlich bezeichnet unser Evangelist im

1) Aufser der Form des Eingangs bei Mtth. spricht Manches dafür, die Darstellung des Mrc. als Bearbeitung einer älteren Darstellung anzusehen (Vgl. Jhrb. 1865, S. 327. Mrc., S. 339. Anm.). Da aber im Folgenden die Darstellung unsers Evangelisten sich überall deutlich als secundäre zeigt, so mufs man doch wohl bei der des Mrc. als der ursprünglichsten stehen bleiben. Gewifs spricht dagegen nicht, dafs *διδάσκαλε ἀγαθέ* kein gangbarer jüdischer Lehrertitel ist (Keim III, S. 31), da ihn ja dann auch Jesus nicht abgelehnt hätte, und unser Evangelist hat eben darum das *ἀγαθέ* weggelassen, weil es ihm nach 12, 35. 25, 21. 23 nichts Einzigartiges von Jesu auszusagen schien, obwohl sein *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός* immer noch darauf hindeutet, dafs er es in seiner Quelle las.

Folgenden plötzlich den Frager, und zwar nicht wegen des ἐκ νεότητός μου (Vgl. noch Mrc., S. 341), das er ja mit Recht als nun unpassend fortlässt, sondern, ganz wie Keim (S. 30. Anm. 2), dadurch verleitet, dafs Jesus ihm auch die Kindespflicht vorhält. Ferner aber legt er ihm, abweichend von Mrc. (Vgl. S. 340), die selbstgerechte Antwort in den Mund: „Alles dieses habe ich beobachtet," weshalb denn freilich der günstige Eindruck, den der Jüngling nach Mrc. v. 21 auf Jesum macht, wegbleiben mufs. Und doch liegt in dem aus dem ἓν σε ὑστερεῖ (Mrc. 10, 21) anticipirten „Worin stehe ich noch zurück?" nicht eine Verneinung jedes Mangels in seiner Pflichterfüllung, sondern, wie in v. 16, das ehrliche Forschen nach einer besonderen Aufgabe, deren noch rückständige Erfüllung er sofort meint ergänzen zu können, sobald sie ihm nur gestellt sei. (v. 21.) Eben darum wird auch die Antwort Jesu von unserm Evangelisten nicht so gemeint sein, als wolle er eine Regel für das Streben nach höherer sittlicher Vollkommenheit geben im Sinne eines consilium evangelicum (Vgl. noch Mrc., S. 341), sondern so, dafs er die Bereitschaft des Jünglings, Alles zu leisten, was zur sittlichen Vollkommenheit gehört, auf eine Probe stellt, welche nach den besondern Verhältnissen desselben gewählt und darum geeignet war, ihm seine sittliche Schwäche zum Bewufstsein zu bringen. In diesem Sinne leitet er die Mrc. 10, 21 ihm gestellte Forderung (Bem. die Erklärung des ὅσα ἔχεις) ein mit den Worten: Wenn du willst (Vgl. v. 17) vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe dein Eigenthum und gieb (es) den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben (Vgl. 6, 20), und dann hierher, folge mir nach. Auch die Aufopferung des irdischen Guts, obwohl sie schon einen Lohn erwirbt, der im Himmel deponirt bleibt (Vgl. zu 5, 12), ist also noch nicht das höchste Ziel, das er dem Jüngling vorsteckt, sondern sie ermöglicht erst den Weg zum Ziel, das in der Nachfolge Jesu gefunden wird. (v. 22.) Als aber der Jüngling (das) hörte, ging er davon betrübt; denn er war im Besitz vieler Güter (Bem. den dem Mrc. eigenthüml. Ausdruck, nur χρήματα statt κτήματα).

(V. 23.) Wie der Evangelist v. 22 das στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ durch das einfachere ἀκούσας ersetzt, so lässt er das ausmalende περιβλεψάμενος des Mrc. fort und führt das Wort Jesu an seine Jünger statt des fragenden πῶς mit dem feierlichen ἀμὴν λέγω seiner älteren Quelle ein: Wahrlich, ich sage Euch, dafs ein Reicher (Bem. das einfachere πλούσιος aus Mrc. 10, 25) schwer hineinkommen wird in das Himmelreich. Und obwohl er den Eindruck des Worts auf die Jünger und die Wiederholung desselben, die bei Mrc. erst zur näheren Bestimmung des πῶς überleitet, wegläfst, knüpft er doch mit dem πάλιν des Mrc. an: (v. 24.) Wiederum aber sage ich Euch, leichter ist es, dafs ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehe, als ein Reicher ins Gottesreich (Bem. das τοῦ θεοῦ, während der Evangelist v. 23 noch ein τῶν οὐρανῶν substituirte, die Weglassung der Art. vor τρυπ. ῥαφ. und die Vereinfachung des Ausdrucks in dem einmaligen εἰσελθεῖν. Zu dem wahrscheinlichen Ursprung des Spruches aus der apostol. Quelle vgl. Mrc., S. 345). Was aber schwerer noch ist, als die augenscheinlichste Unmöglichkeit,

das ist eben schlechthin unmöglich. (v. 25.) Darum erstaunten die Jünger sehr, als sie das hörten (Bem. das ἐκπλήττεσθαι des Mrc., die Hinzufügung des Subjects und des motivirenden ἀκούσαντες, sowie das σφόδρα des Evangelisten, vgl. 2, 10. 17, 6. 23. 18, 31), sprechend: Wer kann denn (ἄρα, wie 18, 1, zur Erläuterung des καί bei Mrc.) gerettet werden? Auch hier ist nicht daran zu denken, dafs überhaupt Niemand gerettet werden kann; denn dafs die Reichen mehr Mittel zum Gutesthun haben (Myr.), ist eine seltsame Reflexion, und dafs jeder seinen Theil an der Weltliebe hat (deW.), gehört gar nicht hierher, wo nur von den Gefahren des Reichthums die Rede ist. Es kann darum nach dem Context nur gemeint sein, dafs überall kein Reicher gerettet werden kann, wie selbst Keim sieht, nur dafs er darum alle Jünger zu den Besitzenden Galiläas rechnen will (III, S. 34). Und doch verräth kein Wort, dafs sie an sich denken, und alles Erschrecken und Verzagen, von dem K. erzählt, ist nur dramatisirender Aufputz. (v. 26.) Auch das Anblicken Jesu hat mit einer „persönlichen Wendung der Frage" nichts zu thun, sondern gilt nur der forschenden Frage, ob sie denn bei ihrem Bedenken an den nicht gedacht, dessen Gnadenbeistand doch überall nöthig, wo es sich um die Errettung des Menschen handelt. Bei den Menschen ist dieses d. h. das Seligwerden der Reichen unmöglich (Bem. die Hinzufügung des Subj. und der Cop.), bei Gott aber ist Alles möglich. So wird die Antithese gleich aus dem Begründungssatz bei Mrc. vervollständigt.

c) Vom Lohn im Gottesreich (19, 27 — 20, 16).

V. 27: *Τότε ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι· τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;* v. 28: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.* v. 29: *καὶ πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει.* v. 30: *πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.*

(Luc. 22, 28: *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου.* v. 29: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν,* v. 30: *ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.*)

V. 20, 1: *ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐξῆλθεν ἅμα πρωῒ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ.* v. 2: *συμφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ.* v. 3: *καὶ ἐξελθὼν περὶ τὴν τρίτην ὥραν εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀργούς,* v. 4: *καὶ ἐκείνοις εἶπεν· ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα, καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω ὑμῖν.* v. 5: *οἱ δὲ*

ἀπῆλθον. πάλιν ἐξελθὼν περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην ὥραν ἐποίησεν ὡσαύτως. v. 6: περὶ δὲ τὴν ἑνδεκάτην ἐξελθὼν εὗρεν ἄλλους ἑστῶτας, καὶ λέγει αὐτοῖς· τί ὧδε ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί; v. 7: λέγουσιν αὐτῷ· ὅτι οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο. λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα. v. 8: ὀψίας δὲ γενομένης λέγει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ· κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος τὸν μισθόν, ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. v. 9: καὶ ἐλθόντες οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. v. 10: ἐλθόντες δὲ οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλείονα λήψονται· καὶ ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί. v. 11: λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου v. 12: λέγοντες· οὗτοι οἱ ἔσχατοι μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποίησας τοῖς βαστάσασιν τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα. v. 13: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἑνὶ αὐτῶν εἶπεν· ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ σε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι; v. 14: ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε. θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί· v. 15: οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς; ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι; v. 16: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι.

(Luc. 13, 30: καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι οἳ ἔσονται ἔσχατοι.)

V. 28: Rcpt. schreibt nach jüngeren Mjsc. παλιγγενεσια. — Das καθισεσθε (CD Rcpt.) ist nach καθισῃ, das και υμεις (BC Rcpt.) nach υμεις conformirt. — **v. 29:** Rcpt. hat nach jüngeren Mjsc. das einfache ος und fügt nach Luc. η γυναικα hinzu (ℵCLΔ). Dagegen ist kein Grund, mit Ti. das η οικιας an den Schluſs der Aufzählung zu stellen, wo es CL mit dem gleichartigen αγρους verbinden. Wäre es nach den Parallelen vorangestellt, so wäre auch der Sing. geschrieben. — Ti. liest nach ℵD ενεκα (Vgl zu 5, 10). — Rcpt. hat das gewöhnlichere του ονοματος μου (CDLΔ), das εκατονπλασιονα aus Mrc. (ℵCDΔ) und schreibt λῃψεται (Δ), wie 10, 41. — **20, 3:** Rcpt. hat nach Δ den Art. vor τριτην und schreibt **v. 4** nach CDL κακεινοις. — **v. 5:** Das δε (Ti. nach ℵCDL) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz (Vgl. 3, 1), der nach den beiden umstehenden δε so nahe lag. — Zu εννατην (D Rcpt.) vgl. 18, 12. 13. — **v. 6.** Rcpt. (CΔ) add. ωραν und αργους nach v. 3, wie v. 7 και ο εαν η δικαιον ληψεσθε aus v. 4. — **v. 8:** Zu dem αυτοις (BDΔ Rcpt.) vgl. 3, 16. — **v. 10:** Das πλειονα (ℵLΔ Rcpt.) ist nicht auslegend (Myr.), sondern offenbar schwerere Lesart und um so mehr ursprünglich, als das A vor Δ leicht abfiel (BCL Lm.). — Das το vor ανα δην. fiel nach v. 9 fort (BDΔ Rcpt.) und das και αυτοι ward mit ελαβον verbunden (CDΔ Rcpt.). Vgl. 3, 4. — **v. 12:** Zu dem οτι nach λεγοντες (CLΔZ Rcpt.) vgl. 5, 31. — Die beiden Acc. konnten ebenso leicht verbunden werden (ℵDLZ Ti.), wie ισους mit ημιν (BCΔ Rcpt.); die Lesart bleibt zweifelhaft. — **v. 13:** Rcpt. stellt das ενι αυτων hinter ειπεν (CLZΔ). Bemerkenswerth ist das αυτων ενι (B), wie das θελω εγω statt θελω δε v. 14 (B). **v. 15:** Das η (ℵCΔ Rcpt. Ti.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz (Lm. Myr.) und brachte die Aenderung des zweiten η in ει (Rcpt.) mit sich. Zur Nachstellung des Objectssatzes (CΔ Rcpt.: ποιησαι ο θελω) vgl. 8, 27. — **v. 16:** Da die Aehnlichkeit des εσχατοι und εκλεκτοι durchaus nicht die Weglassung (Myr.) erklärt, wird das πολλοι γαρ εισιν κλητοι ολιγοι δε εκλεκτοι (CDΔ Rcpt.) Glosse aus 22, 14 sein.

(V. 27.) Wieder knüpft der Evangelist mit seinem τότε (Vgl. v. 13) die folgende Frage des Petrus an, indem er sie zugleich ausdrücklich mit Bezug auf die Szene mit dem reichen Jüngling gesprochen sein läſst (ἀποκριθείς, wie 11, 25). Darauf führte schon die Fassung seiner Worte bei Mrc., wo das betonte ἡμεῖς, im Gegensatz steht zu dem Reichen, der sich zur Nachfolge (v. 21) nicht entschlieſsen konnte, wie sie gethan (Bem. den Aor. statt des Prf., der ausdrücklich auf den ersten Entschluss zur Nachfolge hinweist: 4, 20. 22. 9, 9): Siehe, wir

verliefsen Alles und folgten dir nach. Darin liegt noch nicht der Anspruch auf einen besondern Lohn (Myr.), den erst unser Evangelist in der Frage hinzufügt: Was wird demnach (ἄρα, wie v. 25) zu Theil werden uns? Vergeblich hat man diese Frage nach dem Lohn ihrer Aufopferung durch Wortverdrehung wegzudeuten gesucht (Vgl. Pls., Olsh., die nur nach einer Leistung oder Entscheidung fragen lassen); dieselbe ist, wie gewöhnlich, aus der Antwort Jesu erschlossen, welche den Zwölfen wirklich einen besondern Vorzug in Aussicht stellt.

Daraus folgt denn freilich, dafs v. 28 nicht etwa von unserm Evangelisten erst in einen vorliegenden Text eingelegt ist, sondern dafs er die Spruchreihe der apostol. Quelle, aus welcher Mrc. 10, 29 entnommen, erkannt und vollständiger sowohl, als treuer reproducirt hat (Vgl. Jhrb. 1864, S. 97—99), weil er die Angabe der richtigen Veranlassung derselben bei Mrc. v. 28 gefunden zu haben glaubte. Und in der That scheint das Wort des Petr. bei Mrc. v. 28 nur eine Umbildung des Wortes der Anerkennung über die Leistung der Zwölfe zu sein, welches nach Luc. 22, 28 der ihnen ertheilten Verheifsung vorherging, ja es könnte in ihm noch manches ursprünglicher erhalten sein, als hier (Bem. das ἰδοί und das durch Mtth. v. 28 bestätigte ὑμεῖς ἐστέ οἱ ἀκολουθήσαντές μοι). Die Verheifsung selbst aber begann, da Luc. 22, 29 wohl nur eine Einfügung des paulinischen συμβασιλεύειν ist (Vgl. 1 Cor. 4, 8. 2 Tim. 2, 12), in der Quelle wohl mit der Theilnahme an der Seligkeit des Gottesreiches überhaupt (Vgl. Mtth. 8, 11) und ging dann zu der spezifischen Würdestellung der Apostel in demselben über (Luc. 22, 30), die unser Evangelist natürlich allein als directe Antwort auf die Frage des Petrus aufgenommen hat, wenn nicht etwa v. 30a nur ein Ersatz für das schwerverständliche ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ der Quelle ist.

(V. 28) Dieselbe beginnt mit dem feierlichen ἀμὴν λέγω ὑμῖν (Vgl. noch Mrc. 10, 29) und bezeichnet dann den Zeitpunkt, auf den die Verheifsung zielt, näher als die παλιγγενεσία, womit weder blofs die theokratische Erneuerung der Welt (Keim, S. 36), noch die Auferstehung der Einzelnen (Fr.) gemeint ist, sondern die Jes. 65, 17 verheifsene Erneuerung der Weltgestalt, wie der Evangelist ausdrücklich durch den Hinweis auf die nach 25, 31 geschilderte Parusie (Vgl. 16, 27) erläutert, weil mit dem messianischen Gericht, in welchem das ewige Leben zuerkannt wird, nothwendig die Weltumwandlung verbunden ist, welche erst den Schauplatz für dasselbe herstellt. Wahrlich, ich sage Euch, dafs ihr, die ihr mir nachfolgtet, bei der Wiedergeburt, wenn sich gesetzt haben wird der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit d. h. auf den Richterthron, wie er seiner zukünftigen Königsherrlichkeit (6, 29) entspricht, Euch niedersetzen werdet auch selbst auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels. Natürlich sind die Richterthrone nur der symbolische Ausdruck für ihre Erhebung zur höchsten Würdestellung neben dem Messias. Aber darum darf man nicht das Richten selbst in ein Herrschen (Bl.) oder gar überhaupt nur in eine einflussreiche Wirksamkeit fürs Gottesreich umsetzen (deW.). Es handelt sich wirklich um ein Richten des Volks, für das sie schon in ihrer irdischen Wirksamkeit nach ihrer Zwölfzahl bestimmt waren (10, 5. 6), und daraus erhellt, wie willkührlich es war,

an das neutestamentliche Gottesvolk zu denken (deW.), oder die Verheifsung auf alle Gläubigen auszudehnen (Bl.), wofür der Abfall des Judas nichts beweisen kann. Wie sie Jesu in seiner irdischen Wirksamkeit die nächsten gewesen sind, so werden sie auch an der Würdestellung des erhöhten Messias den nächsten Antheil haben; und wie sie den zwölf Stämmen das Heil verkündigt haben, so werden sie auch ihnen allen, und nicht blofs dem ungläubigen Israel (Myr.), das Urtheil sprechen, je nachdem sie sich annehmend oder ablehnend zu dieser Heilsanerbietung verhalten haben. (v. 29.) Hieran schlofs aber die Quelle die Verheifsung an Alle, die um des Namens Jesu willen, d. h. weil sie ihn als den Messias bekannten, Alles verlassen haben. Diese musste Lucas nach 22, 30 natürlich weglassen, da er sie 18, 29. 30 schon nach Mrc. gebracht hatte, unser Evangelist aber hat sie, wie gewöhnlich, treuer wiedergegeben und nur die Aufzählung der einzelnen Güter aus Mrc. (statt des muthmafslichen πάντα der Quelle) aufgenommen (Bem. den conform. Plur. οἰκίας und die Voranstellung von πατέρα, vgl. Mrc., S. 347. Anm.). Und jeder, der verlassen hat Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen (Vgl. 10, 22), Vielfältiges wird er empfangen und (so) ewiges Leben besitzen. Von Haus und Hof kann er vertrieben, mit den nächsten Verwandten entzweit werden um seines Bekenntnisses willen; allein der Lohn im Jenseits ist ein unverhältnifsmäfsig grofser (Vgl. 5, 12), denn er besteht in dem ewigen Leben in der neuen Welt, während alle Güter, die er verlassen, nur irdischer und zeitlicher Natur sind. Nach dem ausdrücklich auf den Anbruch der zukünftigen Weltzeit hinweisenden v. 28 kann auch diese Verheissung nur auf das Jenseits bezogen, und nicht mit Mrc. 10, 30 die vielfältige Vergeltung im Diesseits von dem ewigen Leben unterschieden werden (deW.), dessen Besitz eben die jenseitige Vergeltung bringt. (v. 30.) Wenn aber unser Evangelist den Spruch, womit die Quelle das die Rede schliefsende Gleichnifs deutete (20, 16), nach Mrc., der mit ihm diese Szene abschliefst (v. 31), hier bereits anticipirt (Vgl. Mrc., S. 348), so kann er denselben auch nur mit Mrc. im Sinne des vorigen Spruches davon genommen haben, dafs Viele, welche Erste sind, weil sie ihre Güter nicht verlassen haben, Letzte sein werden, wenn sie im messianischen Gericht des Heils verlustig gehen, während solche, welche durch Aufopferung von Allem Letzte geworden sind, Erste sein werden, indem sie zur höchsten Seligkeit gelangen. [1]) Denn unmöglich kann der Sinn des Spruches hier nach der folgenden Parabel bestimmt werden (Myr.), nach der ihn doch kein Leser sich auslegen konnte, schon weil nach ihr die Gleichheit des Lohns eine ganz allgemeine, während hier nur viele Erste zu Letzten

1) An sich könnte in unserm Evang. im ersten Satze πρῶτοι, im zweiten ἔσχατοι Prädikat sein (Fr.), da das οἱ vor ἔσχατοι, das bei Mrc. diese Fassung unmöglich macht, weggelassen; aber dies ist doch wohl nur der Conformität wegen geschehen und der Anschlufs mit δέ spricht dafür, dafs zuerst der Gegensatz gegen die v. 29 genannten folgt. Keinenfalls kann der Spruch besagen, dafs solche, die dem Gottesreich näher zu stehen scheinen (Bl.) oder, menschlich angesehen, die Ersten sind (deW.), den Andern nachstehen werden und umgekehrt, und die Beziehung auf Juden und Heiden hat nur Luc. 13, 30 durch eine wesentlich andre Fassung des Spruchs eingetragen.

gemacht werden und umgekehrt. (20, 1. 2.) Allerdings wird das Gleichnifs als Begründung eingeführt, aber nur, weil es schon in der Quelle sich als Begründung an v. 29 anschlofs, und diese Anknüpfung behält eben darum etwas Ungeschicktes. Aber abgesehen von der Anwendung, die der Spruch im Zusammenhange mit v. 29 forderte, konnte immerhin auch die in ihm enthaltene allgemeine Wahrheit, dafs viele Erste Letzte sein werden und Letzte Erste, durch das folgende Gleichnifs illustrirt scheinen.

Denn gleich ist das Himmelreich einem Menschen, und zwar einem Hausherrn, der ausging ganz früh (also um 6 Uhr), um zu dingen Arbeiter in seinen Weinberg. Als er aber eins geworden mit den Arbeitern um einen Denar auf den Tag, sandte er sie in seinen Weinberg.[1]) (v. 3. 4.) Und als er ausging etwa um die dritte Stunde (9 Uhr), sah er andre stehend auf dem Markte müfsig, und zu jenen sprach er: Gehet auch ihr in den Weinberg, und, was irgend gerecht ist, will ich geben Euch. Da ein Tagesviertel bereits verstrichen, kann er mit ihnen nicht mehr einen vollen Tagelohn abmachen, sondern behält sich vor, nach Recht und Billigkeit ihre Arbeit zu belohnen. (v. 5.) Sie aber gingen hin. Wiederum ausgegangen etwa um die 6. und 9. Stunde (12 und 3 Uhr), verfuhr er ebenso d. h. er sandte Arbeiter, die er müfsig stehend fand, in seinen Weinberg, indem er sich ihre Belohnung nach Recht und Billigkeit vorbehielt. (v. 6. 7.) Um die elfte aber (5 Uhr) ausgegangen, fand er Andre stehend und spricht zu ihnen: Warum steht ihr hier den ganzen Tag müfsig? Sprechen sie: Weil keiner uns gedungen hat. Spricht er zu ihnen: Gehet auch ihr in den Weinberg. Ein besonderes Versprechen findet hier gar nicht mehr statt; es versteht sich von selbst, dafs sie, die erst kurz vor Tagesschlufs in die Arbeit eintreten, nur eine geringe billige Entschädigung zu erwarten haben.[2])

(v. 8. 9.) Als es aber Abend geworden d. h. nach Sonnenuntergang (etwa um 6 Uhr), spricht der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: Rufe die Arbeiter und zahle den Lohn aus, von den Letzten beginnend bis zu den Ersten. In welcher Weise der Herr die Arbeiter zu belohnen beschlossen hat, weifs also der Verwalter; er wird aber angewiesen, die Letzten zuerst abzulohnen, da an der

1) Zur Einleitung der Parabel vgl. in derselben Quelle 13, 45, wo auch dieselbe Ungenauigkeit der Vergleichung (Vgl. 13, 24), und zu dem *ἄνθρ. οἰκοδ.* speciell vgl. 13, 52. Das *ἅμα* (Vgl. 13, 29), steht auch bei Classikern häufig in Zeitbestimmungen: mit dem frühen Morgen. Das *εἰς* ist local gedacht, er miethet die Arbeiter, um sie in den Weinberg zu senden (v. 2. Vgl. Act. 7, 9: *ὃν ἀπέδοντο εἰς Αἴγυπτον.*). Zu *συμφωνεῖν* vgl. 18, 19. zu *δηνάριον* 18, 28. Das *ἐκ* bezeichnet den Punkt, von dem aus man zur Vereinbarung kam, also den verabredeten Preis, wofür, etwas anders gedacht, v. 13 der gen. pret. steht. Das *τὴν ἡμέραν* ist der Acc. der näheren Bestimmung, hinsichtlich des Tages war man übereingekommen.

2) Bei den Ordinalzahlen v. 3. 5 fehlt der Artikel, wie Mrc. 15, 25; nur v. 6 steht er, weil *ὥρα* fehlt. Das *περί* c. Acc. ist das lateinische circiter. Zu *ἑστῶτες* vgl. in derselben Quelle 6, 5, zu *ἑστήκατε* 12, 46, zu *ἀγορᾷ* 11, 16, zu *ἀργός* 12, 36. Da *καὶ ἐκείνοις* zu lesen, wird das *καί* copulativ sein, und nicht gleich „auch“ (Myr.), das ohnehin gleich darauf bei *ὑμεῖς* steht. Die Asyndeta v. 5. 7 sind in unserm Evang. nicht selten (Vgl. 4, 7. 8). Zu *ἐποίησεν οὕτως* vgl. 21, 36.

bei den Ersten dadurch erregten Erwartung das Eigenthümliche der hier geübten Lohnertheilung zur Anschauung kommen soll. Und als die um die elfte Stunde (Gedungenen) kamen, empfingen sie je einen Denar. (v. 10.) Als aber die Ersten kamen, wähnten sie, dafs sie mehr (Denare) empfangen würden, und es empfingen die Summe von je einem Denar auch sie. (v. 11. 12.) Als sie aber empfangen, murrten sie wider den Hausherrn, sprechend: Diese Letzten haben Eine Stunde geschafft und gleich hast du sie uns gemacht, die wir getragen die Last des Tages und die Hitze [1]). (v. 13. 14.) Er aber, antwortend Einem von ihnen (statt Aller), sprach, indem er ihn begütigend anredete: Freund, nicht thue ich dir Unrecht. Bist du nicht um Einen Denar eins geworden mit mir? Nimm das Deine und gehe hin. Ich will aber diesen Letzten geben, wie auch dir (Vgl. 18, 33). (v. 15.) Steht mir nicht frei, was ich will zu thun in Sachen meines Eigenthums (Zu *τὸ ἐμόν - τὸ σόν* vgl. 25, 25. 27)? Der Arbeiter, der den bedungenen Lohn empfangen, hat also nichts drein zu reden, wenn es dem Herrn beliebt, Andern, die nicht den gleichen Anspruch machen konnten, doch freigebig Gleiches zukommen zu lassen. Nun erst folgt die jede weitere Einrede abschneidende Frage, die zugleich einen Vorwurf involvirt: Oder, wenn du trotzdem noch murren willst, bist du scheelsüchtig darüber (Zu *ὀφθαλμός πονηρός* vgl. Mrc. 7, 22), dafs ich gütig bin. Da jeder berechtigte Grund dem Murrenden genommen, so bliebe nur noch der grundlose Neid als Ursache seiner Unzufriedenheit, dem mit dem betonten *ἐγώ* treffend die grundlose Güte des Herrn gegenübertritt. Was also hier im einzelnen Falle als überschwängliche Güte eines menschlichen reichen Hausherrn erscheint, an der wohl der Neid, der keinem mehr gönnt, als ihm zukommt, Anstofs nimmt, gegen die sich aber selbst nach menschlichem Recht nicht das Geringste einwenden lässt, das geschieht im Gottesreich überall, weil sein Herr der reichste und gütigste von Allen ist. Er giebt Allen den gleichen Lohn, die in seinen Dienst treten, ohne zu fragen, wie viel sie ihm geleistet haben. Darauf deutet Jesus selbst das Gleichnifs in dem Schlufsspruch, der Mrc. 10, 31 (Mtth. 19, 30) eine andre Anwendung und Fassung erhalten hat: (v. 16.) Also werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein, d. h. sie werden (hinsichtlich des Lohnes) einander ganz gleichgestellt werden. Man hat gegen diesen Sinn des Spruchs ganz unnöthige Bedenken erhoben

1) Zu *ὀψίας γενομ.* vgl. in derselben Quelle 14, 15, zu *ἀποδιδόναι* 5, 26. 18, 25. 34, zu *ἔσχατος - πρῶτος* 12, 45. Sprachlich kann man das *ἕως τ. πρώτων* mit *ἀπόδος* verbinden (Myr.), aber nach der Wortstellung ist es schwerlich so gedacht, weshalb die Stellen, wo der term. ad quem voransteht und *ἀρξάμενος* am Schlusse, dafür nichts beweisen können. Der Ausdruck ist elliptisch, indem das an *ἀρξάμενος* sich anschliefsende *ἕως* zeigt, dafs die angefangene Thätigkeit zugleich fortgesetzt zu denken ist. Zu dem *οἱ περί* v. 9 ergänzt sich von selbst, was mit ihnen nach v. 7 um diese Stunde geschah. Das *ἀνὰ δηνάριον* (Vgl. den Ausdruck der Distributiva) wird durch den Art. substantivirt zur Bezeichnung der bestimmten einem jeden gegebenen Summe. Nimmt man das *ἐποίησαν* v. 12 in dem gut griech. Sinne: „sie haben eine Stunde zugebracht" (Myr.), so fehlt entschieden eine Ortsbestimmung, während *ποιεῖν* Ruth 2, 19 sichtlich intransitiv gebraucht wird, wenn man nicht mit Myr. willkührlich ein Object ergänzen will, das der Zusammenhang gar nicht darbietet. Zu *ἐνόμισαν* vgl. in derselben Quelle 5, 17. 10, 34, zu *πλεῖον* 5, 20. 6, 25. 12, 41. 42, zu *βαστάζειν* Luc. 10, 4.

(Vgl. deW. Bl.); er drückt in gnomologischer Zuspitzung den Gedanken aus, dafs die Letzten so viel bekommen, als die Ersten, und die Ersten nicht mehr, wie die Letzten, und da beide nur hinsichtlich des Verhältnisses vom Lohn und Leistung hier in Betracht kommen, so kann es sehr wohl heifsen, dafs wirklich die Letzten Erste geworden sind und umgekehrt. Alle empfangen im Gottesreich den Lohn des ewigen Lebens (19, 29), der trotz der durch Gabe und Berufung verliehenen bleibenden Vorzüge (v. 28) nur ein schlechthin gleicher sein kann. Das ist im Sinn des Evangelisten die Antwort auf die Lohnfrage des Petrus (v. 27).[1] Mit dieser Parabel vom Lohn im Gottesreich schliefsen aber höchst passend die Jüngerunterweisungen dieses Theils.

---

1) Auch hier widerspricht es dem Wesen des Gleichnisses, wenn man das Einzelne allegorisirend ausdeutet, z. B. den Hausvater von Gott, den Verwalter von Christo, den Weinberg von der christlichen Heilsanstalt, die 12. Stunde von der Parusie (Vgl. noch Myr.) u. s. w. Wäre die Erzählung in diesem Sinne erdichtet, um in ihren einzelnen Zügen dem Gegenbilde zu entsprechen, so begriffe man nicht, wie grade die, welche am längsten im Gottesreich gearbeitet haben, am wenigsten Verständnifs für das Wesen der Vergeltung in ihm zeigen können und doch trotz ihres neidischen Murrens den Lohn unverkürzt erhalten. Nur darum darf auch kein Gewicht darauf gelegt werden, dafs mit dem Einen ein bestimmter Lohn verabredet wird, mit den Andern nicht, was nur dazu dient, damit die rechtliche Unanfechtbarkeit des Verhaltens einerseits und die freie Güte des Herrn andrerseits zur Darstellung komme. Daher darf auch das Dingen der Arbeiter zu verschiedenen Zeiten weder auf die verschiedenen Lebensalter oder gar Kirchenzeiten, noch auf die zeitliche Succession der Berufung bezogen werden, da es die einzige Weise ist, wie in den Verhältnissen der Parabel der denkbar verschiedenste Grad der Leistung zu Stande kommt. Das Murren der zuerst Gedungenen, durch die vorgängige Ablohnung der Letzten, die sie mehr erwarten lässt, ausdrücklich veranlasst, dient nur dazu, das Auffallende, was diese Art der Lohnertheilung hat, in das rechte Licht zu setzen und sie nach Ablehnung aller Einwände auf die freie Güte des Herrn zurückzuführen. Damit ist jede Beziehung auf Juden und Heiden (Hilg.), die selbst in der Allegorie nicht durchführbar wäre, weil den berufenen Heiden ja derselbe Lohn des ewigen Lebens versprochen wird, wie den Juden, oder gar auf Pharisäer und Zöllner (Bl.) von selbst ausgeschlossen.

Vierter Theil.

20, 17 — 25, 46.

1. 20, 17 — 21, 11. Der Einzug in Jerusalem.

(Vgl. Mrc. 10, 32 — 11, 11. Luc. 18, 31 — 19, 38.)

a) Die Todesweissagung und die Bitte der Zebediden (20, 17—28).

V. 17: *Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἰεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς·* v. 18: *ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν* [*εἰς θάνατον*]. v. 19: *καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται.* v. 20: *τότε προσῆλθεν αὐτῷ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς, προσκυνοῦσα καὶ αἰτοῦσά τι παρ' αὐτοῦ.* v. 21: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· τί θέλεις; λέγει αὐτῷ· εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.* v. 22: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν; λέγουσιν αὐτῷ· δυνάμεθα.* v. 23: *λέγει αὐτοῖς· τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε, τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ εὐωνύμων, οὐκ ἔστιν ἐμὸν* [*τοῦτο*] *δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου.* v. 24: *ἀκούσαντες δὲ οἱ δέκα ἠγανάκτησαν περὶ τῶν δύο ἀδελφῶν.* v. 25: *ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν· οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.* v. 26: *οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔστω ὑμῶν διάκονος,* v. 27: *καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν δοῦλος·* v. 28: *ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*

(Luc. 22, 24: *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων.* v. 25: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν, καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται.* v. 26: *ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν.* v. 27: *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν;*

κονῆσαι, καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμί ὡς ὁ διακονῶν.)

V. 17: Sehr bemerkenswerth ist das μελλων δε αναβαινειν Ιησους (B), da die Rcpt. leicht nach Mrc. conformirt sein kann. Bem. auch das δε, das nicht selten in και verwandelt wird (8, 8) und das seltne Fehlen des Art. vor Ιησους. Gewifs echt aber ist nach 10, 1. 11, 1 das μαθητας (BCΔ1 Rcpt. Lm.), das in ℵDLZ (Ti.) nach Mrc. weggelassen. Das εν τη οδω ward vor και gesetzt (CDΔ1 Rcpt.), weil bei παρελαβεν eine Ortsbestimmung passender schien, als bei ειπεν. — **v. 18:** Da θανατω (Rcpt. nach CDLZΔ1) jedenfalls aus Mrc. ist, so ist εις θαν. (ℵ Ti.) entweder Umschreibung des Dat., oder ursprünglich und in B nach -τον ausgefallen. — **v. 19:** Das αναστησεται (BDΔ1 Rcpt.) ist aus den Parallelen. — **v. 20:** BD: απ., wie B Mrc. 14, 43 (freilich nach Mtth.), D Luc. 8, 49. 12, 48. — **v. 21:** D hat das σου ins erste Glied heraufgenommen (Rcpt.), CLΔ1 es dort aufgenommen, ohne das zweite zu streichen. — **v. 22:** Rcpt. (CΔ1) nach Mrc.: και το βαπτισμα ο εγω βαπτιζομαι, βαπτισθηναι und **v. 23:** και τ. β. ο. ε. β. βαπτισθησεσθε. — Zu dem και (Rcpt. nach CLΔ1) vgl. 3, 2. Das μου (Δ1 Rcpt.) ist aus v. 21, das η in BL aus Mrc. — Das τουτο (CDΔ1 Rcpt) ist schwerlich nach Mrc. ausgelassen (Ti.), eher vor δουναι zufällig ausgefallen (ℵBLZ). kann aber auch leicht Glossem sein zur Verdeutlichung des Prädicats. — **v. 24:** Merkwürdig ist die Conform. des δε in και nach Mrc. (ℵBCDΔ1 Rcpt.), da nur ℵ weiter conformirt (ηρξαντο ηγανακτειν). — **v. 26:** Rcpt. nach C add. δε aus Mrc. — Das εστιν (BDZ Lm.) ist aus Mrc., wie das εσται im Nachsatz hier und v. 27, das Richtige ist hier in L, v. 27 in B erhalten, beide Male in der Rcpt. — BD haben hier αν, wie v. 27 mit ℵZ, und es kann in ℵZ das erste Mal geändert sein (Vgl. zu 7, 12); doch kommt ein analoger Wechsel von εαν - αν auch sonst vor (Vgl. zu 18, 18). — **v. 27:** Das εν υμιν (Rcpt. nach ℵCDLZΔ1) ist der Conf. nach v. 26 verdächtig, wie das ειναι υμων (B) der Conf. nach Mrc. Aber gegen letztere spricht, dafs dort B grade εν υμιν liest und nach richtiger Lesart das υμων vor ειναι steht, während das υμων (LZ) in v. 26 noch aus einem Text herrühren mufs, wo v. 27 υμων stand und danach conform. ward, da Mrc. v. 43 keiner υμων hat. Die Lesart bleibt mindestens zweifelhaft.

(V. 17.) Da Jesus nach unserm Evangelisten bereits 19, 1 die Festreise angetreten hat, so mufs die ganze Schilderung, die Mrc. von dem Eindruck seines Aufbruchs nach Jerusalem giebt, natürlich wegbleiben und nur wegen der folgenden Rede bemerkt werden, dafs er im Hinaufziehen nach Jerusalem begriffen war, was die Lesart von B noch bestimmter ausdrückt. Und zwar denkt unser Evangelist offenbar im engeren Sinne daran, dafs man den Jordan bereits passirt hatte und der Weg aufwärts führte. Da nach 19, 2 Jesus auf der Festreise von Volksmassen begleitet war, bestimmt er das παραλαβών des Mrc. näher dahin, dafs er die zwölf Jünger abgesondert von ihnen (κατ' ἰδίαν) zu sich nahm und benutzt das ἐν τῇ ὁδῷ des Mrc., um hervorzuheben, wie es auf diesem verhängnifsvollen Wege war, wo er ihnen über den Ausgang desselben noch einmal (Vgl. 16, 21) die genauesten Aufschlüsse gab. (v. 18. 19.) Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem und der Menschensohn wird überliefert werden den Hohepriestern und Schriftgelehrten (Bem. die unserm Evang. fremde Bezeichnung des Sanhedrin), und sie werden ihn verurtheilen (zum Tode) und ihn überliefern den Heiden zum (Bem. das εἰς τὸ c. Inf., wie 26, 2. 27, 31, zur Vermeidung des Subjectswechsels) Verspotten und Geifseln und Kreuzigen und am dritten Tage wird er auferweckt werden. Das ἐμπτύειν, das nach 27, 29—31 nur ein einzelnes Moment der Verspottung war, ist weggelassen, dagegen das Tödten ausdrücklich ex eventu näher bestimmt als Kreuzigen, worüber Keim, S. 41 sehr schweigsam hinweggeht, und ebenso der dritte Tag eingeführt (Vgl. 16, 21. 17, 23).

(V. 20.) Ausdrücklich lässt der Evangelist damals, als Jesus diese Weissagung sprach, die immerhin die letzte Katastrophe, welche nur mit der Erhöhung des Messias enden konnte, in nächste Aussicht stellte (*τότε*), die Mutter der Söhne Zebedäi zu ihm treten (Bem. das *προσῆλθεν* des Evangelisten), ihm zu Füßen fallend und etwas von ihm erbittend. Offenbar denkt er, dafs sie zunächst nur, ähnlich wie die Jünger bei Mrc., erklärt, dafs sie etwas auf dem Herzen habe,[1]) worauf Jesus frägt, was sie denn wolle. (v. 21.) Auch in der bestimmteren Formulirung der Bitte zeigt sich die bearbeitende Hand des Evangelisten, sofern nur er das vollendete Gottesreich als ein Reich Christi bezeichnet (Vgl. 13, 41. 16, 28) und hier dadurch das *ἐν τῇ δόξῃ σου* erläutert wird (Bem. noch das *εἰπὲ ἵνα*, wie 4, 3, die Conform. des *ἀριστερῶν* Mrc. 10, 37 nach v. 40 und die erleichternde Stellung des *σου*): Sprich, es sollen sitzen diese meine zwei Söhne, einer zur Rechten und einer zur Linken dir in deinem Reich. (v. 22.) Nur in dem weiteren Sinne, in dem unser Evangelist das *ἀποκριθείς* liebt (Vgl. 11, 25), kann nun das folgende Wort, das Jesus nach Mrc. an die Jünger richtet, als Bescheid auf die Bitte der Mutter eingeführt werden, weshalb auch das *αὐτοῖς* wegfallen mufs: Ihr wifst nicht, was ihr bittet. Könnt ihr den Kelch trinken, den ich im Begriff stehe zu trinken (Bem. das das Zeitverhältnifs genauer ausdrückende *μέλλω*, vgl. 2, 13. 16, 27. 17, 12. 22). Das zweite aus Luc. 12, 50 hinzugefügte Bild für das ihm bestimmte Leidensgeschick (Vgl. Mrc., S. 353) hat unser Evangelist hier, wie v. 23, weil es zur Erläuterung nichts beiträgt, weggelassen. Denn als die Jünger zu ihm sagen: „Wir können," sagt er zu ihnen: (v. 23.) Meinen Kelch zwar werdet ihr trinken (Bem. das vorbereitende *μέν* und die Verkürzung des *ὃ ἐγὼ πίνω* in *μου*), das Sitzen aber zu meiner Rechten und zur Linken ist nicht meine Sache zu verleihen, sondern (gebührt) denen, welchen es bereitet ist von meinem Vater. Dieser Zusatz ist der Sache nach ganz richtig; denn die Begabung und Berufung, durch die dem Einzelnen seine Rangstellung auch im vollendeten Gottesreich bereitet ist (Vgl. 19, 28), rührt ja von Gott her. Aber er hat die Ausleger verleitet, den Nerv des Gedankens darin zu suchen, dafs nicht er, sondern der Vater darüber verfüge (Vgl. noch Myr.), während er doch darin liegt, dafs darüber bereits verfügt ist (Bem. das Perf.).

---

1) Auch Keim S. 41 Anm. 3 hat zur Vertheidigung dieses Berichts nur Reflexionen über das, was ihm psychologisch wahrscheinlicher dünkt, während doch auch hier nachher die Rede Jesu (v. 22) und der Zorn der Mitjünger (v. 24) sich gegen die Zebedäiden selbst richtet und die Annahme, dafs eben darum Mrc. geändert habe, doch nur eine lahme Ausflucht bleibt. Dagegen entspricht die Art, wie der eigentliche Ursprung des ehrgeizigen Gedankens auf die Mutter zurückgeführt wird, ganz der Weglassung oder Milderung ähnlicher Vorwürfe gegen die Zwölf (Vgl. die Parallelen zu Mrc. 6, 52. 8, 17. 18. 9, 32. 10, 14). Das neben dem *μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς* so schwerfällige *υἱῶν Ζεβεδαίου* kann nur aus Mrc. sein, das *προσκυνοῦσα* ist offenbar Zusatz und das *αἰτοῦσά τι*, das Bl. vergeblich in eine bittende Gebehrde umzusetzen sucht, nur verständlich als Nachklang von Mrc. v. 35, wo die Jünger noch nicht recht mit der Sprache heraus wollen (Vgl. Mrc., S. 352).

(V. 24.) Wie v. 20, so sind auch im Folgenden die Namen der Zebedäiden nicht genannt, wo mit Weglassung des in seiner Bedeutung wohl nicht mehr verstandenen ἤρξατο (wie 19, 27. 20, 17) erzählt wird, dafs die Zehn, als sie (das Verlangen der Zebedäiden) hörten, zürnten über die beiden Brüder. (v. 25.) Wie aber schon das vorige Gespräch sehr wörtlich wiedergegeben, so schliefst sich der Evangelist noch enger an Mrc. an in den Worten, die Jesus, nachdem er sie zu sich gerufen (Bem. das προσκαλεῖσθαι des Mrc. und das δέ statt καί hier und v. 24), zu den Jüngern gesprochen haben soll, obwohl dieselben nach Luc. 22, 25—27 offenbar aus der apostolischen Quelle herrühren. Nur die Bezeichnung der weltlichen Herrscher ist vereinfacht, sofern das auf die Anerkennung ihrer Würdestellung gehende οἱ δοκοῦντες und αὐτῶν weggelassen wird. Ihr wisset, dafs die Herrscher der Heiden sie tyrannisiren und die Grofsen sie vergewaltigen. (v. 26. 27.) Nicht also wird es sein unter Euch; sondern wer irgend will unter Euch grofs werden, der sei Euer Diener. Und wer irgend will unter Euch (besser wohl: von Euch) ein Erster sein, der sei Euer Knecht (Bem. das einfachere Fut. statt des Praes., sowie die Imperatt. statt der Futt. und das conform. ὑμῶν statt πάντων, wodurch freilich die schöne Steigerung bei Mrc. etwas verwischt wird, vgl. Mrc., S. 355. 56). (v. 28.) Endlich aber wird das Dienen Jesu noch bestimmter als mafsgebendes Beispiel vorgeführt (ὥσπερ, wie 6, 2. 7): wie denn der Menschensohn nicht gekommen ist, bedient zu werden, sondern zu dienen und zu geben seine Seele als Lösegeld anstatt Vieler. Das ἀντί darf nicht mit λύτρον verbunden werden, da nicht gesagt sein kann, dafs das von Jesu entrichtete Lösegeld den Werth vieler Personen aufwiegt, sondern nur mit δοῦναι, wie 17, 27. Anstatt Vieler, die ein Lösegeld, wourch sie ihre dem Verderben verfallene Seele loskaufen könnten, nicht aufzubringen vermochten (16, 26), giebt er das Lösegeld, indem er seine Seele freiwillig in den Tod giebt, und leistet ihnen somit den gröfsten Dienst, indem er sie vom Verderben rettet.

Da unser Evangelist die zu Grunde liegende Spruchreihe der apostolischen Quelle nicht erkannt zu haben scheint und ausschliefslich dem Mrc. folgt, der sie, wie gewöhnlich sehr frei behandelt, so haben wir aufser der Reminiscenz in Mtth. 23, 11 keine zweite Parallele, aus der wir ihre Wiedergabe in Luc. 22, 25—27 controlliren und so die ursprüngliche Fassung herstellen könnten. Die Bestimmung derselben bleibt also sehr unsicher; nur mufs jedenfalls der Gegensatz des ἀνακείμενος und διακονῶν in v. 27 ursprünglich sein, da nur durch ihn Luc. bewogen sein kann, die Rangstreitrede, der diese Sprüche nach 22, 24 (Vgl. zu Mtth. 18, 1) angehören, in die Geschichte des letzten Mahles zu versetzen. Wo sie in der Quelle stand, lässt sich aber vielleicht daraus ermitteln, dafs sie Mrc. mit solcher Bestimmtheit nach Capharnaûm versetzt (9, 33. 34), und dafs sie nach Luc. 22, 30 bestimmt an die Zwölf gerichtet gewesen sein mufs. Beides führt aber darauf, dafs sie auf die Rückkunft der natürlich von dem Mittelpunkt der Wirksamkeit Jesu ausgesandten und dorthin wieder von ihrer Probemission zurückkehrenden Zwölf (Luc. 10, 17) folgte, also, da der Zusammenhang von Luc. 10, 17—24 feststeht, hinter Luc. 10, 24 stand.

b) Die Blinden bei Jericho und der Triumphzug (20, 29—21, 11).

V. 29: *Καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἰεριχὼ ἠκολούθησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς. καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν, ἀκούσαντες ὅτι Ἰησοῦς παράγει, ἔκραξαν λέγοντες· κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ.* v. 31: *ὁ δὲ ὄχλος ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα σιωπήσωσιν· οἱ δὲ μεῖζον ἔκραξαν λέγοντες· κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ.* v. 32: *καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς ἐφώνησεν αὐτοὺς καὶ εἶπεν· τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν;* v. 33: *λέγουσιν αὐτῷ· κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν.* v. 34: *σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἥψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν, καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ.*

v. 1: *καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἰεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγὴ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τότε ὁ Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς* v. 2: *λέγων αὐτοῖς· πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν ἀπέναντι ὑμῶν καὶ εὐθέως εὑρήσετε ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι.* v. 3: *καὶ ἐάν τις ὑμῶν εἴπῃ τι, ἐρεῖτε ὅτι ὁ κύριος αὐτῶν χρείαν ἔχει· εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς.* v. 4: *τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·* v. 5: *εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.* v. 6: *πορευθέντες δὲ οἱ μαθηταὶ καὶ ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,* v. 7: *ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον, καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν.* v. 8: *ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῶν τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ, ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον ἐν τῇ ὁδῷ.* v. 9: *οἱ δὲ ὄχλοι οἱ προάγοντες αὐτὸν καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον λέγοντες· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.* v. 10: *καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἰεροσόλυμα ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις λέγουσα· τίς ἐστιν οὗτος;* v. 11: *οἱ δὲ ὄχλοι ἔλεγον· οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρὲθ τῆς Γαλιλαίας.*

V. 30. 31: Das *κυριε* (CDLZ) fiel auf, weil noch ein zweiter Voc. folgte, und ward daher entweder weggelassen (ℵD Ti.) oder mit *υιε* verbunden, wie v. 31 (CΔ Rcpt.). Dies *υιε* (Ti. nach ℵCDL) kann hier um so weniger echt sein (Vgl. 9, 27. 15, 22), als ℵL sichtlich nach Luc. conform. (*Ιησου υιε Δ.*), aber ebensowenig v. 31. Das *εκραζον* v. 31 (CΔ Rcpt.) ist aus den Parallelen. — **v. 33. 34:** Rcpt. (CΔ) hat das gewöhnlichere *ανοιχθωσιν*, dagegen ist das *ημων οι οφθαλμοι* nach dem v. 34 aus 9, 30 zugesetzten *αυτων οι οφθ.* conformirt, woran selbst das *αυτων των ομματων* in B Reminiscenz sein kann. Dagegen ist das *οφθαλμων* (ℵCΔ Rcpt.) v. 34 nach v. 33 conformirt. — **v. 1:** Das *προς* vor *το ορος* (ℵDLΔ Rcpt.) ist aus Mrc., dagegen wird das *ο* vor *Ιησους* nach *τοτε* ausgefallen sein (BD Ti.), wie 4, 1. 16, 24. 20, 32. 23, 1, und in ℵ 1, 24. 9, 28. — **v. 2:** Zu dem *πορευθητε* (CΔ Rcpt.) vgl. 19, 17. Dagegen kann das *αγαγετε* (ACLZΔ Rcpt. Ti.) zwar aus Luc. oder ursprünglich nur Fortsetzung derselben Emendation sein, aber ebenso das *αγετε* (BD) Verschreibung oder Conform. nach *πορευεσθε*. — Das *κατεναντι* (ℵBCDLZ Ti.) ist der Conf. nach Mrc. dringend verdächtig (Vgl. Mtth. 27, 24. 61: *απεναντι*) und ebenso das *ευθυς* (ℵLZ Ti.), wenn es nicht nach v. 3 conformirt, wo umgekehrt CDΔ (Rcpt.) nach v. 3 conformiren. Auch das *αποστελλει* **v. 3** (CLZΔ) ist aus Mrc. — **v. 4:** Das *ολον* (BD Rcpt.) ist aus 1, 22. 26, 56. — **v. 5:** Rcpt. om. *επι* nach *και*, wie LXX (CDΔ). — **v. 6:** Das *προσεταξεν* (ℵLZD Rcpt. Ti.) war den Abschreibern nach 1, 24. 8, 4 geläufiger. — **v. 7:** Das *επανω* statt *επ* (CΔ Rcpt.) ist aus dem Folgenden heraufgenommen, das *αυτων* nach *ιματια* (CLZΔ Rcpt.) aus Mrc. (Vgl. auch 3, 7), das *επεκαθισαν* (Rcpt. nach L, vgl. ℵ) dem *επεθηκαν* conf., wie das zweite *εστρωσαν* (ℵD Ti.) v. 8 mechanische Wiederholung des ersten, zumal es auch bei Mrc. steht.

Die Conf. des *εστρωννυον* (BCLZΔ Rcpt.) nach *εκοπτον* ist grade darum viel weniger wahrscheinlich, weil keiner *εκοψαν* nach *εστρωσαν* ändert. — **v. 9:** Das *αυτον* ist nach Mrc. weggelassen (Rcpt. nach Δ). — **v. 10:** *Ιησ. ο προφ.* (CLΔ Rcpt.) ist erleichternde Wortstellung. — Rcpt. nach L: *Ναζαρετ.*

(V. 29.) Ohne mit Mrc. die Ankunft in Jericho zu erwähnen, weil dies selbstverständlich die letzte Station der 19, 1 begonnenen Festreise war, wenn man nach 20, 17 vom Jordan aufwärts zog, erzählt der Evangelist, wie, als sie (d. h. Jesus und seine Jünger) von dort herauszogen, ihm nachfolgte eine grofse Menge (Bem. das *ἐκπορεύεσθαι* des Mrc. und das sing. *ὄχλος*, während man nach 19, 2 den Plural erwartet). (v. 30.) Indem er so die Einleitung der Erzählung in einem selbstständigen Satz abschliefst, kann er diese selbst, die er lediglich für eine andre Ueberlieferung der 9, 27—30 aus der apostolischen Quelle entnommenen hielt (Vgl. zu 9, 27), nach dem Wortlaut derselben so beginnen, dafs er die vermeintlich genauere Angabe der letzteren von zwei Blinden restituirt und aus Mrc. nur das Nähere über die Situation aufnimmt: Und siehe, zwei Blinde, am Wege sitzend, als sie hörten, dafs Jesus vorübergeht, schrieen sprechend: Herr, erbarme dich unser, du Sohn Davids![1]) (v. 31.) Ebenso entnimmt er ihm nun die Unterbrechung des dann wörtlich wiederholten Rufs (Bem. das *ἐπιτιμᾷν* und *σιωπᾷν* aus Mrc., das *δέ* statt *καί*, die Ergänzung des Subj., die conform. Aorr., das wiederholte *λέγοντες* und das einfachere *μεῖζον*). Die Volksmenge aber bedräute sie, sie möchten schweigen, sie aber schrieen noch mehr: Herr, erbarme dich unser, du Sohn Davids! (v. 32.) Dann übergeht er die ganze malerische Schilderung des Mrc., die allerdings nur auf einen Blinden passt, und bringt einfach die Frage, mit der Mrc., wie in der Urrelation, den Glauben des Blinden erproben liefs: Und stehen geblieben rief sie Jesus (Bem. das *φωνεῖν* des Mrc.) und sprach: Was, wollt ihr, soll ich Euch thun? (v. 33.) In ihrer Antwort dagegen, obwohl sie grammatisch, wie die bei Mrc., geformt, klingen noch die Worte hindurch, mit denen die Urerzählung die Heilung berichtete (9, 30). Sprechen sie zu ihm: Herr, es möchten geöffnet werden unsre Augen. (v. 34.) Ebenso setzt Mtth. an die Stelle des blofsen Verheifsungsworts bei Mrc. die Manipulation, mittelst derer dort (9, 29) die Heilung vollzogen ward, wozu er noch das *σπλαγχνισθείς* aus Mrc. 1, 41. 9, 22 hinzufügt: Von Mitleid ergriffen aber, rührte Jesus ihre Augen (*ὄμματα*, wie Mrc. 8, 23) an. Dann schliefst er mit Mrc. (Bem. das *εὐθέως*): Und sogleich wurden sie wieder sehend und folgten ihm nach.

(21, 1.) Mit dem an die Spitze des Nachsatzes tretenden *τότε* markirt der Evangelist noch bestimmter den Zeitpunkt, wo Jesus zwei Jünger aussandte, um

1) Es ist also weder daran zu denken, dafs Mtth., der 11, 5. 15, 30. 21, 14 von zahlreichen Blindenheilungen berichtet, hier den Blinden von Bethsaida (Mrc. 8) hinzuaddirt hat, um ihn nicht verloren gehen zu lassen (Hltsm., S. 256), noch dafs aus den zwei Blinden des Mtth. Luc. einen Blinden und einen Zöllner, Mrc. Vater und Sohn (בר טמאי = Sohn eines Blinden!) zurechtgeschnitten hat (Keim, S. 51. Anm. 3). Bem., wie der Evangelist der Anrufung aus 9, 27 das *κύριε* aus v. 28 voraufschickt. Vgl. Mrc., S. 361.

ihm das Reitthier zu dem nun unmittelbar bevorstehenden Einzuge zu verschaffen. Es war, als sie sich Jerusalem näherten und (bei dieser Annäherung) nach Bethphage an den Oelberg kamen. So hat Matth. durch Einschiebung des ἦλθον die etwas harte Verbindung der beiden parallelen εἰς bei Mrc. vermieden und den Ort, wo die Szene spielt, noch näher anzugeben gesucht. Es mufs aber nun das ἦλθον nicht von der Ankunft im Orte, sondern beim Orte verstanden werden; denn offenbar denkt er bei dem gegenüberliegenden Flecken, in den Jesus nach v. 2 die Jünger sendet, an den ersten der von Mrc. genannten, an das Jerusalem näher gelegene Bethphage, und bestimmt dessen Lage indirect dadurch, dafs man eben damit an oder auf dem Oelberg (je nachdem man sich die Lage des Ortes denkt) angekommen war.[1]) (v. 2.) In dem Befehl an die Jünger blickt bereits die Vorstellung hindurch, die sich der Evangelist auf Grund von Sachrj. 9, 9 gebildet, wonach es zwei Thiere waren, mit denen Jesus seinen Einzug hielt. Da nun die Einschaltung der Weissagungserfüllung (v. 4) unsern Evangelisten jedenfalls als den Bearbeiter characterisirt, so wird nicht von Mrc. die Eselin wegen des Spottes des Abendlandes in ein Pferdefüllen verwandelt sein (Keim, S. 81), da dann jedenfalls nicht der mehrdeutige Ausdruck gebraucht wäre, sondern unser Evangelist wird das πῶλον bei Mrc. von dem Eselsfüllen der Weissagung verstanden und daher aus ihr das Mutterthier hinzugefügt haben. Dagegen konnte er den Zug, wonach das Reitthier ein noch ungebrauchtes war, als für die Weissagungserfüllung nicht in Betracht kommend weglassen. Gehet (Bem. das dem Evangelisten so geläufige πορεύεσθε) in den Flecken (Bem. das κώμη des Mrc.), der Euch gegenüber liegt, und sogleich werdet ihr finden eine Eselin angebunden und ein Füllen mit ihr. Das εὐθέως will auch Mtth. natürlich nach Mrc. verstanden wissen: Sogleich beim Betreten des Orts. Das ἄγειν schien passender als das dem Mrc. so beliebte φέρειν und wird durch μοι erläutert, dagegen das jetzt geänderte Object ganz weggelassen (Bem. noch die Einführung der Partizipialconstr. in λέγων und λύσαντες): Wenn ihr gelöst habt, führet zu mir. (v. 3.) Und wenn einer euch etwas gesagt haben wird, so werdet (sollt) ihr sagen, dafs der Herr ihrer bedarf. Durch dies einfache τι wird die schwerfällige Einschaltung einer directen Rede in den Vordersatz geschickt vermieden. Schon unser Evangelist scheint übrigens an dem Wiedersenden bei Mrc. Anstofs genommen zu haben (Vgl. Mrc., S. 365) und fafst daher die Worte so, dafs der Besitzer sofort (Bem. das εὐθύς in der Form des

1) Auch das zweite εἰς hängt natürlich von ἦλθον an und ist nicht Näherbestimmung zu Βηθφαγή, wie das πρός bei Mrc., weil dann keinesfalls εἰς stehen könnte, weder im Sinne von „an“ noch von „auf“ (Keim, III, S. 75. Anm. 3). Mrc. und Luc. denken allerdings Bethanien als den Ort, aus dem das Reitthier geholt wird und haben nur Bethphage als den näher belegenen und bekannteren Ort zur Orientirung voraufgeschickt (Vgl. Mrc., S. 365), nicht aber das bekanntere Bethanien zur Orientirung hinzugefügt (Vgl. Keim, a. a. O. Anm. 2); denn wenn uns Bethanien aus den Evang. bekannter ist, so zeigen doch die talmudischen Nachrichten deutlich genug, dafs Bethphage der gröfsere und bekanntere Ort war. Hienach hat schon Mtth. die Ortsangabe des Mrc. unrichtig verstanden (Bem. noch die Hinzufügung des Subj.). Vgl. Mrc., S. 365. Anm. 1.

Mrc., während der Evangelist noch v. 2 die ihm gebräuchliche substituirte) durch die beiden Jünger die Thiere senden wird, obwohl mit dem τις keineswegs nothwendig der Besitzer gemeint war. Diese Anordnung Jesu ist aber dem Evangelisten so wichtig, weil dadurch aufs Neue sich die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung ergab. (v. 4. 5.) Daher schaltet er ein: Dies aber geschah, damit erfüllt würde (Vgl. 1, 22), was gesagt ist durch den Propheten, wenn er spricht (Vgl. 2, 17): Saget der Tochter Zion, siehe dein König kommt dir, sanftmüthig und reitend auf einer Eselin und einem Füllen, dem Sohn eines Jochthiers.[1]) Dafs im Hebr. beide Ausdrücke nur im Parallelismus das Thier beschreiben, auf welchem der sanftmüthige König einzieht, um zu zeigen, dafs er nicht wie ein Kriegsheld auf dem Streitrofs, sondern als Friedenskönig kommt, ist zweifellos; dafs aber auch unser Evangelist das καί explicativ genommen (Myr.), ist ganz unwahrscheinlich, weil nur unter der Voraussetzung, dafs die so sichtlich erfüllte Weissagung, in der er das καί conjunctiv nahm, auch buchstäblich erfüllt sein müsse, er die Darstellung des Mrc. in v. 2 durch Einführung des zweiten Thieres meinte verbessern zu müssen. Zwar hat er natürlich nicht die alberne Vorstellung, an der sich der wohlfeile Witz der Kritik weidet, als ob der Friedenskönig auf beiden zugleich oder abwechselnd geritten sei, sondern er denkt ihn auf einem der Thiere reitend; doch so, dafs, indem das andre dasselbe begleitet, es seiner Leitung mit folgt. (v. 6.) Da es dem Evangelisten vor Allem auf die Erfüllung dieser Weissagung durch die Anordnung Jesu (v. 2) ankommt, übergeht er die Details über die Auffindung der Thiere (Vgl. Mrc. 11, 4—6) und erzählt nur, dafs die Jünger hingingen (πορευθέντες, wie v. 2) und thaten, wie (Bem. das καθώς des Mrc.) ihnen Jesus befohlen hatte (Vgl. 1, 24), (v. 7.) indem sie die Eselin und das Füllen herbeiführten. Wenn er dann sagt, dafs sie die Kleider auf dieselben legten (Bem. das einfache ἐπέθηκαν statt des colorirten ἐπιβάλλειν), so ist damit allerdings gemeint, dafs sie beide Thiere ihm zum Gebrauch zurüsteten; aber wenn es nun mit absichtlichem Wechsel des Ausdrucks weiter heifst, dafs Jesus sich darüberhin setzte, so will er damit offenbar die Beziehung des ἐπάνω αὐτῶν auf dasselbe Object abgeschnitten haben, woraus folgt, dafs man es nur auf die Kleider beziehen kann. Hätte der Evangelist auch hier (wenn auch natürlich im obenbezeichneten Sinn) an die beiden Thiere, die er in der Weissagung fand, gedacht wissen wollen (deW.), so hätte er ohne Zweifel sich an den Ausdruck derselben angeschlossen, während er nur statt des ἐκάθισαν bei Mrc., dem ἐπέθηκαν entsprechend, das Comp. setzt. (v. 8.) Das πολλοί des Mrc. steigernd und mit dem vorangestellten ἑαυτῶν hervorhebend, was die Menge mit ihren Kleidern im Gegensatz zu

1) Auch bei Sachrj. 9, 9 wird die Tochter Zion angeredet, doch ist das εἰπατε τῇ θυγατρὶ Σιών Reminiscenz an Jes. 62, 11 (LXX). Die Worte des Sach. sind mit Weglassung des צדיק ונושע הוא nach den LXX wiedergegeben bis auf den Schlufs, wo חמור durch ὄνον gegeben und das ὑποζύγιον der LXX verwandt wird, um das בן־אתנות genauer auszudrücken, als die LXX (νέον) thun.

den Jüngern that und wie sie dabei ihre eignen Gewänder nicht schonte, um dem Gefeierten den Weg damit zu schmücken, beginnt nun der Evangelist die Schilderung des Einzugsjubels: Der gröfste Theil der Menge aber breitete (Bem. den Plur. nach dem Collect.) ihre eignen Kleider aus auf dem Wege, andre aber hieben Zweige von den Bäumen und breiteten (sie) aus auf dem Wege (Bem. die offenbare Erläuterung des Ausdrucks bei Mrc.). (v. 9.) Die Volksmassen aber, die ihm vorangingen und die nachfolgenden schrieen, sprechend (Bem. das hinzugefügte *αὐτόν* und *λέγοντες*): Hosianna dem Sohne Davids! Gesegnet sei, der da kommt im Namen Jehova's (Vgl. Pslm. 118, 25. 26)! Hosianna in der Höhe! Durch die Hinzufügung des persönlichen Objects, dem der Segenswunsch gilt, zeigt sich unser Evangelist deutlich als Bearbeiter des Mrc., bei welchem dies erst indirect aus dem Folgenden erhellt, zumal dadurch das Jubellied mit Weglassung von Mrc. 11, 10a, in drei mehr symmetrische Parallelglieder zusammengezogen wird, die noch Keim (Vgl. S. 91. Anm. 3) durch den Schein der Ursprünglichkeit täuschten. Und zwar wird der Dativ nicht blofs mit dem Triumphruf als solchen verbunden sein (Myr.), sondern der Evangelist wird ihn auf den Sinn des aramaisirend verkürzten Psalmworts (הוֹשִׁיעָה נָּא) bezogen haben: Gieb doch Heil dem Sohne Davids. Dies erhellt klar aus dem Schlufswort, in dem ohne willkührliche Ergänzungen weder gesagt sein kann, dafs das Hosianna im Himmel erschallt (Fr.), noch dafs es dort erhört wird (deW. Bl.), sondern nur, dafs dem Sohne Davids, der im Auftrage Gottes zu seiner Königsstadt kommt, Heil verliehen werde in den Himmelshöhen, wo Jehova thront, der seinen Gesandten segnen soll.

(V. 10.) Da unser Evangelist noch auf den Einzugstag die Tempelreinigung versetzt, mufs natürlich die Rückkehr mit ihrer Motivirung (Mrc. 11, 11), wie der Morgenweg mit der Verfluchung des Feigenbaums (v. 12—15) fortfallen, [1]) dafür schliefst er den Abschnitt mit einer Schilderung des Eindrucks, den der Einzug Jesu machte. Und als er hineinkam nach Jerusalem, ward in unruhige Bewegung versetzt (Vgl. 27, 51. 28, 4) die ganze Stadt (d. h. ihre Bevölkerung),

1) Für den Bearbeiter lag die Reflexion nahe genug, dafs Jesus, wenn er in Bethanien übernachten wollte, nicht erst in Jerusalem eingezogen wäre, dafs also die Tempelreinigung noch am Einzugstage stattgefunden haben mufs. Dagegen müht sich Keim, S. 106 vergeblich ein Motiv aufzufinden, weshalb Mrc. hier geändert haben soll; denn von einer „gröfseren Reihe greifbarer jerusalemischer Tagewerke" kann bei ihm nicht geredet werden, da Mrc. 11, 11 ausdrücklich motivirt, weshalb Jesus am Einzugstage noch kein Werk that (Vgl. Mrc., S. 368 und dagegen die grundlosen schalen Witzeleien bei Keim, S. 107), und „zwei Strafgerichte in Einem Tage" kommen auch bei Mtth. vor, wo die Verfluchung des Feigenbaums und das Strafgericht über die Hierarchen in den drei Parabeln auf denselben Tag fallen. Was K. für die gröfsere Wahrscheinlichkeit der Darstellung bei Mtth. anführt, beruht auf der Voraussetzung, dafs die Volksbegeisterung für Jesum nur den Einzugstag über anhielt (was er doch selbst nach S. 127 keineswegs annimmt) und dafs die Tempelreinigung eine messianische Demonstration war, in der sich Jesus seinem eignen Wesen entfremdete (S. 101), was beides in unsern Quellen keinerlei Halt hat. Und wenn er über den durch die Theilung entstandenen Mattheitscharacter des zweiten Tagesausgangs klagt, so erscheint der Conflict Jesu mit den Hierarchen Mrc. 11, 18 nach seiner eignen Darstellung (S. 105) viel schärfer als Mtth. 21, 15.

sprechend: Wer ist dieser? (v. 11.) Die Volksmassen aber sagten: Dieser ist der Prophet Jesus, der von Nazareth in Galiläa stammt. Offenbar setzt der Evangelist voraus, dafs Jesus während seiner öffentlichen Wirksamkeit zum ersten Male nach Jerusalem kommt und also den Stadtbewohnern von Person noch unbekannt ist, wenn sie auch den Namen des galiläischen Propheten schon oft nennen gehört haben. Da ihnen die Volksmassen antworten, welche Jesum eben als Messias beglückwünscht haben (v. 9), so kann ihr Wort natürlich nicht seine Messianität in Zweifel stellen (deW. Bl.). Dafs sie ihn als den Sohn Davids d. h. als den messianischen Thronerben feiern, hat ja die ganze Stadt gehört; es handelt sich nur darum zu wissen, wer der Gefeierte sei, und da kann er nur nach seinem längst bekannten prophetischen Character bezeichnet werden.

2. 21, 12—22, 14. Der Conflict mit den Hierarchen.

(Vgl. Mrc. 11, 15—12, 12. Luc. 19, 45—20, 19.)

a) Die Tempelreinigung und die Vollmachtsfrage 21, 12—27.

V. 12: *Καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν [τοῦ θεοῦ], καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν κατέστρεψεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς.* v. 13: *καὶ λέγει αὐτοῖς· γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον λῃστῶν.* v. 14: *καὶ προσῆλθον αὐτῷ τυφλοὶ καὶ χωλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.* v. 15: *ἰδόντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὰ θαυμάσια ἃ ἐποίησεν καὶ τοὺς παῖδας τοὺς κράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ καὶ λέγοντας· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ, ἠγανάκτησαν,* v. 16: *καὶ εἶπαν αὐτῷ· ἀκούεις τί οὗτοι λέγουσιν; ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς· ναί· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ὅτι ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον;* v. 17: *καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως εἰς Βηθανίαν, καὶ ηὐλίσθη ἐκεῖ.*

v. 18: *πρωΐας δὲ ἐπαναγαγὼν εἰς τὴν πόλιν ἐπείνασεν.* v. 19: *καὶ ἰδὼν συκῆν μίαν ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἦλθεν ἐπ' αὐτήν, καὶ οὐδὲν εὗρεν ἐν αὐτῇ εἰ μὴ φύλλα μόνον, καὶ λέγει αὐτῇ· οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ.* v. 20: *καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες· πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ;* v. 21: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται·* v. 22: *καὶ πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήμψεσθε.*

v. 23: *καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν, προσῆλθον αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ λέγοντες· ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; καὶ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην;* v. 24: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ*

Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον ἕνα, ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι, κἀγὼ ὑμῖν ἐρῶ ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ· v. 25: *τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; οἱ δὲ διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς λέγοντες·* v. 29: *ἐὰν εἴπωμεν· ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ ἡμῖν· διὰ τί οὖν οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ; ἐὰν δὲ εἴπωμεν· ἐξ ἀνθρώπων, φοβούμεθα τὸν ὄχλον· πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην.* v. 27: *καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ εἶπαν· οὐκ οἴδαμεν. ἔφη αὐτοῖς καὶ αὐτός· οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.*

V. 12: Rcpt. hat das gewöhnlichere *ο Ιησ.* (DL). — Dafs *του θεου* (CDΔ Rcpt.) nach Mrc. ausgefallen (Ti. Myr.) ist ganz unwahrscheinlich; dafs es bei Mrc. Luc. keiner zugesetzt, kann ebenso ein Zeichen sein, dafs es in der Parallele nicht stand, es ist wahrscheinlich Glosse in Reminiscenz an 26, 61. — **v. 13:** Rcpt. (CDΔ) nach Luc.: *εποιησατε*. — **v. 15:** Rcpt. om. *τους* vor *χραζοντας* (CD). — **v. 16:** Zu *ειπον* (CΔ Rcpt.) hier und v. 27 (BCLZΛ) vgl. 2, 5. — **v. 17:** Bemerkenswerth ist, dafs B pr. m. *Βηθανια* hat, also den Namen nicht declinirt. — **v. 18:** Das *πρωι* (ℵBD Ti.) ist entweder aus Mrc. 11, 20 oder die Endung *AC* vor *ΛΕ* weggefallen, jedenfalls wird *πρωιας* (CLΔ Rcpt.) als schwerere Lesart vorgezogen werden müssen. — Das *επαναγων* (Rcpt. nach CΔ) ist wohl halbe Corr. nach dem von D substituirten *παραγων*. — **v. 19:** Rcpt. streicht das abundante *ου* (ℵCDΔ). — **v. 22:** Rcpt. (CΔ): *ληψεσθε*. — **v. 23:** Rcpt. verbessert nach Δ: *ελθοντι αυτω*. — **v. 25:** Rcpt. streicht das zweite *το* als unnöthig (DLΔ), dagegen scheint das *παρα* nach 16, 7. 8 in *εν* (BL) geändert zu sein. — **v. 26:** Die Stellung des *ως προφητην* nach *Ιωαννν.* (DΔ) ist offenbar Erleichterung. Vgl. auch Mrc.

(V. 12.) Unser Evangelist lässt also Jesum (Bem. die Ergänzung des Subj.) sofort nach seinem Einzuge in den Tempel gehen und austreiben alle, die verkauften und kauften im Tempel, und die Tische der Wechsler umstürzen und die Stühle der Taubenverkäufer. Das *ἤρξατο* des Mrc. hat hier vollends seine Bedeutung verloren und fällt fort, wie 20, 24; sonst ist nur das *πάντας* hinzugefügt, die beiden Partt. sind unter einem Art. verbunden, weil das *ἐν τ. ἱερῷ* zu beiden gehört, und das *κατέστρεψεν* zum ersten Object heraufgenommen. Der Detailzug Mrc. 11, 16 war bereits unserm Evangelisten bedeutungslos oder unverständlich geworden, und so wird mit der richtenden That gleich das strafende Wort verbunden. (v. 13.) Es steht geschrieben: Mein Haus soll ein Bethaus genannt werden (Jes. 56, 7), ihr aber macht es zu einer Räuberhöhle (Jer. 7, 11). Das Citat wird nicht fragend, sondern direct als solches eingeführt, aber die Schlufsworte der Jesajasstelle sind weggelassen; ihre Beziehung (Vgl. Mrc., S. 372) war dem Evangelisten bereits eben so fremd geworden, wie den Kritikern, unter denen noch Keim (S, 98. Anm. 2) von Universalismus träumt. In der Jeremiasstelle ist nur das *αὐτόν* mit Nachdruck vorangestellt und mit dem Praes. auf die gegenwärtige Entweihung hingewiesen. (v. 14.) Eigenthümlich ist aber unserm Evangelisten, dafs Jesus nicht nur der Entheiligung des Tempels wehrt, sondern die entheiligte Stätte gleichsam aufs Neue weiht durch seine Gnadenwunder, während er sich bei Mrc. nur für seine Lehrthätigkeit Raum schafft (Bem. den ähnlichen Unterschied 14, 14. 19, 2). Und es traten zu ihm (Bem. das *προσῆλθον* des Evangelisten) Blinde und Lahme im Tempel und er heilte sie. (v. 15.) Dadurch wird zugleich vermieden, dafs schon jetzt die Hierarchen zur Todfeindschaft gegen den strengen Tadler der von ihnen geduldeten Mifsbräuche über-

gehen, wie Mrc. v. 18, was ganz der kunstvollen Steigerung des Conflicts bei unserm Evangelisten entspricht (Vgl. Mrc., S. 373). Denn das θαυμάσια kann natürlich nicht mit auf die Tempelreinigung gehen (Myr. deW.), sondern nur auf die wunderbaren Heilungen und auch über sie können die Hohenpriester und Schriftgelehrten (Bem. den Ausdruck aus Mrc. 11, 18) an sich nicht zürnen, als sie sahen die wunderbaren Dinge, die er that, sondern erst als sie zugleich sahen die Kinder, die — offenbar dadurch angeregt — im Tempel schrieen und sprachen: Hosianna dem Sohne Davids (v. 9). Das ἐν τῷ ἱερῷ deutet ausdrücklich an, dafs es nicht die messianische Huldigung an sich war, an der sie Anstofs nahmen (Bl.); denn der Kinder Ruf war ja doch nur der Nachhall des Volksjubels beim Einzuge, dem gegenüber sie sich einstweilen zuwartend verhalten hatten. Aber das Kindergeschrei, das die heilige Stätte entweihte, schien der, dem es galt, doch vor Allem abstellen zu müssen, wenn er so ernstlich für die Heiligkeit des Tempels eiferte. (v. 16.) Darum sprachen sie vorwurfsvoll zu ihm: Hörst du, was diese sagen? Jesus aber spricht zu ihnen: Ja wohl (Vgl. 13, 51. 17, 25). Aber ihren Vorwurf entkräftet er sofort, indem er auf Psalm 8, 3 verweist, welche Stelle mit ὅτι recit. eingeführt und nach den LXX gegeben wird, weil deren Uebersetzung (Bem. das αἶνον statt עֹז) allein für die Anwendung passt. Habt ihr nie gelesen (Vgl. 12, 3. 5. 19, 4): Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir ein Lob bereitet? Nimmt Gott das Lallen unmündiger Säuglinge als ein ihm wohlgefälliges Lob an, so kann Jesus es nicht für ungeziemend halten, von Kindern, die natürlich keine infantes im eigentlichen Sinne mehr sind, gepriesen zu werden. (v. 17.) Damit verläfst er sie (Vgl. 16, 4) und geht hinaus aus der Stadt nach Bethanien, um dort zu übernachten (לין LXX. Vgl. Jud. 19, 4).

Hier lenkt also der Erzähler wieder in den Schluſs des ersten Tages bei Mrc. (11, 11) ein, doch so dafs der Rückzug nach Bethanien nun mit dem des zweiten Tages (v. 19) zusammenfällt, weshalb auch der Ausdruck beider Stellen (v. 11: ἐξῆλθεν εἰς Βηθ. v. 19: ἐξεπορ. ἔξω τῆς πόλεως) sichtlich zusammenfliefst. (v. 18.) Genau ebenso fallen nun die beiden Morgenwege (Mrc. v. 12 u. 20) in einen zusammen; denn an den zweiten erinnert die Zeitangabe, die hier freilich ihre Bedeutung (Vgl. Mrc., S. 375) verliert, während die Erzählung mit ersterem fortfährt: Als er aber in der Frühe (πρωΐα, wie 27, 1) zur Stadt zurückkehrte, hungerte ihn. Deutlicher, als bei Mrc., wird also hervorgehoben, dafs die eigentliche Stätte seiner Wirksamkeit in diesen Tagen die Hauptstadt war, die er nur (wahrscheinlich seiner Sicherheit wegen) für die Nacht verlassen hatte. (v. 19.) Und als er einen einzigen Feigenbaum auf dem Wege sah, ging er auf ihn zu und fand nichts an ihm als Blätter allein, und spricht zu ihm: Nimmermehr wird aus dir Frucht wachsen in Ewigkeit.[1]) Die Hervorhebung,

1) Es ist gar kein Grund, das ἐπί c. gen. „über" zu übersetzen (Myr.), als ob der Feigenbaum auf einer Erhöhung am Wege stand. Jesus sah auf der Landstrafse, wo er vor-

dafs es der einzige Feigenbaum war, den er sah, verdunkelt die Motivirung bei Mrc.; denn nicht weil er keinen andern sah, sondern weil der Baum belaubt war und also trotz der für Früchte noch nicht geeigneten Zeit solche versprach (Vgl. Mrc., S. 370), ging Jesus auf ihn zu, wie der Evangelist selbst durch das nachträglich hinzugefügte μόνον andeutet. Wenn er dann fortfährt „und es verdorrte sofort der Feigenbaum", so ist das zunächst die Folge davon, dafs nach seiner Anordnung der Ereignisse (Vgl. zu v. 10) der Weg, auf dem Jesus das Fluchwort sprach, mit dem, auf welchem sein Erfolg bemerkt wurde, in einen zusammengefallen ist (Vgl. zu v. 18). Aber allerdings wird ihm dadurch Gelegenheit geboten, den unmittelbaren Erfolg des Wortes Jesu noch deutlicher hervortreten zu lassen.[1]) (v. 20.) Nun mufs der verwunderte Ausruf des Petrus Mrc. 11, 21 in eine directe Frage aller Jünger (an die ja auch bei Mrc. Jesus seine Antwort addressirt) nach der Möglichkeit des wunderbaren Ereignisses verwandelt werden, das sie alle in gleicher Weise mit Staunen angesehen haben. Und als (es) sahen die Jünger verwunderten sie sich, sprechend: Wie ist verdorrt sofort der Feigenbaum? Dadurch aber tritt nun erst die Schwierigkeit ein, dafs auf diese directe Frage Jesus gar nicht antwortet. (v. 21.) Denn wenn auch der Evangelist die an die Jünger gerichtete Ermahnung (Mrc. v. 22) ausdrücklich weglässt, so liegt doch auch in der Verheifsung, die ihrem zweifellosen Glauben ertheilt wird, nur eine sehr indirecte Antwort darauf. Jesus aber (Bem. δέ statt καί) sprach zu ihnen: Wahrlich ich sage Euch, wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, werdet ihr nicht nur das thun, was am Feigenbaum geschehen ist, sondern auch wenn ihr zu diesem Berge gesprochen haben werdet: Hebe dich weg und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen. Nur durch Mrc., der hier den Spruch der apostolischen Quelle Luc. 17, 6 benutzt (Vgl. Mrc., S. 376, Anm. 1), kann unser Evangelist, der ihn bereits in seinem ursprünglichen Zusammenhange gebracht hatte, bewogen sein, ihn noch einmal zu wiederholen. Indem er im Eingang aber gegen Mrc. die Fassung und Satzordnung der Quelle beibehält, doch so dafs nicht, wie dort, auf das geringste Mafs (wahren) Glaubens

---

überkommen musste, den Baum stehen und erschaute so sofort eine Gelegenheit, seinen Hunger zu stillen. Schwerlich soll ausdrücklich hervorgehoben werden, dafs es ein öffentlicher Ort war, an dem er Feigen pflücken durfte, da er dies nach Analogie von Deut. 23, 25 auch in einem Weinberg am Wege gedurft hätte. Bem. die Entfernung des auffallenden ἀποχρι-θείς Mrc. v. 14, das εἰς τὸν αἰῶνα des Mrc. (Vgl. 3, 29) und die Verwandlung der Verwünschung in eine Drohweissagung. Das οὐ μηκέτι ist im Sinne von οὐ μὴ ἔτι zu nehmen, also Umschreibung des Futurum, wofür Luc. 22, 16: οὐκέτι οὐ μή sagt.

1) So zeigt sich, auch abgesehen davon, ob ein sofortiges sichtbares Verdorren des Baumes irgend vorstellbar ist, die Darstellung unsers Evangelisten aufs Neue als die sekundäre. Eine Beziehung der Erzählung auf die Parabel von den Weinbergsarbeitern, durch die Keim (S. 122) den Vorzug derselben zu sichern sucht, ist in unserm Evangelisten am wenigsten denkbar, wo jene nur ein Glied in der grofsen Gleichnifstrilogie bildet, mit der sich Jesus gegen die Hierarchen wendet, und wäre überhaupt nur indicirt, wenn sie auf dieselbe folgte. Vielmehr wird die Beziehung auf den Tempelgreuel in unserm Evang. nur noch sichtbarer dadurch, dafs sie auf die Abstellung desselben folgt, und ein Motiv für die Zertheilung der Geschichte bei Mrc. hat Keim S. 106 so wenig nachgewiesen, wie Baur (Vgl. Mrc., S. 371).

Gewicht gelegt, sondern der wahre Glauben nach Mrc. durch die Antithese des zweifelnden characterisirt wird, ist die Rede wenigstens an die Jünger gerichtet und in dem nun vorantretenden Bedingungssatz indirect die Antwort auf ihr πῶς gegeben, dafs nur der zweifellose Glaube solches vermag. Dazu kommt dann noch die ausdrückliche Hinweisung auf das am Feigenbaum Geschehene (τὸ τῆς συκῆς, ganz wie 8, 33 τὰ τῶν δαιμ. von der Hand des Evangelisten), während er in der zweiten Hälfte ganz in die Fassung des Mrc. übergeht, mit dem er denn auch (v. 22.) den Spruch von der Gebetserhörung anknüpft, obwohl derselbe ebenfalls nur die freie Umschreibung einer von ihm schon gebrachten Gnome der apostolischen Quelle ist (Mtth. 7, 7 = Luc. 11, 9). Den Eingang mufs er weglassen, weil er bereits den vorigen Spruch direct an die Jünger gerichtet hat, das ὅσα wird durch ἄν verstärkt und der Ausdruck mehrfach vereinfacht (Vgl. Mrc., S. 376. Anm. 2): Und Alles was ihr irgend erbeten haben werdet im Gebet, werdet ihr, wenn ihr glaubet, empfangen. Nur Mrc. v. 25. 26 läfst der Evangelist fort, weil er diese Sprüche bereits wiederholt gebracht (6, 14. 15. 18, 35) und weil sie gar keine Beziehung mehr auf die Frage in v. 20 zu haben schienen.

(V. 23.) Da schon v. 18 als Ziel der Morgenwanderung die Stadt genannt war, konnte hier natürlich die Ankunft in derselben wegbleiben, dagegen musste der Eintritt in den Tempel ausdrücklich erwähnt werden, da unser Evangelist an Stelle des blofsen Umherwandelns im Tempel ausdrücklich das Lehren nennt (Vgl. Mrc. 11, 17), um einen greifbaren Anknüpfungspunkt für die folgende Interpellation zu gewinnen und doch das ἐν τῷ ἱερῷ nicht damit verbinden kann, um nicht den Schein zu erwecken, als habe dabei hauptsächlich das Anstofs erregt, dafs es im Tempel geschah. Und als er hineinging in den Tempel (Bem. den aus Mrc. nachklingenden gen. abs., aber incorrect gebraucht, wie 8, 1) traten zu ihm (wie v. 14), als er lehrte, die Schriftgelehrten und die Aeltesten des Volks. Natürlich ist nicht das ganze Synedrium in pleno gemeint, aber auch nicht blofs einzelne Hierarchen (Vgl. Keim, S. 112. Anm. 1, der erst Mrc. aus v. 45 die γραμματεῖς ergänzen lässt, obwohl dieselben dort gar nicht genannt), sondern, da der Evangelist ausdrücklich hier zum ersten Mal, abweichend von Mrc., den Ausdruck braucht, mit dem er die höchste Behörde handelnd einzuführen pflegt, sind diese Hauptkategorien seiner Mitglieder offenbar im Namen des Sanhedrin auftretend gedacht. Die Interpellation aber lautet mit Weglassung der unnöthigen Exposition des ταύτης und mit einfacher Verbindung beider Fragen, wie bei Mrc.: In welcherlei Vollmacht thust du dies, und wer hat dir diese Vollmacht gegeben? Nur kann nun das ταῦτα hier nicht mehr direct auf den Eingriff in die Tempelpolizei gehen, nach welchem ja Jesus schon mit den Hierarchen verhandelt hat (v. 14—16), sondern zunächst auf das ausdrücklich voraufgeschickte Lehren, das freilich durch den Plur. mit ähnlichen Uebergriffen zusammengefasst wird, wie die Tempelreinigung, die ebenso wie das Lehren ein Act aus prophetischer Vollmacht war. Dagegen kann an den Einzug gar nicht gedacht werden,

da es ja absurd wäre, erst noch zu fragen, kraft welcher Vollmacht er sich als den Messias habe feiern lassen. (v. 24.) Ausdrücklich wird nun die Gegenfrage Jesu als seine Antwort auf ihre Frage bezeichnet, aber das Eine Wort, nach dem er sie fragen will, ist nun nicht seine Frage (Myr.), sondern ihre Antwort, da nicht, wie bei Mrc., von dessen Beantwortung, sondern von ihrem Aussprechen desselben sein Antworten abhängig gemacht wird (Vgl. Mrc., S. 381). Antwortend aber sprach Jesus zu ihnen: Fragen will auch ich Euch ein Wort, und wenn ihr mir das sagt, will auch ich Euch sagen, in welcherlei Vollmacht ich dieses thue (Bem. die geschickte Periodisirung des Ausdrucks bei Mrc.). (v. 25.) Was er zuvor hören will, ist also die Antwort auf seine Frage: Die Taufe, ich meine die des Johannes, woher war sie (Bem. das nachdrücklich voraufgeschickte *πόθεν ἦν;*)? Vom Himmel oder von Menschen? Ausdrücklich verlegt der Evangelist ihre nun folgenden Erwägungen in das Innere der Frager; denn nicht einmal vor einander dürfen sie dieselben kund werden lassen, da sie ja im Unterschiede von Mrc. ausdrücklich ihre Furcht vor dem Volke eingestehen. Sie aber (Bem. das dem Evangelisten so beliebte *οἱ δέ*) erwogen bei sich selbst, sprechend: (v. 26.) Falls wir sagen: Vom Himmel, so wird er zu uns (Bem. das hinzugefügte *ἡμῖν*) sagen: „Warum denn habt ihr ihm nicht geglaubt?“; falls wir sagen: Von Menschen, so fürchten wir die grofse Menge; denn alle achten wie einen Propheten (Bem. die Vereinfachung des Ausdrucks bei Mrc.) den Johannes (Vgl. 14, 5). Die Furcht, sich in Widerspruch mit der Volksstimmung zu setzen, verbietet ihnen also ebenso den göttlichen Ursprung der Taufe und damit den prophetischen Character des Täufers zu bestreiten, wie die dann zu erwartende Gewissensfrage Jesu, ihn anzuerkennen. Da somit unser Evangelist sie (wenigstens vor sich selbst) ausdrücklich ihre Furcht vor dem Volke eingestehen lässt, so wird das *ὄχλον*, womit er das *λαόν* des Mrc. ersetzt, zwar nicht im verächtlichen Sinn vom Pöbel, aber mit ausdrücklicher Beziehung auf die Masse gewählt sein, gegen die sie eben nichts vermögen. (v. 27.) Und Jesu antwortend, sprachen sie: Wir wissen nicht. Da diese Verlegenheitsantwort im Grunde keine war und also Jesum von seinem Versprechen (v. 24) entband, schliefst der Evangelist ausdrücklich damit, wie auch er seinerseits zu ihnen sagte: Auch nicht ich sage Euch, in welcherlei Vollmacht ich dieses thue.

b) Die Gleichnisse von den ungleichen Brüdern und von den rebellischen Winzern (21, 28—46).

V. 28: *Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο· προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν· τέκνον, ὕπαγε σήμερον ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι.* v. 29: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἐγώ, κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν.* v. 30: *προσελθὼν δὲ τῷ δευτέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐ θέλω, ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν.* v. 31: *τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός; λέγουσιν· ὁ ὕστερος. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οἱ τελῶναι καὶ αἱ*

πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. v. 32: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.

(Luc. 7, 29: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· v. 30: οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.)

v. 33: Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε. ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα, καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὤρυξεν ἐν αὐτῷ ληνὸν καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν. v. 34: ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ. v. 35: καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. v. 36: πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως. v. 37: ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, λέγων· ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. v. 38: οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ σχῶμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. v. 39: καὶ λάβοντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν. v. 40: ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος, τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις; v. 41: λέγουσιν αὐτῷ· κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς, καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν. v. 42: λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας· παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν; v. 43: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. v. 44: καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν. v. 45: ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει. v. 46: καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους, ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον.

(Luc. 20, 18: πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον συνθλασθήσεται· ἐφ ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν.)

V. 28: CΔ (Lm.) add. τις, wie die Rcpt. **v. 33,** B (Lm) hat δυο τεκνα. — Zu dem και (BCDΔ Rcpt.) vgl. 3, 2, das hinzugefügte μου (BZ) ist wohl Rem. an 20, 2. — **v. 29:** Zu dem δε (CDLZΔ) vgl. 3, 1. Obwohl die Rcpt. (Ti.) nach ℵ und allen jüngeren Mjsk. in v. 29 ου θελω, υστερον μεταμεληθεις απηλθεν hat, so habe ich doch die Lesart von B und zahlreichen Verss. aufgenommen. Daſs die letztere entstand, weil man den zusagenden Sohn auf die Juden bezog (Myr.), scheint mir ganz unwahrscheinlich. Die Umstellung entstand vielmehr wahrscheinlich aus Reflexion auf die Anwendung in v. 31 b. 32, wo aber eben nicht die Nichtglaubenden voranstehen (deW.), sondern zweimal die τελωναι και πορναι den Nichtglaubenden und ου μεταμεληθεντες υστερον vorangestellt werden. Auch schien das εγω κυριε den Gegensatz gegen die abschlägige Antwort des andern Sohns (Vgl. Myr.) zu involviren. Dann ist natürlich auch das υστερος **v. 31** ursprünglich, wofür noch das εσχατος bei D spricht, das um so wichtiger, weil D schon die Umstellung aufgenommen. — **v. 30:** Rcpt. (CΔ) hat και statt δε (Vgl. 8, 8), wie **v. 45** (BCDΔ). Das ετερω (Ti. nach ℵCDΔ)

ist Correctur, da das δευτερῳ (BLZ Rcpt.) bei zweien unpassend erschien; es würde nach dem Sprachgebrauch unsers Evang. in v. 28 ενι statt πρωτῳ voraussetzen. — **v. 31:** Zu αυτῳ (CΔ Rcpt.) vgl. 3, 16. — **v. 32:** Rcpt. verbindet προς υμας mit dem Verb. (DΔ). — Das ουδε (B. Verss. Lm.) wird ursprünglich sein und unverstanden in ου (Rcpt.) geändert. — **v. 33:** Rcpt. (DΔ) verbessert εξεδοτο, hat **v. 38** κατασχωμεν (CΔ) aus Mrc., und **v. 41** nach min. εκδοσεται. — Ti. lässt **v. 44** nach D it. cdd. weg; aber wäre er aus Luc. eingebracht, so stände er wohl nach **v. 42**. — **v. 46:** Rcpt. hat επειδη (CΔ) und ως (CDΔ). So nahe es liegt, letzteres für Erleichterung nach 14, 5. 21, 26 zu halten, so könnte doch das ϵIC (ℵBL Ti.) leicht ein alter Schreibfehler für ΩC sein.

(V. 28.) Schon nach Mrc. 12, 1 begann hierauf Jesus zu den Hierarchen in Gleichnissen zu reden, deren Spitze gegen sie gerichtet war (v. 12), so dafs er nun gegen sie die Offensive ergriff. Während Mrc. aber trotzdem nur eine eigentliche Gleichnifserzählung bringt (Vgl. Mrc., S. 383. Anm. 1), hat unser Evangelist derselben noch eine voraufgeschickt und eine folgen lassen, um so in dieser Gleichnifstrilogie den Tadel, wie die Strafandrohung sich kunstvoll steigern zu lassen. Mit dem ihm so eigenthümlichen „Was dünket Euch aber?“ (Vgl. 17, 25. 18, 12) leitet er von der Antwortverweigerung Jesu unmittelbar zur ersten Parabel über. Ein Mensch (Vgl. 20, 1) hatte zwei Söhne. Hinzugetreten zum Ersten sprach er: Kind, gehe hin, arbeite im Weinberge (20, 4). Eine besondre Liebe (Myr.) liegt in der Anrede nicht, die lediglich an den Kindesgehorsam appellirt, wonach die Söhne verpflichtet sind, dem Vater die Dienste zu leisten, wozu der Weinbergsherr sich sonst Arbeiter dingen mufs (20, 1). (v. 29.) Nach der ursprünglichen Lesart antwortete nun der zuerst Aufgeforderte: Ich (gehe), Herr, und ging doch nicht hin. Das betonte ἐγώ malt vortrefflich den Eifer, womit er seine Person in das rechte Licht setzen will, und das κύριε die heuchlerische Unterwürfigkeit. Der Sohn weifs recht gut, dafs er der väterlichen Gewalt unterworfen ist und daher zu gehorchen hat, wie der Knecht dem Herrn (Vgl. Gal. 4, 1). Ganz naturgemäfs beginnt das Gleichnifs mit diesem Fall, in welchem das Kindschaftsverhältnifs wenigstens mit Worten anerkannt wird, und nur mit der That verleugnet. (v. 30.) Darum ging der Vater zu dem zweiten Sohn und sprach zu ihm ebenso (Vgl. 20, 5). Von einem älteren und jüngeren Sohn ist gar nicht die Rede; da der erste, den er aufgefordert, sich versagt, wendet sich der Vater an den zweiten, den er hat, mit derselben Aufforderung. Der aber antwortend sprach: Ich will nicht. Danach (ὕστερον, wie 4, 2), anders Sinnes geworden, ging er hin. Das Gleichnifs zeigt also an einem besonders significanten Fall, wie der wahre Gehorsam nicht in Worten stehe, sondern in Thaten; nicht in der Anerkennung der Gehorsamspflicht, sondern in ihrer Erfüllung. Nun erst folgt die Frage, auf die das τί ὑμῖν δοκεῖ v. 28 vorbereitete. (v. 31.) Wer von den Zweien hat wirklich gethan den Willen des Vaters? Sprechen sie: der Letztere. Spricht zu ihnen Jesus: Wahrlich ich sage Euch, dafs die Zöllner und die Huren, also die ärgsten Sünder, Euch vorangehen ins Gottesreich hinein. Es ist dabei keineswegs ihr zukünftiges Eingehen vergegenwärtigt (Myr.); denn durch ihre Bufsfertigkeit erfüllten sie bereits die erste Bedingung für die Theilnahme am Gottesreich. Mit Absicht ist die Nachfolge der Hierarchen für die Zukunft noch

nicht ausgeschlossen, sondern zunächst ihnen nur als Strafe gesetzt, dafs sie des Rechts des Vortritts, das sie als die geistlichen Leiter des Volks hatten, durch die Bufsfertigkeit der Verachtetsten im Volke beraubt werden. (v. 32.) Denn es kam Johannes zu Euch im Wege der Gerechtigkeit und ihr schenktet ihm nicht Glauben. Der Weg der Gerechtigkeit ist die von ihr vorgeschriebene Handlungsweise (wie ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ Mrc. 12, 14), und dafs Johannes sich mit seinem Auftreten in diesem Wege bewegte, besagt nicht nur, dafs er ein rechtschaffener Mann war (Myr.), sondern, da er eben als Volkslehrer auftrat, dafs er das Volk diesen Weg lehrte (Bl.); da sie ihm aber nicht Glauben schenkten, wollten sie natürlich von solcher Lehre nichts hören. Die Zöllner und die Huren aber schenkten ihm Glauben und gingen also den von ihm als den heilsnothwendigen gewiesenen Weg. Ihr aber, als ihr es saht, habt auch nicht einmal nachher euren Sinn geändert (wie der zweite Sohn v. 30), um ihm zu glauben. Es ist also ihr Unglaube an die göttliche Sendung des Täufers als die Quelle ihrer Unbufsfertigkeit gedacht, die sie hinter die gesunkensten Volksklassen hat zurückgestellt werden lassen.

Obwohl Keim III, S. 114 auf die zweifellose Echtheit des Gleichnisses in diesem Zusammenhange pocht, so bezieht er dasselbe doch selbst auf den Gegensatz des Volks und der Pharisäer, während es doch hier nach v. 23 ausdrücklich auf die Hierarchen bezogen wird. Dies ist aber gewifs unrichtig, da der v. 29 characterisirte scheinfromme Ungehorsam diesen nichts Eigenthümliches war und ihren Gegensatz v. 31. 32 nicht das Volk selbst bildet, sondern die gesunkensten Volksklassen. Diesen aber können in der ursprünglichen Anwendung nur diejenigen Volksklassen gegenübergestellt sein, welche am lautesten die Gehorsamspflicht anerkannten, ohne sie doch zu erfüllen, und das waren eben die Pharisäer und Gesetzesgelehrten. Dies geschieht aber in der That Luc. 7, 29. 30, wo wir die Anwendung des Gleichnisses im Wesentlichen in ihrer ursprünglichen Form (Bem. nur die Ersetzung der πόρναι durch das ganz unpassende πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας) fanden und daraus auf die ursprüngliche Stellung desselben schlossen (Vgl. zu Mtth. 11, 15). Offenbar war es die Erwähnung der Johannestaufe in der Anwendung des Gleichnisses, welche den Evangelisten bewog, dasselbe hinter 21, 25 einzuschalten, weshalb auch das οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ (Vgl. τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ) v. 32 nur ein Nachklang aus v. 25 ist, wie das οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον ein Nachklang aus v. 30. Wie das τί ὑμῖν δοκεῖ v. 28 von der Hand des Evangelisten herrührt, so auch die Fortsetzung der Frage in v. 31, die, genau wie v. 41, die Hierarchen sich selbst das Urtheil sprechen lässt; das ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης v. 32 sieht ganz nach einer Reminiscenz an den ursprünglichen Context des Gleichnisses (Vgl. 11, 18) aus, und das ὁδὸς δικαιοσύνης erinnert an das ἐδικαίωσαν τὸν θεόν bei Luc., das nach 11, 19 in diesem Context gestanden zu haben scheint. Die Anwendung knüpfte also an das Bild des zweiten Sohnes an (Luc. 7, 29), und hier mag irgendwie auch von dem Gelangen der Zöllner ins Gottesreich die Rede gewesen sein, da unser Evangelist den Ausdruck ἡ βασ. τ. οὐραν. braucht, wo er selbstständig schreibt. Nur das προάγειν, das die intendirte Vergleichung mit den Hierarchen enthält, mufs von der Hand des Evangelisten herrühren, wie 2, 9. Dagegen ist die Anwendung auf die Pharisäer und Gesetzesgelehrten (Luc. 7, 30), über deren Fassung sich im

Einzelnen nicht mehr urtheilen lässt, ganz der directen Anwendung auf die gegenwärtigen Hierarchen gewichen.

(V. 33.) Auch zu der zweiten Gleichnifserzählung der apostolischen Quelle (Vgl. Jahrb. 1864, S. 107 ff.), die Mrc. in diesem Zusammenhange allein gebracht hatte, bildet der Evangelist einen eignen Uebergang: Eine andre Parabel höret. Wenn es nach Luc. 20, 9 in der Quelle nur hiefs, dafs ein Mensch, und zwar ein Hausherr war, der einen Weinberg (wie v. 28) pflanzte (wie 15, 13), so hat unser Evangelist aus Mrc. 12, 1 die dort nach Jes. 5, 2 geschilderte Aufzählung alles dessen, was der Herr an seinen Weinberg gewandt hatte, hinzugefügt: und einen Zaun setzte er um ihn herum und grub in ihm eine Kelter und baute einen Thurm (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des φραγμόν und die Hinzufügung des αὐτῷ - ἐν αὐτῷ. Vgl. Mrc., S. 384. Anm.). Dagegen ist im Folgenden gewifs das Ursprüngliche erhalten. Der Hausherr that nemlich den Weinberg Winzern aus (zur Bearbeitung) und verreiste (ἀπεδήμησεν, wie 25, 14. 15 in derselben Quelle). (v. 34.) Als aber nahte die Zeit der Früchte, sandte er seine Knechte zu den Winzern, in Empfang zu nehmen die ihm gehörigen Früchte. Da das zweite αὐτοῦ, wie das erste, nur auf den Weinbergsherrn gehen kann und es gänzlich willkührlich ist, nur an den ihm zukommenden Theil der Früchte zu denken, war in der Urrelation die Bearbeitung des Weinbergs um Geld verdungen, so dafs die Früchte ausschliefslich dem Besitzer zugehörten. Erst Mrc. hat seiner Beziehung des Gleichnisses auf die Hierarchen zu Liebe das Vertragsverhältnifs so dargestellt, dafs den Winzern als Lohn ein Theil der Früchte zufallen sollte, weil ja natürlich die gottgetzten Leiter des Volks auch Gehorsam und Dienst für sich zu fordern berechtigt waren, und daraus, dafs unser Evangelist, obwohl er dem Gleichnifs mit Mrc. dieselbe Beziehung giebt, doch diesen Zug nicht hat, erhellt klar, dafs er hier nicht geändert, sondern die Urgestalt des Gleichnisses hergestellt hat. In ihr war das Ganze noch einfach ein Bild der Pflichterfüllung, welche Jehova von dem Volke fordert, in dem er den Weinberg der Theokratie errichtet hat. (v. 35.) Ebenso war es ein Bild des sich steigernden Trotzes und Frevels, mit dem das Volk die Mahnungen Jehova's an diese Pflicht beantwortete, wenn die Winzer, seine Knechte nehmend, den einen schlugen, den andern tödteten, den andern (grausam) steinigten (Vgl. 23, 37 in derselben Quelle). (v. 36.) Daran schlofs sich dann einfach, wie Jehova vergeblich seine Mahnung durch immer vermehrte Sendungen steigerte: Wiederum sandte er andre Knechte, und zwar mehr als die ersten, und sie thaten ihnen ebenso (Vgl. 20, 5. 21, 30). Hier hat erst Mrc. in allegorisirender Weise die successive Sendung der Propheten, die der Regel nach einzeln und in langer Reihe auftraten, abgemalt und eine noch künstlichere Steigerung ihres Frevels bis zur gewaltsamen Tödtung hin zu erzielen gesucht (Vgl. Mrc., S. 385. Anm.). (v. 37.) So kann es auch sehr wohl noch der Urrelation angehören, wenn der Weinbergsherr endlich durch die Autorität seines Sohnes zu erreichen hoffte, was er durch seine Knechte nicht erreicht hatte. Zuletzt aber (Vgl. 4, 2. 21, 30)

sandte er zu ihnen seinen Sohn, sprechend: Scheuen werden sie meinen Sohn. Aber von nun an folgt der Evangelist ganz der Darstellung des Mrc., der, um die Beziehung des Gleichnisses auf die Hierarchen durchzuführen, allegorisirend sich über die Grenzen des zum Darstellungsmittel gewählten Verhältnisses hinwegsetzt. (v. 38.) Denn so gewifs das Gleichnifs auch in seiner Urgestalt damit schliefsen mufste, dafs selbst dieser letzte Versuch fehlschlug und die aufsätzigen Winzer entlassen werden mufsten, so unmöglich konnten dieselben in den Verhältnissen des Gleichnisses auf den Gedanken kommen, durch Ermordung des Erben sich in den Besitz des Weinbergs zu setzen. Dagegen malt es in durchsichtiger Allegorie die Intention der Hierarchen bei der Ermordung Jesu, durch welche sie ihre durch seine Autorität gefährdete Herrschaft über die Theocratie (Vgl. Mrc. 11, 18) sich zu sichern strebten, wenn es nun heifst: Die Winzer aber, als sie den Sohn sahen (Bem. das hinzugefügte *ἰδόντες τὸν υἱόν*), sprachen unter sich (*ἐν ἑαυτοῖς*, anders in der Quelle: 3, 9. 9, 3): Dieser ist der Erbe! Kommt, lasst uns ihn tödten und besitzen sein Erbe (Bem. die Conform. der beiden Glieder und die Hinzufügung des *αὐτοῦ*)! (v. 39.) Und ihn nehmend, warfen sie ihn heraus zum Weinberge (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche *ἐκβάλλ. ἔξω* und die erleichternde Umstellung der Glieder, vgl. Mrc., S. 386) und tödteten ihn. War es also im vorigen Gleichnifs der in ihrer Unbufsfertigkeit bewiesene Ungehorsam bei aller scheinheiligen Anerkennung ihrer Gehorsamsverpflichtung, den Jesus rügte, so ist es hier ihr gewaltthätiger Trotz, mit dem sie die ihren Gehorsam fordernden Knechte Gottes mifshandeln und tödten, bis sie endlich um ihrer Herrschsucht willen zur Ermordung des Messias schreiten. Dem entspricht nun die Steigerung ihrer Strafe. Hiefs es v. 31 nur, dafs Andre ihnen zuvorkommen ins Gottesreich, so wird ihnen hier bereits das Verderben gedroht. (v. 40. 41.) Aber wie sie schon v. 31 sich im Gleichnifsbilde selbst als die Ungehorsamen characterisiren mussten, so müssen sie hier vollends in den Winzern des Gleichnisses sich selbst das Urtheil sprechen. Darum wird die bei Mrc. nur rhetorische Frage ihnen wirklich vorgelegt und aus der Antwort, die dort Jesus selbst giebt, mit deutlicher Anspielung auf die Parusie des Messias zum Gericht, in der nun freilich die allegorisirende Deutung des Weinbergsherrn wechselt, vervollständigt. Wenn nun gekommen sein wird der Herr des Weinbergs, was wird er jenen Winzern thun? Sprechen sie zu ihm: Als Elende wird er elendiglich sie umbringen und den Weinberg austhun andern Winzern (*ἐκδώσεται* nach v. 33), welche ihm abliefern werden die Früchte zu ihren Zeiten, d. h. so oft jährlich die Zeit der Früchte (v. 34) wiederkehrt. Vortrefflich malt das *κακοὺς κακῶς* des Evangelisten die scheinheilige Entrüstung der Hierarchen und die gerechte (weil äquivalente) Vergeltung solcher *κακία*. Ausdrücklich aber treten bei ihm jenen Winzern andre gegenüber, die ihre Pflichten erfüllen, d. h. die neuen Leiter der so ihrer Häupter beraubten Theokratie. (v. 42.) Wer das aber sein wird, sagt nun Jesus mit dem parabolischen Psalmspruch, mit welchem Mrc. 12, 10. 11 ihn die Rede schliefsen liefs. Habt ihr niemals (Vgl. v. 16) gelesen

in den Schriften (Vgl. 26, 54): „Ein Stein, den verworfen haben die Bauleute, der ist geworden zum Eckstein. Von Jehova her ist er's geworden und ist wunderbar in unsern Augen (Vgl. Pslm. 118, 22. 23 LXX und dazu Mrc., S. 387.88)"? Also nicht, wie sie meinen, andere Leiter der Theokratie werden an die Stelle der verworfenen treten, sondern nur Einer; denn der Eckstein ist nur ein anderes Bild für den Träger der theokratischen Herrschaft, zu welchem Gott den von den bisherigen Bauleuten der Theokratie verworfenen und getödteten Messias durch die wunderbare Machtthat seiner Auferweckung erhöhen wird.

(V. 43.) Da erst dieser Spruch das von den Hierarchen provozirte ἄλλοις (Mrc. 12, 9) im Sinne Jesu richtig gestellt, so musste der Evangelist soweit dem Mrc. folgen, und konnte dann erst seine directe Deutung des Gleichnisses bringen: Darum sage ich Euch, es wird genommen werden von Euch das Reich Gottes und gegeben werden einem Volk, das seine Früchte bringt. Damit sind nicht Früchte gemeint, die des Gottesreichs würdig (Bl.) oder zur Erlangung desselben erforderlich sind (Myr.), sondern die Früchte, welche im Weinberge der Theokratie wachsen. Da der Messias selbst an die Stelle der alten Leiter der Theokratie tritt, so kann es sich nicht mehr, wie v. 41, um ein Abliefern der Früchte handeln, sondern nur noch um die Erzeugung derselben, und diese wird nicht in dem von seinen Führern mifsleiteten Volk Israel zu Stande kommen, sondern in einem andern Volk. Damit ist aber nicht das neue messianische Gottesvolk gemeint (Myr. Bl.), sondern das Heidenthum, das Israel gegenüber als Ein Volk zusammengefasst wird und dem somit, nachdem mit seinen Führern das Volk selbst für unwürdig erklärt ist, Träger der Theokratie zu sein, das Gottesreich anvertraut wird, damit es seine Früchte bringe. [1]) Aber nicht blofs der Verlust des Heils musste für Israel die Strafe seines Ungehorsams sein, wie er sich in der Nichterfüllung seiner theokratischen Pflichten zeigte, sondern auch sein positives Verderben. (v. 44.) Dies sprach schon in der Quelle Jesus in dem Gleichnifswort vom Steine aus, welcher immer verderblich wird, man mag über ihn fallen oder von ihm getroffen werden, indem er die Anwendung auf den vom Volke verworfenen Messias auf Grund bekannter Prophetenstellen (Vgl. Jes. 8, 14) den Hörern überliefs. Erst unser Evang. hat diese Anwendung mit Bezug auf

1) Obwohl also der Evangelist diese Deutung des Gleichnisses auch in seinen Zusammenhang zu verflechten gesucht hat, so bleibt doch die Gegenüberstellung der Hierarchen, denen das Gottesreich genommen, und der Heiden, denen es gegeben wird, immer hart und jedenfalls ist klar, dafs er, der die Parabel mit Mrc. ausdrücklich auf die Hierarchen bezieht, diese Deutung nicht erfunden, sondern nur vorgefunden haben kann. Sie mufs demnach in der Quelle, an die das ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, wie das ποιεῖν καρπούς (3, 8. 10. 7, 17. 18) erinnert, das Gleichnifs geschlossen haben (Vgl. Jahrb. 1864, S. 108) und zeigt also, dafs dasselbe ursprünglich dem Volke, das seine theokratischen Pflichten trotz aller prophetischen Mahnungen nicht erfüllt und schliefslich auch dem Messias den Gehorsam verweigert hatte, den Verlust seiner theokratischen Rechte androhte und die Verwirklichung des Gottesreichs unter den Heiden in Aussicht nahm (Vgl. 8, 11. 12). Da die Hervorhebung dieses Gesichtspunkts grade den Intentionen des Evangelisten entsprach, hat er diese Deutung mit der aus Mrc. überlieferten zu verbinden gesucht. Ganz künstlich sucht Keim dieselbe, sogar mit der Neugestaltung der heterogenen Deutung in v. 41, einem späteren Ueberarbeiter zuzuschreiben (S. 119).

den Stein in v. 42 direct vollzogen. Hat das Volk an dem von seinen Führern verworfenen Messias Anstofs genommen, so ist es über diesen Stein gefallen und wird nun zerquetscht werden, wie der, welcher heftig zur Erde niederschlägt, gleichsam breitgedrückt wird; und wie der, auf welchen der Stein fällt, zerschellen wird, so wird es ihm ergehen, wenn der Messias einst zum Gericht kommt, wie der Stein bei Daniel (2, 44. 45) über die Weltreiche. Das λικμᾷν, das eigentlich worfeln heifst, malt in höchst plastischer Weise, wie der, den der gewaltige Steinwurf trifft, zerschellt, dafs die Stücke umherfliegen, wie die Spreu vor der Wurfschaufel. [1])

(V. 45.) Nun erst kehrt der Evangelist zum Abschlufs der Szene bei Mrc. zurück, indem er das Subject ausdrücklich nennt und das dort in anderm Zusammenhange erwähnte ἔγνωσαν (Bem. das motivirende ἀκούσαντες, das deutlichere περί und das δέ statt καί) als Motiv des im Folgenden geschilderten Verhaltens voraufnimmt. Als aber die Hohenpriester und die Pharisäer seine Parabeln (Bem. das erläuternde αὐτοῦ und den Plural, da bereits zwei Parabeln gesprochen) hörten, merkten sie, dafs er von ihnen rede. In dem abweichend von v. 23 hinzugefügten καὶ οἱ Φαρισαῖοι klingt entweder die Erinnerung nach, dafs die erste Parabel ursprünglich mit Bezug auf die Pharisäer gesprochen (Vgl. zu v. 32), oder es wird Mrc. 12, 13 vorbereitet; jedenfalls denkt der Erzähler an die Pharisäer, die im Synedrium safsen und mit ihrem Einflufs dasselbe beherrschten. Indem er aber das ἔγνωσαν des Mrc. aufnimmt, übersieht er, dafs nach der directen Deutung der beiden Parabeln bei ihm (v. 32. 43) nicht mehr wohl darauf reflectirt werden konnte, ob sie die Beziehung derselben merkten. (v. 46.) Im Folgenden hat er den paratactischen Ausdruck des Mrc. gut erläutert: Und obwohl sie (sc. gereizt durch die gegen sie gerichteten Parabeln) ihn festzunehmen trachteten, fürchteten sie die Volksmassen (Bem. den Plur. des Evang. statt des Sing. bei Mrc.); denn wie einen Propheten hielten sie ihn. Diesen Grund ihrer Furcht fügt er, nachdem das bei Mrc. genannte Motiv in v. 45 bereits anderweitig verwandt, selbstständig aus v. 26 hinzu; die Furcht selbst aber hinderte sie an der Ausführung ihrer Wünsche. Die Schlufsworte von Mrc. 12, 12, wonach sie ihn liefsen und davongingen (Vgl. übrigens 22, 22), mussten natürlich wegfallen, da der Evangelist noch eine dritte an die Hierarchen gerichtete Parabel folgen lassen will, welche erst den zwiefach gesteigerten Höhepunkt dieser parabolischen Strafrede bildet. [2])

---

1) Dafs der Spruch in der apostolischen Quelle stand, zeigt Luc. 20, 18, wo er, vielleicht noch mit dem ursprünglichen πᾶς, wörtlich erhalten. Die einzige Abweichung in dem ἐκεῖνον statt τοῦτον zeigt nur, dafs dieses Wort bei beiden Evangelisten als Rückweisung auf Mrc. 12, 10 hinzugefügt ist, obwohl schon das Fallen über den Eckstein eines Gebäudes schwer zu denken ist, unmöglich aber ein solcher auf jemand fallen kann. Daraus folgt aber, dafs unser Spruch ursprünglich nicht im Zusammenhange mit jenem Psalmspruch vom Eckstein stand, der erst bei Mrc. an seine Stelle gesetzt und von seinen Bearbeitern neben ihm aufgenommen ist (Vgl. Mrc., S. 387).

2) Daraus folgt denn freilich, dafs dieser ganze Abschlufs nicht von Mtth. selbstständig verfafst, sondern nur aus Mrc. aufgenommen sein kann, bei dem damit die erste Streitszene

c) Das Gleichniss vom Gastmahl.

Mtth. 22, 1—14.

V. 1: *Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς, λέγων·* v. 2: *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ.* v. 3: *καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους, καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν.* v. 4: *πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους λέγων· εἴπατε τοῖς κεκλημένοις· ἰδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα, καὶ πάντα ἕτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους.* v. 5: *οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὃς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ.* v. 6: *οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν.* v. 7: *ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη, καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν.* v. 8: *τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ· ὁ μὲν γάμος ἕτοιμός ἐστιν, οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι.* v. 9: *πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, καὶ ὅσους ἐὰν εὕρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους.* v. 10: *καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς εὗρον, πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, καὶ ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων.* v. 11: *εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου.* v. 12: *καὶ λέγει αὐτῷ· ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; ὁ δὲ*

Luc. 14, 15—24.

V. 15: *Ἀκούσας δέ τις τῶν συνανακειμένων ταῦτα εἶπεν αὐτῷ· μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* v. 16: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπός τις ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλούς,* v. 17: *καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις· ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἕτοιμά εἰσιν.* v. 18: *καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι. ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ· ἀγρὸν ἠγόρασα καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρῃτημένον.* v. 19: *καὶ ἕτερος εἶπεν· ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πέντε καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρῃτημένον.* v. 20: *καὶ ἕτερος εἶπεν· γυναῖκα ἔγημα καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν.* v. 21: *καὶ παραγενόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ· ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε ὧδε.* v. 22: *καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος· κύριε, γέγονεν ὃ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν.* v. 23: *καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς καὶ ἀνάγκασον*

---

schliefst. Hier mufs selbst Keim den secundären Character der Einschaltung in 22, 1—14 zugestehen, nur dafs er sich, wie gewöhnlich, mit dem Ueberarbeiter hilft (S. 128). Denn dafs v. 45. 46 grade nachweisen soll, weshalb sich Jesus veranlafst sah, noch eine Parabel hinzuzufügen (Myr.), ist doch ganz undenkbar, da die folgende Parabel keineswegs auf blofse Verhaftungswünsche, sondern nach der Darstellung des Evangelisten, wie schon die vorige, direct auf den Messiasmord deutet. Sollte das *εἰς* echt sein, so stände es, wie bei den Späteren, im Sinne des Prädicats: Sie hafften ihn zu einem Propheten.

ἐφιμώθη. v. 13: τότε ὁ βασιλεὺς εἶπεν τοῖς διακόνοις· δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. v. 14: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος· v. 24: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου.

V. 1: Rcpt. verbindet *αυτοις* unmittelbar mit *ειπεν* (CΔ). — **v. 4:** Rcpt. hat den einfacheren Aor. *ητοιμασα* (Δ). — **v. 5:** Rcpt. hat das gewöhnlichere *ο μεν - ο δε* (Δ) und conformirt das *επι* in *εις* (LΔ). — **v. 7:** Die Rcpt. (*ακουσας δε ο βασιλ.*) findet sich nur in min., das *ακουσας* ist aber altes Glossem, wie auch *εκεινος* (Vgl. CΔ: *και ακουσ. ο βασιλ. εκεινος;* D it. *εκεινος ο βασιλ. ακουσας*) — **v. 9:** Rcpt. nach DL: *αν* (Vgl. 7, 12). — **v. 10:** Das *οσους* (Rcpt. nach CLΔ) ist nach v. 9 conformirt, ℵBD haben *ους* (Vgl. Ti. pag. XVII). Das *γαμος* (Rcpt. nach CDΔ) ist aus v. 8. — **v. 13:** Rcpt. nach CDΔ: *ειπεν ο βασιλευς.* Das *αρατε αυτον και εκβαλ.* (Rcpt. nach CΔ) ist Verbindung der Lesart von D (*αρατε αυτον ποδων και χειρων και* statt des Participialsatzes) mit der der ältesten Mjsc. (ℵBL).

(V. 1.) Mit dem ihm so geläufigen *ἀποκριθείς* in weitester Fassung (Vgl. 11, 25) knüpft der Evangelist die dritte Parabel an den aus Mrc. aufgenommenen Abschlufs an. Und mit Bezug auf ihr *ζητεῖν*, das zwar zunächst nur auf seine Verhaftung gerichtet war (21, 46), aber als letzten Zweck natürlich seine Ermordung intendirte, sprach Jesus wiederum in Parabeln zu ihnen. Das pluralische *ἐν παραβολαῖς* geht nicht auf das folgende einzelne Gleichnifs, sondern auf die parabolische Art seines Redens überhaupt, die er nach 21, 28—44 nun noch einmal (*πάλιν*) aufnahm, sprechend: (v. 2.) Gleich geworden ist das Himmelreich (Vgl. 13, 24) einem Menschen, und zwar einem Könige (Vgl. 18, 23), welcher seinem Sohne Hochzeit machte. Offenbar ist hier in allegorisirender Weise die Vollendung des Gottesreichs als ein Hochzeitsfest gedacht, bei welchem der Messias seine Vermählung mit der Gemeinde feiert (Vgl. Apoc. 21, 2. 9). Gott selbst rüstet seinem Sohne dieses Fest, indem er durch die heilige Geschichte die Endvollendung vorbereitet. So durchsichtig diese Allegorie ist, so wenig entspricht sie der Weise der echten Gleichnisse Jesu. Wie also schon die formelle Art der Einführung (Vgl. zu 7, 24) von der Hand des Evangelisten herrührt, so wird die ganze Vorstellung von dem königlichen Hochzeitsmahl erst durch ihn in das Gleichnifs eingetragen sein (Vgl. besonders zu v. 7 und v. 11). (v. 3.) Ebenso aber auch die wiederholte Sendung der Knechte, welche schon formell sichtlich der zwiefachen Sendung im vorigen Gleichnifs (21, 34. 36) nachgebildet ist. Und er sandte seine Knechte aus, zu rufen die Geladenen zur Hochzeit, und sie wollten nicht kommen. Hier denkt nun der Evang. nicht an die Sendung Christi (Myr.), sondern an die Propheten, die ja von Anfang an die Herstellung der vollendeten Theokratie verhiefsen und mit Allem, was sie vom Volke forderten, nur beabsichtigten, dasselbe zum Genufs der mit derselben gegebenen Seligkeit zu führen. Daher wird auch die Einladung selbst gar nicht erzählt; denn das erwählte Volk ist ja eben zu der herrlichen Vollendung des Gottesreichs berufen; und wenn es nicht that, was die Propheten von ihm verlangten, so schlofs es sich selbst von der ihm bestimmten Seligkeit aus, es wollte nicht dazu

gelangen. (v. 4.) Wiederum sandte er andre Knechte, sprechend: Saget den Geladenen: Siehe, mein Frühmahl habe ich in Bereitschaft (Bem. das Perf.), meine Ochsen und das Mastvieh sind geschlachtet und Alles bereit. Kommet zur Hochzeit! Hier denkt der Evangelist an die beiden letzten Gottgesandten, die mit der Verkündigung auftraten, dafs das Himmelreich sich genaht habe (3, 2. 4, 17), obwohl diese Durchführung der Allegorie schon daran scheitert, dafs der Messias nun theils als der Sohn, dem die Hochzeit bereitet wird, und theils als einer der dazu einladenden Knechte gedacht werden mufs. Daher nennt er auch noch nicht das Hochzeitsmahl selbst, sondern das Frühmahl, mit dem die Reihe der Festlichkeiten anheben sollte, um erst zuletzt zu der vollen Herrlichkeit des Hochzeitsfestes zu führen. Obwohl aber der Evangelist durch diese Einführung des ἄριστον im Unterschiede vom Hochzeitsmahl selbst eine allegorische Beziehung auf die Situation Jesu zu gewinnen sucht, so erhellt doch aus diesen Worten, dafs es sich im ursprünglichen Gleichnifs nur um ein einfaches Gastmahl handelte, da sonst ein Zug wie Apoc. 19, 7 kaum fehlen konnte. Und da doch auch bei der ersten Sendung schon Alles in Bereitschaft gewesen sein mufs und die zweite in den Verhältnissen des Gleichnisses die Einladung nur dringlicher gemacht haben könnte, was diese Worte doch an sich nicht thun, so folgt auch hieraus, dass in der Urrelation nur von einer Sendung die Rede gewesen sein kann, welche den Geladenen mit Worten, die unser Vers wohl im Wesentlichen treu wiedergiebt, ankündigte, dafs das Mahl bereit sei. (v. 5.) Sie aber, sich nicht daran kehrend, gingen fort, der eine (ὃς μέν - ὃς δέ vgl. 13, 8. 21, 35) auf seinen eigenen Acker, der ihm, eben weil sein egoistisches Interesse daran klebte, mehr werth war, als der Palast des Königs mit dem fürstlichen Hochzeitsmahl, der andre an sein Handelsgeschäft. Auch dieser Zug, der ja nur die concrete Ausführung des οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν (v. 3) ist, wird wenigstens der Sache nach ursprünglich sein. (v. 6.) Dagegen geht es völlig über die Verhältnisse der Parabel hinaus, in welcher schlechterdings kein Grund denkbar ist, weshalb die die Einladung verschmähenden Gäste sich an den Boten des Fürsten vergreifen sollten, wenn es nun heifst, dafs die Uebrigen, seine Knechte ergreifend, sie höhnten und tödteten. Dagegen begreift sichs vollkommen, wie der Evang., welcher die Parabel an die Hierarchen gerichtet sein liefs, diesen Zug hinzufügte, um dieselben nun auf dem Höhepunkt dieser Strafrede als solche zu characterisiren, die nicht nur unbufsfertig und herrschsüchtig waren, sondern die in ihrer grundlosen Feindseligkeit gegen die Träger der frohen Botschaft selbst vor dem Morde derselben nicht zurückschreckten. Schon sprachlich angesehen schliefst sich v. 6 inconcinn an, sofern das οἱ δὲ λοιποί, das grammatisch dem ὃς μέν - ὃς δέ coordinirt ist, der Sache nach dem οἱ δέ in v. 5 sich entgegenstellt, was nicht davon die Folge ist, dafs der Verf. bei v. 5 noch nicht an das Folgende dachte (Myr.), sondern dafs in der Urrelation wirklich Alle nur aus verschiedenen Gründen, die in ihren persönlichen Angelegenheiten lagen, die Einladung verschmähten (Vgl. Luc. 14, 18 – 20), und erst der Evangelist neben die gleichgül-

tige Volksmasse die prinzipiell feindseligen Hierarchen gestellt hat. (v. 7.) Daran schliefst sich der damit eng zusammenhängende Zug: Der König aber ward zornig, und aussendend seine Heere (Vgl. 14, 10), brachte er jene Mörder um, und ihre Stadt zündete er an. Hier sprengt die Durchführung der Allegorie vollends alle Grenzen des Gleichnifsbildes, da gegen einzelne Hochzeitsgäste ganze Heere aufgeboten und sie als Herrn über eine Stadt gedacht werden, die unter ihrem Frevel mitleidet. Damit ist aber das schon 21, 41 den Hierarchen gedrohte Verderben ebenso näher bestimmt, wie ihre Schuld in v. 6, und zwar als Untergang durch Feindeshand, von welcher der Sitz ihrer Herrschaft zugleich verbrannt wird. Und nun erhellt erst ganz, weshalb der Gastgeber ein König sein musste, der seine Heeresmacht wider die Frevler aufbieten konnte, wie Jehova das Römerheer wider Jerusalem. [1]) (v. 8.) Erst nachdem dies Strafgericht vollzogen, da spricht er zu seinen Knechten: Die Hochzeit ist zwar bereit, aber die Geladenen waren (ihrer) nicht werth. Obwohl gar nicht erzählt ist, dafs die Boten dem Könige Bericht erstatteten, spricht derselbe doch von der Unwürdigkeit der Geladenen, die seine Gnade aus so kleinlichen Gründen verschmähten (v. 5), weil auch hier offenbar der Evang. es ist, welcher in seinen Worten darauf reflectirt, wie das erwählte Volk, als das Gottesreich zur messianischen Zeit nahe herbeikam, sich des ihm verheifsenen Heils unwürdig zeigte. (v. 9.) Darum sollen also die Diener gehen auf die Kreuzwege der Strafsen und zur Hochzeit laden, wieviel irgend sie finden. Die *διέξοδοι* sind die Scheidewege, in denen eine Strafse durch die andre hindurchgeht und so verschiedene Strafsenausgänge zusammentreffen, weshalb es dort am frequentesten zu sein pflegt. Dafs dabei nur an Landstrafsen gedacht sei, wird von Myr. Bl. seltsam genug dadurch begründet, dafs die Stadt verbrannt sei, während ja nur die Stadt jener Mörder verbrannt ist und der König aufser seiner Hauptstadt, wo die Hochzeitsfeier ihren ruhigen Gang nimmt, noch genug Städte haben wird, an deren Strafsen nicht weniger, sondern eher mehr gedacht sein wird, als an Landstrafsen, weil dort eben am meisten Menschen zu finden sind. (v. 10.) Und hinausgegangen auf die Strafsen, brachten jene Knechte zusammen Alle, die sie fanden, böse und gute, und angefüllt ward der Hochzeitssaal von zu Tische liegenden. Das *πονηρούς* steht voran, um anzudeuten, wie sie gar keinen Unterschied machten, sondern Alle mitnahmen, die irgend kommen wollten; die ganze Erwähnung der verschiedenen sittlichen Qualification aber, die an sich mit der Einladung zum Hochzeitsfest nichts zu thun hat, geht ganz aus dem Gleichnifsbilde heraus und ist wieder nur ein Zusatz, der den Gedanken des zweiten Theils vorbereiten soll.

---

1) So erklärt sich auch die scheinbar so ungeschickte Stellung dieses Zuges, wonach das schon gerüstete Hochzeitsmahl aufgeschoben wird bis zur Erledigung dieses Rachezuges. Die Zerstörung Jerusalems war eben eingetreten, ehe es zur Vollendung des Gottesreiches gekommen war. Und doch zeigt sich hier nur aufs Neue, wie die neugebildeten Züge zu der Grundlage des Gleichnisses selbst in seiner allegorischen Deutung nicht recht passen wollen; denn die Berufung der Heiden (v. 8. 9) ist eben nicht aufgeschoben geblieben bis nach der Zerstörung Jerusalems.

Daraus folgt aber keineswegs, dafs dieser zweite Theil vom Evangelisten angefügt ist, wie die Kritiker vielfach angenommen; denn da derselbe grade der Parabel die Beziehung auf die Hierarchen gegeben und die dazu erforderlichen Züge (v. 6. 7) ausdrücklich eingeflochten hat, so kann unmöglich diese zweite Hälfte von ihm herrühren, welche deutlich zeigt, dafs das Gleichnifs mit den Hierarchen gar nichts zu thun hat, sondern von der Berufung zum Gottesreich überhaupt handelt. Wie nemlich der Mensch, der ein Gastmahl geben will, wenn die zuerst gebetenen Gäste ausbleiben, sich andre herbeiholt, wo er sie findet, so wird auch Gott thun, wenn die Glieder des zunächst berufenen Volks aus Gleichgültigkeit gegen die Güter des Gottesreichs in dasselbe zu kommen verschmähen. Dann wird er seine Boten überall umhersenden, also zu allen Völkern, und jeden berufen, der nur irgend dem Rufe folgen will. (v. 11.) Aber sowenig der Gastgeber, auch bei der gröfsten Liberalität im Einladen, darauf verzichten kann, zu erwarten, dafs die Gäste in festlicher Kleidung beim Feste erscheinen, so wenig kann Gott darauf verzichten, zu fordern, dafs die also Berufenen sich eines Verhaltens befleifsigen, wie es der Reichsgenossen würdig ist (Vgl. 5, 20). Darum fuhr das Gleichnifs fort zu erzählen, wie der Gastgeber (hier natürlich der König), hineingegangen, um die Gäste sich anzusehen (θεάσασθαι, wie 6, 1. 11, 7 in derselben Quelle), daselbst einen Menschen sah, der nicht bekleidet war (6, 25) mit einem Hochzeitskleide. Dieser Ausdruck kann schon in der Quelle gestanden haben; denn wenn auch γάμος an sich nicht ein Festmahl bezeichnet, so zeigt doch Esth. 9, 22, dafs es für מִשְׁתֶּה stehen kann, auch wo nur überhaupt ein festliches Mahl gemeint ist, wie das Hochzeitsmahl ein solches ist. Der Ausdruck bezeichnete also ein festliches Gewand, wie man es bei Hochzeiten und also auch zum festlichen Mahle anlegt, und er hat vielleicht mit dazu beigetragen, den Evangelisten auf die Einführung des Hochzeitsmahles in das Gleichnifs zu bringen. Da die Sitte, den Gästen selbst die Feierkleider darzubieten, nicht mit Sicherheit nachzuweisen und jedenfalls dieser Umstand, der doch das Verhalten des Gastes höchst auffallend, ja fast undenkbar macht, gar nicht hervorgehoben, so ist die Deutung dieses Zuges auf die geschenkte Gerechtigkeit (Vgl. Olsh.) lediglich dogmatisirende Eintragung. (v. 12.) Der König wirft ja dem Gaste nicht vor, dafs er das dargebotene Feierkleid hochmüthig zurückgewiesen, sondern fragt nur: Freund (Vgl. 20, 13 in ders. Quelle), wie bist du hereingekommen, obwohl du nicht hattest ein Festkleid? Er setzt also voraus, dafs wer zum Gastmahl kommen will, sich dazu schmücken mufs, wie die Sitte es erfordert, oder zurückbleiben. So verlangt auch Gott, dafs wer dem an alle Welt ergehenden Rufe zum Gottesreich folgt, sich mit der Gerechtigkeit der Reichsgenossen schmücke. (v. 13.) Natürlich mufs nun auch die Urrelation irgend wie darauf hingewiesen haben, wie der verlegen verstummende Gast vom Mahle ausgeschlossen wurde, zu dem er sich nicht geschmückt hatte; aber die Art, wie unser Evangelist dies ausmalt, geht wieder ganz über die Verhältnisse des Gleichnisses hinaus. Zwar knüpft es wenigstens noch an die von ihm einmal geänderte

Situation an, wenn der König, über solche Mifsachtung seiner Nähe empört, den Dienern, die schon zur Aufwartung bei der Tafel bereit stehen, befiehlt, ihm Hände und Füfse bindend, ihn hinauszuwerfen, aber wenn er nun den Ausdruck hinzufügt, der sonst die Unseligkeit bezeichnet, welche mit dem Ausschlufs vom Gottesreich gegeben ist (8, 12. 13, 42. 50), so geht das Bild völlig in die Deutung über; denn es ist durchaus willkührlich, hier zwischen den Worten des Königs und dem Zusatz Jesu scheiden zu wollen (Myr.). (v. 14.) Sicher aber schloss Jesus schon in der Quelle das Gleichnifs mit der deutenden Gnome: Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt. Und zwar bezieht sich dieselbe nicht blofs auf den zweiten Theil (deW.), sondern enthält den Grundgedanken des ganzen Gleichnisses. Wenn die zuerst Geladenen insgesammt nicht zur Theilnahme am Festmahl gelangen, weil sie nicht kommen wollten, so findet auch unter den Gekommenen noch eine Sichtung statt, welche Alle ausschliefst, die nicht im Festschmuck erschienen sind; denn was im Gleichnifs an dem Beispiel eines Einzelnen exemplificirt wird, das wird in der Anwendung natürlich noch bei Vielen stattfinden. Sowenig aber der Begriff der Berufung hier in dem von Paulus ausgeprägten dogmatischen Sinne zu nehmen ist, sowenig bezeichnet die Erwählung die Vorherbestimmung auf Grund eines ewigen Wahlschlusses Gottes (Vgl. noch Myr.). Vielmehr sind die Erwählten die, welche Gott als der Theilnahme an seinem Reiche würdig aus der Zahl der Eingeladenen auserlesen hat. Das können aber weder die sein, welche, in irdischen Sinn versunken, die Einladung überhaupt verschmäht haben, noch die, welche zwar am Gottesreich theilhaben wollten, aber nicht die Gerechtigkeit des Gottesreichs an sich verwirklichen, sondern nur die wenigen, welche durch Verwirklichung derselben würdige Reichsgenossen geworden sind.

Dafs das Gleichnifs in der apostol. Quelle stand, zeigt Luc. 14, 16—24 (Vgl. Jahrb. 1864, S. 109), und die Form, die dasselbe dort hat, bestätigt nur, was die Analyse desselben ohnehin über die Zusätze unsers Evang. ergab, so dafs die Annahme, das Gleichnifs Luc. 14 sei ein verschiedenes (Myr.) oder eine Bearbeitung der Matthäusparabel (Hlg.), gleich unzulässig ist. Freilich hat auch Lucas, indem er das Gleichnifs in ein Pharisäergastmahl versetzt, demselben eine Beziehung gegeben, die es ursprünglich nicht hatte und die mancherlei Aenderungen zur Folge gehabt hat. Gewiss aber begann es, wie bei Luc. v. 16 einfach damit, dafs ein Mensch ein grofses Gastmahl herrichtete und Viele dazu einlud. Dann aber wird es, wie Mtth. v. 4, geheifsen haben, dafs er seine Diener aussandte mit der Botschaft, dafs Alles bereit sei, deren Schluss noch Luc. v. 17 nachklingt. Denn die Verwandlung der Knechte in Einen Knecht bei Lucas ist schon eine Folge der allegorisirenden Deutung auf Jesum, zu der vielleicht auch die ὥρα τοῦ δείπνου gehört. Die detaillirte Schilderung der Ablehnung (Luc. v. 18—20) wird im Wesentlichen ursprünglich sein, da die Motive derselben auf die Pharisäer, gegen die Lucas das Gleichnifs gerichtet sein lässt, nicht passen und unser Evangelist dieselbe abkürzen musste, um den v. 6. 7 hinzugefügten Zug, der ihm in diesem Zusammenhange die Hauptsache war, mit dem nöthigen Nachdruck hervortreten zu lassen, obwohl in dem ἀγρός noch Luc. v. 18, in dem ἐμπορία noch Luc. v. 19

nachklingt. Ebenso haben wir Luc. v. 21 noch den bei Mtth. über seinen Zusatz verloren gegangenen Rapport der Knechte, den Zorn des Hausherrn (*οἰκοδεσπότης*, wie Mtth. 13, 52. 20, 1. 21, 33 in ders. Quelle), den Mtth. v. 7 nur auf die Mörder bezogen hat, und die Einladung von offner Gasse, die Mtth. v. 9. 10 im Wesentlichen ursprünglich erhalten ist (Bem. bei Luc. die Erläuterung des *διέξοδοι ὁδῶν* und den gewifs ungehörigen Nachklang aus 14, 13); auch die Notiz, dafs das Haus voll wurde, klingt noch in dem *ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκός* Luc. v. 23 nach. Die zweite Hälfte der Parabel fehlt bei Lucas entweder, weil sie dem Pauliner eine Deutung im judaistischen Sinne nahezulegen schien, oder wahrscheinlicher, weil er die Erstberufenen auf die Pharisäer und die Nachgebetenen auf die Zöllner und Sünder bezogen hatte, also, um nun noch den Grundgedanken der Heidenberufung zur Geltung zu bringen, Mtth. v. 11. 12 durch v. 22. 23 ersetzen musste, wonach echt paulinisch die berufenen Heiden die Lücke ausfüllen, welche durch den Ausfall der ungläubig gebliebenen Juden im Gottesreich entstanden ist. Dagegen dürfte sich in v. 23 noch eine Spur davon erhalten haben, wie Jesus sich über das Schicksal des ohne Festkleid betroffenen aussprach: „Wahrlich ich sage Euch, dafs kein solcher das Festmahl schmecken wird," woran sich dann die Schlufsgnome Mtth. v. 14 passend anschlofs. So lässt sich der ursprüngliche Gang der Parabel im Wesentlichen noch wohl herstellen, wenn auch der Text im Einzelnen natürlich vielfach unsicher bleibt. Der Anlafs, bei welchem die Parabel nach Luc. v. 15 gesprochen sein soll, ist natürlich Combination des Lucas, der durch dieselbe unsre Parabel der Erzählung vom Pharisäergastmahl (v. 1) einreihte; ja es scheint, da sich für die übrigen der in dies Gastmahl versetzten Stücke mit grofser Wahrscheinlichkeit ein andrer Zusammenhang nachweisen lässt, grade unsre Parabel gewesen zu sein, die dem Evangelisten ihren Stoff aus einer solchen Situation entlehnt zu haben schien und um deretwillen Lucas daher Jesum bei einem Pharisäer zu Gaste geladen sein liefs. Dann aber wird er dieselbe in seiner Quelle nach Luc. 13, 31—33 gelesen haben und wahrscheinlich mit der denselben Gedanken ausdrückenden von den rebellischen Winzern zu einem Gleichnifspaar verbunden, woran sich dann treffend die Volksrede von den Bedingungen der rechten Jüngerschaft anschlofs (14, 25—35), deren Umfang jeder erwägen mufs, ehe er in die Jüngergemeinschaft eintritt, damit er nicht einst ausgeschlossen werde, wie der ohne Festkleid Erschienene.

3. 22, 15—46. Der Streit mit den Pharisäern.

(Vgl. Mrc. 12, 13—37. Luc. 20, 20—44.)

a) Die Pharisäer- und die Sadducäerfrage (12, 15—33).

V. 15: *Τότε πορευθέντες οἱ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον ὅπως αὐτὸν παγιδεύσωσιν ἐν λόγῳ.* v. 16: *καὶ ἀποστέλλουσιν αὐτῷ τοὺς μαθητὰς αὐτῶν μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν λέγοντες· διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις, καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός, οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων·* v. 17: *εἰπὲ οὖν ἡμῖν, τί σοι δοκεῖ; ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ;* v. 18: *γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν πονηρίαν αὐτῶν εἶπεν· τί με πειράζετε, ὑποκριταί;* v. 19: *ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου. οἱ δὲ προσήνεγκαν αὐτῷ δηνάριον.* v. 20: *καὶ λέγει*

αὐτοῖς· τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; v. 21: λέγουσιν· Καίσαρος. τότε λέγει αὐτοῖς· ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. v. 22: καὶ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

v. 23: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ προσῆλθον αὐτῷ Σαδδουκαῖοι λέγοντες μὴ εἶναι ἀνάστασιν, καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν v. 24: λέγοντες· διδάσκαλε, Μωϋσῆς εἶπεν· ἐάν τις ἀποθάνῃ μὴ ἔχων τέκνα, ἐπιγαμβρεύσει ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἀναστήσει σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. v. 25: ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί, καὶ ὁ πρῶτος γήμας ἐτελεύτησεν, καὶ μὴ ἔχων σπέρμα ἀφῆκεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. v. 26: ὁμοίως καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος, ἕως τῶν ἑπτά. v. 27: ὕστερον δὲ πάντων ἀπέθανεν ἡ γυνή. v. 28: ἐν τῇ ἀναστάσει οὖν τίνος τῶν ἑπτὰ ἔσται γυνή; πάντες γὰρ ἔσχον αὐτήν. v. 29: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ. v. 30: ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι [θεοῦ] ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσίν. v. 31: περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος· v. 32: ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς [θεὸς] νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. v. 33: καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.

V. 16: Das *λεγοντας* (ℵBL Ti.) ward leichter nach *μαθητας* conform., als das *λεγοντες* (CD.*1* Rcpt. Myr.) nach dem in diesem Satz nicht genannten Subject. Die Lesart ist als die schwierigere und doch der Weise des Evangelisten entsprechende (Vgl. 11, 3) vorzuziehen. — **V. 17:** Zu *ειπον* (LZ Ti.) vgl. 18, 17. — **V. 20:** Das *ο Ιησους* nach *αυτοις* (DLZ Ti.) ist der gewöhnliche Zusatz des Subj. (Vgl. 4, 23), das gewifs nicht nach Mrc. ausgelassen wurde. Aehnlich ergänzt C: *ο δε*. — LZ verbinden *η εικων και η επιγραφη*. — **V. 21:** Rcpt. add. *αυτω* (DLZ*Δ*), vgl. 3, 16. — **V. 22:** Ti. liest nach BD *απηλθαν*, vgl. zu 5, 1. — **V. 23:** Das *οι* vor *λεγοντες* (L Rcpt.) könnte allerdings in den ältesten Mjsc. nach *Σαδδουκαιοι* ausgefallen sein; doch ist das einfache *λεγοντες* als schwerere Lesart vorzuziehn. — **V. 24:** Zu *Μωσης* (ℵ*Δ* Rcpt.) vgl. 8, 4. — **V. 25:** Rcpt. (D*Δ*) liest *γαμησας* und **v. 30** *εκγαμιζονται* (*Δ*). **V. 27:** Das *και* vor *η γυνη* (D Rcpt.) ist aus Mrc. — **V. 28:** Rcpt. stellt das *ουν* nach *τη* (*Δ*). — **V. 30:** Dafs *θεου* (ℵL Ti.) oder *του θεου* (*Δ* Rcpt.) nach Mrc. weggelassen, ist unwahrscheinlich, weil der Ausdruck doch nicht übereinstimmt; es wird nach BD mindestens einzuklammern sein. — **V. 32:** Das zweite *θεος* (Rcpt. nach jüngeren Mjsc.) kann leicht nach den Parallelen oder per hom. ausgefallen sein, gewifs ist aber mit BL*Δ* *ο θεος* zu schreiben, da das einfache *θεος* (ℵD Ti.) aus Mrc. ist.

(V. 15.) Die lose verbundene Reihe der bei Mrc. folgenden Szenen hat unser Evangelist nicht nur dramatisch zugespitzt, indem er nach dreimaliger Besiegung der Gegner Jesum zur Offensive übergehen und sie durch seine Gegenfrage zu beschämtem Schweigen verurtheilen lässt, sondern auch einheitlicher gestaltet, indem es sich bei ihm vorwiegend um den Kampf mit den Pharisäern handelt (Vgl. v. 34. 41). Darum treten sie, die schon 21, 45 als die eigentliche Seele der hierarchischen Partei erschienen, nicht, wie bei Marcus, als die dienstwilligen Organe derselben, sondern als selbstständig handelnd auf. Damals nemlich fafsten die Pharisäer, hingegangen, einen Rath, um ihn mittelst desselben (Vgl. 2, 8) in einem Wort, wie in einer Schlinge, zu fangen. Auch hier ist *συμβούλιον* nicht die Berathschlagung, die sie hielten (Myr.), sondern, wie 12, 14, der Rathschlufs, den sie in Betreff der ihm vorzulegenden Frage fassten, und nicht diese (wie bei Mrc.), sondern die ihm dadurch zu entlockende Antwort ist als die

Schlinge gedacht, in der sie ihn fangen wollen, sofern dieselbe ihm den Untergang bereiten soll. (v. 16.) Da es natürlich nur die Häupter der pharisäischen Partei sind, die im Synedrium ihren Sitz haben und dort diese Intrigue planen, so ist auch hier, wie bei Mrc. 12, 13, von einem Senden die Rede, aber es sind diese Häupter, die ihre Schüler (Vgl. zu Mrc. 2, 18) senden, wobei denn freilich das μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν aus Mrc. (Vgl. Mrc. 3, 6) sich seltsam genug ausnimmt, da wohl die Synedristen sich ihre Leute aus verschiedenen Parteien aussuchen können, aber nicht die Häupter der Pharisäer Glieder einer ihnen wesentlich entgegengesetzten Partei (Vgl. Mrc., S. 111) absenden. Wie bei Marcus, hoffen sie, dafs er vor den Anhängern des nationalen Königthums, wie vor den strengsten Vertretern der theokratischen Prinzipien am ehesten ein offnes Wort wider die Römerherrschaft wagen werde, das ihn dann ins Verderben stürzen soll. Daher sprechen sie (durch ihre Abgesandten, vgl. 11, 3): Meister, wir wissen, dafs du wahrhaftig bist und den Weg Gottes in Wahrheit lehrst und kümmerst dich um Niemand (Bem. das οὐ μέλει σοι, das Mrc. auch 4, 38 hat, sowie die ihm so geläufige doppelte Negation); denn nicht nimmst du Rücksicht auf das Aeufsere von Menschen. In dieser heuchlerischen Captatio benevolentiae sind die Glieder scheinbar natürlicher geordnet, indem mit der Wahrhaftigkeit gleich die lautre Lehre (Bem. die nachdrückliche Voranstellung des Objects) verbunden erscheint und sein rücksichtsloser Freimuth (nicht die ganze Aussage: Myr.) durch die Gleichgültigkeit gegen die Unterschiede, welche äufsre Stellung dem Menschen verleiht, begründet wird. (v. 17.) Statt der doppelten Frage bei Mrc. wird dann gleich die erste so eingeleitet, dafs daraus erhellt, wie sie die Frage nicht rein theoretisch aufwerfen, sondern eine Anweisung für ihr practisches Verhalten verlangen: So sage nun uns, was dünket dir (Bem. die Phrase des Evangelisten 17, 25. 18, 12. 21, 28)? Ist es erlaubt, zu geben Steuer dem Kaiser oder nicht? (v. 18.) Da aber Jesus ihre Bosheit merkte (γνούς statt εἰδώς, wie 12, 15. 16, 8), sprach er: Warum versuchet ihr mich, ihr Heuchler? Da der Evangelist sie, ähnlich wie 15, 7 (Vgl. Mrc. 7, 6), direct als Heuchler anreden lässt, schickt er statt der speziellen Erwähnung ihrer Heuchelei die allgemeinere und zugleich stärkere ihrer boshaften Gesinnung (Vgl. 9, 4) voraus, mit der sie, obwohl scheinbar eine Weisung für sich selbst von seiner Wahrheitsliebe und seinem Freimuth erwartend, doch in Wahrheit versuchen, ihn zu einer unbesonnenen Antwort zu verlocken. (v. 19.) Es erscheint, wie eine blofs sprachliche Vereinfachung, wenn Jesus statt des φέρετε ἵνα ἴδω einfach sich die Münze vorweisen (ἐπιδεῖξαι, wie 16, 1) lässt, und doch ist es sehr absichtsvoll, wenn der Evangelist zunächst nur die Steuermünze fordern und dann erst den bei Marcus gleich genannten Denar ihm bringen lässt; denn er gewinnt dadurch nicht nur das bei Mrc. fehlende Object zu προσήνεγκαν (Bem. das dem Evangelisten so geläufige Comp. mit dem ergänzten αὐτῷ), sondern deutet damit zugleich an, dafs Jesus aus dem Gepräge der Steuermünze folgern will, wie die Einzahlung derselben nur eine Rückgabe dessen an den Kaiser ist, was ihm gehört, so gewifs als es sein Gepräge trägt.

(v. 20. 21.) Zunächst freilich bezieht sich seine Frage „Wessen ist dies Bild und die Aufschrift?“ auf die übliche Landesmünze überhaupt, um ihnen an ihrem Geständnifs, dafs sie des Kaisers Münze führen, den thatsächlichen Bestand der kaiserlichen Oberherrschaft zu Gemüthe zu führen, aus welchem die Steuerpflicht von selbst folgt. Allerdings aber wird nun die Landesmünze, in der ja die Steuer entrichtet wird, mit ihrem Gepräge, das sie als kaiserliche kennzeichnet, zugleich zum Symbol dessen, was Jesus in umfassenderem Sinne meint, wenn er sagt (Bem. das *τότε*, wie v. 15): So entrichtet denn (Bem. die Einschaltung des *οὖν* und die Voranstellung des *ἀπόδοτε*), was des Kaisers ist, dem Kaiser und, was Gottes ist, Gotte. (v. 22.) Den schon von Marcus berichteten Eindruck dieser Antwort motivirt der Evangelist noch durch *ἀκούσαντες* (Vgl. 19, 22. 25) und verstärkt ihn, indem er sofort (mit offenbarer Reminiscenz an Mrc. 12, 12) die geschlagenen Frager den Rückzug antreten lässt. Und als sie das hörten, verwunderten sie sich und gingen, ihn verlassend, davon (Näheres vgl. Mrc., S. 392. 93).

(V. 23.) Da nun die Szene mit den Pharisäern noch fortgesetzt werden soll, so hebt der Evangelist ausdrücklich hervor, dafs die bei Mrc. folgende Sadducäerfrage, an deren Beantwortung jene Fortsetzung anknüpft (Vgl. v. 34) an demselben Tage (Vgl. 13, 1 und ähnlich 18, 1) geschah. An jenem Tage also traten zu ihm (Bem. das Comp. des Evang.) Sadducäer, sagend, es gebe keine Auferstehung. So hat der Evangelist die bei Mrc. die Sadducäer nach ihrer Hauptdifferenzlehre characterisirende Apposition, die für seine judenchristlichen Leser natürlich überflüssig war, verwandt, um sofort den Streitpunkt, um deswillen sie Jesu die folgende Frage vorlegten, voraufzuschicken. Natürlich lässt er sie keine Entgegnung abwarten, da sie wohl wissen, dafs es Jesus in diesem Stück mit ihren pharisäischen Gegnern hielt, sondern sofort ihn befragen (Bem. den Fortgang der Erzählung in einfachen Aorr., wie schon v. 22), sagend: (v. 24.) Meister, Moses hat gesagt: Wenn einer gestorben sein wird, ohne Kinder zu haben, so soll sein Bruder mit seinen Weibe die Schwagerehe schliefsen und so erwecken Samen seinem Bruder. Die ausdrücklich als Wort des Moses bezeichnete gesetzliche Vorschrift wird in directer Rede und in etwas genauerem Anschlufs an Deut. 25, 5 eingeführt, namentlich aber werden im Nachsatz von dem schriftkundigen Verfasser die technischen Ausdrücke aus Gen. 38, 8 (*ἐπιγαμβρεύειν* = יִבֵּם, *ἀνιστάναι σπέρμα* = הָקִים זֶרַע) hergestellt. Da in dem vereinfachten Vordersatz (Bem. auch das *μὴ ἔχων τέκνα*) des hinterlassenen Weibes nicht gedacht ist, wird im Nachsatz ein *αὐτοῦ* zu *τὴν γυν.* hinzugefügt, woraus von selbst folgt, dafs es sich um ein solches handelt. (v. 25. 26.) Der Widerspruch, in dem (unter Voraussetzung der Auferstehungslehre) der im Folgenden erzählte Fall mit dem mosaischen Gesetz zu stehen scheint, wird nun ausdrücklich hervorgehoben (*δέ*) und der Fall als wirklich vorgekommener eingeführt (*παρ' ἡμῖν*). Es waren aber bei uns sieben Brüder. Und der erste starb, nachdem er geheirathet, und hinterliefs, weil er nicht Samen hatte, sein Weib seinem Bruder. Aehnlich auch der

zweite und der dritte bis zu den Sieben. Hier wird also, abweichend von Mrc., der nur hervorhebt, wie immer einer nach dem andern das Weib zur Ehe nahm und doch keine Kinder hinterliefs, aller Nachdruck darauf gelegt, wie jeder, weil er kinderlos starb, dem Gesetz gemäfs sein Weib seinem Bruder hinterliefs, und, obwohl dadurch der etwas umständliche Ausdruck des Mrc. glücklich vereinfacht erscheint, so ist doch das abkürzende ἕως τῶν ἑπτά nun ungenau, weil von dem siebenten zwar gilt, dafs er, nachdem er geheirathet, starb, aber natürlich nicht, dafs er das Weib seinem Bruder hinterliefs, und weil mit diesem Hauptsatz zugleich der Begründungssatz wegfällt, wonach er keinen Samen hatte, obwohl dies Moment für die Frage nicht unwichtig ist (Vgl. Mrc., S. 396). (v. 27. 28.) Das auffallende ἔσχατον verwandelt der Evangelist in das nach 21, 30. 37 ihm geläufige ὕστερον: Später als Alle aber starb das Weib. Bei der Auferstehung nun (Bem. das οὖν, wie v. 21), welchem der sieben wird sie als Weib angehören? Hier wird also gleich die volle Zahl der Competenten genannt, um im Begründungssatz die gleiche Berechtigung Aller noch stärker hervorzuheben: Denn Alle haben sie gehabt (scil. zum Weibe, wie 14, 4). (v. 29.) Die folgende Rüge Jesu wird dann ausdrücklich als Antwort auf ihre Frage eingeführt, und diese bezeichnet nun die verkehrte Vorstellung von der Auferstehung, von der aus sie mit dieser unlösbaren Frage die Unmöglichkeit derselben erwiesen zu haben glaubten, direct als einen Irrthum: Ihr irret, weil ihr weder die Schrift kennt, noch die Macht Gottes. (v. 30.) Die Begründung der zweiten Anklage knüpft ausdrücklich an das ἐν τῇ ἀναστάσει der Frager (v. 28) an, indem sie zeigt, wie bei der Auferstehung, wenn man nur nicht die beschränkte Vorstellung von der Macht Gottes hat, als könne derselbe, wenn er zum Leben erweckt, nur die frühere Lebensgestalt wiederherstellen, jene künstlich geschaffene Schwierigkeit garnicht eintritt. Denn bei der Auferstehung freien sie weder (scil. die Männer), noch werden sie verheirathet (sc. die Weiber), sondern sie sind engelgleich im Himmel. Da Mtth. ausdrücklich das οἱ nach ἄγγελοι weglässt und εἰσιν an den Schlufs stellt, so ist das ἐν τῷ οὐρανῷ nicht mit ἄγγελοι zu verbinden (Myr. deW. Bl.), sondern deutet an, dafs das Leben der Engelgleichgewordenen ein himmlisches und daher an die Bedingungen und Bedürfnisse des irdischen nicht mehr gebunden ist. Denn dafs das vollendete Messiasreich, in das man bei der Auferstehung eintritt, als irdisches gedacht sei, ist eben eine irrige Voraussetzung. (v. 31.) Dem über das Leben der Auferstandenen Gesagten tritt nun ausdrücklich gegenüber, was Jesus über die Auferstehung der Todten selbst aus einer von den Fragern nicht genügend verstandenen Schriftstelle (v. 29) ableiten will. In Betreff der Auferstehung der Todten aber — laset ihr nicht was Euch gesagt ist von Gott, wenn er spricht, was Exod. 3, 6 geschrieben steht? Genau genommen ist aber wirklich in dieser Schriftstelle von der Todtenauferstehung nichts zu lesen, sondern nur, wie Mrc. gewifs ursprünglicher sagt, etwas von den Todten, woraus folgt, dafs dieselben auferstehen. Ebenso hebt das ὑμῖν in der Citationsformel des Evangelisten (Vgl. 1, 22. 2, 15) zwar die Bestimmung des Worts für die Fra-

ger ausdrücklicher hervor, die sie doch nur mit jedem Schriftwort theilt, aber für das Verständniſs der Beweisführung Jesu ist es nicht günstig, daſs nun nicht, wie bei Mrc., die geschichtliche Situation dieses Gottesworts hervortritt, wonach es zu Mose, also lange nach dem Tode der Erzväter gesprochen ist. (v. 32.) In der Stelle selbst fügt der Evangelist das εἰμι aus Exod. 3, 6 ein und wiederholt den Art. vor θεός: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Nicht ist Gott (Bem. die Hinzufügung des Subjects) ein Gott Todter, sondern Lebendiger (Vgl. das Nähere Mrc., S. 398), oder (ohne θεός, s. die krit. Anm.): nicht gehört Gott Todten, sondern Lebendigen an. Das Schluſswort bei Mrc. 12, 27 musste natürlich wegfallen, da ihnen schon v. 29 direct ihr Irrthum vorgeworfen war. Dagegen wird noch ausdrücklich hervorgehoben, wie die Volksmassen, als sie (das) hörten, über seine Lehre staunten. Das sind aber bis auf den unserm Evangelisten gebräuchlicheren Plural und das motivirende ἀκούσαντες (Vgl. v. 22) genau die Worte, mit denen Mrc. 11, 18 den Eindruck des Lehrens Jesu im Tempel am ersten Tage schilderte, wo sie unser Evangelist weggelassen hat.

b) Die letzte Frage und die Gegenfrage Jesu (22, 34—46).

V. 34: *Οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους, συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό,* v. 35: *καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν νομικὸς πειράζων αὐτόν·* v. 36: *διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ;* v. 37: *ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου.* v. 38: *αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή.* v. 39: *δευτέρα ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* v. 40: *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.*

(Luc. 10, 25: *καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν, λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;* v. 26; *ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις;* v. 27: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* v. 28: *εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ.*

v. 41: *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς* v. 42: *λέγων· τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστίν; λέγουσιν αὐτῷ· τοῦ Δαυίδ.* v. 43: *λέγει αὐτοῖς· πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ κύριον αὐτόν, λέγων·* v. 44: *εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.* v. 45: *εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν;* v. 46: *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.*

V. 35: Rcpt. add. *και λεγων* (D*Δ* Myr.), das sonst nach *επερωταν* zu stehn pflegt (Vgl. 12, 10. 17, 10. 22, 23. 41. 27, 11) und durch 19, 3 besonders nahegelegt war. — **v. 37:** Rcpt.

nach min. *ο δὲ Ιησους* (Vgl. Δ) *ειπεν αυτω.* — **v. 38:** Rcpt.: *πρωτη και μεγαλη* (Δ). — **v. 39:** Bemerkenswerth ist das *ομοιως* (B) statt *ομοια αυτη.* — **v. 40:** Rcpt. verbindet die beiden Subj. *ο νομος και οι προφηται* (Δ). — **v. 43:** Zu der nachdrücklichen Voranstellung des Objects (Rcpt. nach Δ: *κυρ. αυτ. καλ.*) vgl. 17, 5. — Die Stellung *αυτον κυριον* (BD) ist aus v. 45. — **v. 44:** Das *ο* vor *κυριος* soll dem *τω* vor *κυριω* entsprechen (LΔ Rcpt.), das *υποποδιον* (Δ Rcpt.) ist aus Lucas. — **v. 45:** Rcpt. nach jüngeren Mjsc. *αυτω αποκριθηναι.*

(V. 34.) Der folgenden Szene hat unser Evangelist vonvornherein einen völlig andern Character gegeben, indem er den Frager der feindseligen Pharisäerpartei angehören (v. 35) und sichtlich von ihr ausdrücklich angestiftet sein lässt. Zwar von einer eigentlichen Berathung derselben über einen neuen Feldzugsplan (Vgl. noch Keim, S. 148) ist nach der Art, wie das *συνήχθησαν ἐπ' αὐτό* in v. 41 aufgenommen wird, nicht die Rede; doch zeigt der gewählte Terminus aus Psalm 2, 2 (נוֹסְדוּ־יָחַד: LXX), dafs es sich um eine feindliche Zusammenrottung wider Jesum handelt, aus der diese neue Frage hervorgeht. Dafs sie hörten, wie er die Sadducäer zum Schweigen gebracht habe, kann die Pharisäer natürlich nicht bewogen haben, ihre ärgsten Gegner an ihm rächen zu wollen (Keim, S. 147); aber es galt nun, nicht nur aufs Neue Jesu eine Falle zu stellen, sondern zugleich zu zeigen, wie viel schlagfertiger sie zu solchem Unternehmen seien, als ihre so schmählig abgewiesenen Gegner, und so befragt ihn einer und zwar ein Gesetzeskundiger aus ihnen in versucherischer Weise. (v. 35.) Den Anlafs zu dieser so wesentlich andern Wendung der Sache kann nur eine Szene der apostolischen Quelle gegeben haben, die schon der Darstellung bei Mrc. zum Grunde liegt und die noch in der Bearbeitung Luc. 10, 25 ff. (Vgl. Jahrb. 1864, S. 110. Mrc., S. 400) zeigt, dafs ein *νομικός* (Bem. den eigenthümlichen Ausdruck der Quelle, den Mtth. nur hier hat) in versucherischer Absicht auftrat. Nur irrt freilich der Evangelist, wenn er dabei an eine versucherische Frage im Sinne von v. 17 denkt, da noch die neuesten Bemühungen (Vgl. Keim, S. 150) am klarsten zeigen, wie viel man erst in seine Frage hineintragen mufs, um sie in diesem Sinne verfänglich zu finden. In der ältesten Quelle war es lediglich eine der ihnen geläufigen Schulfragen, bei der sie auf jede Antwort hin sich hinlänglich gerüstet glaubten, um den schlichten Autodidacten durch ihre casuistische Dialektik in Verlegenheit zu setzen und durch ihre handgreifliche Ueberlegenheit zu prostituiren. (v. 36.) Meister, welcherlei Gebot ist grofs im Gesetz? Es wird also nicht nach einem bestimmten Gebote gefragt (Bl.), sondern es soll ein Merkmal angegeben werden (*ποία*, wie 19, 18), auf Grund dessen ein Gebot innerhalb des Gesetzes, das als solches natürlich durchweg verbindlich ist, grofs genannt werden kann. Jesus lässt sich aber absichtlich gar nicht auf diese prinzipiell verkehrte Disputirfrage ein, die immer voraussetzt, dafs man auf Grund irgend einer menschlichen Klügelei einen Unterschied mache zwischen den göttlichen Geboten. (v. 37.) Er verweist vielmehr einfach auf das Gebot Deut. 6, 5, das dort sichtlich als Erläuterung des ersten dekalogischen Gebots und als Voraussetzung aller andern Gesetzeserfüllung erscheint: Du sollst lieben Jehova deinen Gott in deinem ganzen Herzen und in deiner ganzen Seele und in deiner ganzen

Gesinnung. Da nach Luc. 10, 27 die Uebersetzung der Quelle neben dem ἰσχύς (מְאֹד) das διάνοια der LXX hinzufügte, so hat unser Evangelist durch Weglassung des ersteren die ursprüngliche Dreizahl hergestellt und das ἐν (בְּ) des Urtextes überall beibehalten (Vgl. Mrc., S. 401. Anm.). (v. 38.) Von diesem Gebote heifst es nun: Dieses ist das grofse (κατ' ἐξοχήν) und eben darum erste Gebot. Man hat also keine willkührliche Unterscheidung zu machen zwischen grofsen und kleinen Geboten, sondern einfach dasjenige Gebot als das grofse schlechthin zu betrachten, das Gott selbst, indem er es allen vorangestellt, als solches gekennzeichnet hat. (v. 39.) Jesus geht nun freilich noch einen Schritt weiter, indem er ihm ein anderes gleichwerthiges an die Seite stellt. Ein zweites aber ist ihm gleich (an Bedeutung): Du sollst lieben deinen Nächsten, wie dich selbst (Lev. 19, 18 LXX). (v. 40.) Aber auch dies soll nicht so aufgefasst werden, als sei damit ein Unterschied im Gesetze Gottes gemacht; denn in diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten (Vgl. 5, 17. 7, 12). Nur sofern alle einzelnen Forderungen Gottes, seien sie nun durch Moses oder durch die Propheten verkündet, von einem dieser Gebote abhängen, also entweder ein Ausflufs der Gottes- oder der Nächstenliebe sind, kann das Gebot dieser dem Gebot jener gleichgesetzt werden, nicht um andre göttliche Gebote hinter sie zurückzustellen, sondern um der sittlichen Atomistik gegenüber die prinzipielle Einheit aller göttlichen Gebote ins Licht zu stellen.

So beweist schon die durchgängige Beziehung der Antwort Jesu auf die gesetzesgelehrte Frage nach dem Verhältnifs der Gebote zu einander und zum ganzen Gesetz, dafs bei Mtth. die Darstellung der ältesten Quelle im Wesentlichen erhalten ist. Indem aber Luc. die Szene Mrc. 12, 28—34 so gut wie völlig übergeht, deutet er selbst an, dafs er die Erzählung 10, 25—37 für identisch mit ihr hält, und dies zeigt ja auch ihr Eingang noch ganz deutlich, aus dem nur das καὶ ἰδού - ἀνέστη der Quelle durch das ἐπηρώτησεν εἷς des Mrc. ersetzt ist. Dagegen ist der Frage selbst bei Luc. der schriftgelehrte Character abgestreift, indem mit sichtlicher Reminiscenz an Mrc. 10, 17 (Luc. 18, 18) dieselbe dahin gefasst wird, welches Gebotes Erfüllung den Besitz des ewigen Lebens garantire, und dieselbe so zu einer practischen, auch für Heidenchristen wichtigen Lebensfrage erhoben. Wenn dann Jesus den νομικός, wie Mrc. 10, 19, an das Gesetz verweist, und dieser selbst die beiden Gebote zusammenfasst (v. 26. 27), so scheint dies bei dem grade in diesem Citat zu Tage liegenden schriftstellerischen Verwandtschaftsverhältniss unsrer Quellen aus einer Reminiscenz an Mrc. 10, 33 geflossen zu sein. Wahrscheinlicher aber sprach schon in der Quelle der νομικός seine Zustimmung aus, da nur so die Auffassung, welche Mrc. der ganzen Szene gegeben, sich erklärt und da unser Evangelist bei der Stellung, welche er derselben in dem Kampfesdrama dieses Abschnitts gegeben hat, diesen Zug nothwendig fortlassen musste. Dann aber ist in der That sehr wahrscheinlich, dafs der mit seinem ersten Angriff abgeschlagene νομικός noch einen zweiten versuchte mit der ganz gleichartigen Frage nach dem Begriff des Nächsten, worauf Jesus mit dem Gleichnifs vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 29—37) antwortete. Da bei Luc. durch die Aenderung in v. 25 die erste Frage jeden versuchlichen Character verloren hatte, so wird er das ἐκπειράζων der Quelle nur im Blick auf diese zweite

Frage beibehalten und eben darum die Gesetzesstellen dem Gesetzesgelehrten selbst in den Mund gelegt haben, um dieselbe seinerseits schon vorzubereiten. Bei unserm Evangelisten fiel dieser Theil des Stücks mit der zustimmenden Antwort des νομικός von selbst weg, und Mrc. hat ja die Quelle überhaupt nur fragmentarisch benutzt.

(V. 41.) Hatte Jesus so dem Ersten, der sich aus den Pharisäern aufs Neue gegen ihn hervorwagte, seine versucherische Absicht völlig vereitelt, so wartet er nun nicht ab, bis aus den inzwischen immer zahlreicher versammelten Gegnern noch andre ihn angreifen, sondern ergreift selbst die Offensive, um sie seinerseits mit einer Frage in Verlegenheit zu setzen. So erscheint denn die Lehrfrage, die Jesus nach Mrc. v. 35 im Tempel anregte, bei unserm Evangelisten, der die Szene dramatisch zuspitzt, als eine Streitfrage, mit der Jesus über die Rathlosigkeit seiner Gegner triumphiren will. (v. 42.) Eingeführt wird sie durch die ihm so geläufige Phrase: Was dünket Euch (Vgl. 17, 25. 18, 21. 21, 28) in Betreff des Messias? Wessen Sohn ist er? Worauf sie antworten, wie es bei Mrc. von vornherein als Lehre der Schriftgelehrten hingestellt wird, dafs er Davids Sohn sei. Schon hieraus ist klar, dafs bei unserm Evangelisten die Pointe nicht, wie bei Mrc., darauf ruht, dafs sie mit der Abstammung des Messias von David die ihm zukommende Würdestellung erschöpft zu haben glauben (Vgl. Mrc., S. 404), sondern dafs sie ihn blofs für einen Davidsohn und nicht für den Gottessohn halten, obwohl doch sicher von den Pharisäern nicht in Abrede gestellt werden konnte, dafs der Messias der Sohn Gottes schlechthin sei. (v. 43. 44.) Natürlich richtet nun Jesus direct an sie die Frage, wie denn, wenn er nur ein Davidssohn ist (οὖν, wie v. 28), die bei Mrc. zur Erwägung gestellte Psalmstelle so viel Höheres von ihm aussagen kann. Wie nennt nun David im Geist einen Herrn ihn, sagend: „Es sprach Jehova zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis dafs ich lege deine Feinde unter deine Füfse (Psalm 110, 1)"? Da aber bei Mrc. erst nach der Einführung der Psalmstelle der scheinbare Widerspruch derselben mit der Lehre der Schriftgelehrten aufgedeckt wird, so kommt auch unser Evangelist noch einmal darauf zurück, obwohl er in dem πῶς οὖν v. 43 schon angedeutet war: (v. 45.) Wenn nun David ihn einen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn? Doch liegt nun die Pointe nicht, wie bei Mrc., darin, dafs die hohe Würdestellung, die David selbst dem Messias zuspricht, die Abstammung von ihm eher auszuschliefsen, als zu fordern scheint, sondern vielmehr darin, dafs die Huldigung Davids vor dem, der angeblich nur sein Sohn ist, beweise, wie er in dieser seiner Würdestellung nicht Davids, sondern Gottes Sohn sei (Vgl. Mrc., S. 405. 6.). Es begreift sich leicht, wie in der Ueberlieferung, der bei diesem Ausspruch sofort die Controverse über die Person Jesu vorschwebte, derselbe auf die Erweisung seiner Gottessohnschaft zugespitzt wurde, die doch von dem Messias als solchem anerkannt war und seine Erhebung zur gottgleichen Würdestellung noch gar nicht begründete, wenn man nicht, wie noch Myr. und Keim, S. 157, Vorstellungen mit diesem Begriff verbinden will, die unsern Evangelisten

noch ganz fern lagen.[1]) (v. 46.) Wenn es dann heifst, dafs ihm keiner zu antworten vermochte, so ist klar, dafs Jesus sie mit seiner Frage ihrer Rathlosigkeit überführen und so, nachdem es ihnen nicht gelungen, ihn mit ihren Fragen in Verlegenheit und Ungelegenheit zu bringen, ihnen zeigen wollte, wie leicht er dies zu thun im Stande sei. Darum knüpft der Evangelist hier die Bemerkung aus Mrc. v. 34 (Bem. die doppelte Neg.) an, dafs auch nicht irgend einer wagte, ihn mehr zu befragen, und zwar indem er mit Hinzufügung des *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* noch ausdrücklicher die Streitszene dieses Tages (Vgl. v. 23) abschliefst. War nicht nur keiner ihrer Angriffe gelungen, sondern hatte er gezeigt, wie es ihm sofort gelang, wenn er, durch sie provozirt, seinerseits die Rolle des Angreifers übernahm, so musste Allen die Lust vergehen, gegen gehoffte Siege eine sichere Niederlage einzutauschen.

4. 23, 1—39. Die Strafrede.

(Vgl. Luc. 11, 37 — 52.)

a) Der Eingang (23, 1—12).

V. 1: *Τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* v. 2: *λέγων· ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι.* v. 3: *πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν.* v. 4: *δεσμεύουσιν δὲ φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, τῷ δὲ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά.* v. 5: *πάντα δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν ποιοῦσιν πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις· πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα,* v. 6: *φιλοῦσιν δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς* v. 7: *καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί.* v. 8: *ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε.* v. 9: *καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ*

(Luc. 11, 46: *καὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς οὐαί, ὅτι φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις.* — — 11, 43: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς.)*

---

1) Selbst Keim (S. 153 ff.) vermag die Ursprünglichkeit des Matth. nur zu vertheidigen, indem er die Szene, der ganzen Tendenz des Evang. entgegen, die noch v. 46 klar heraustritt, als eine milde belehrende Ueberführung, als einen letzten Versuch der Verständigung auffasst und den Mrc. beschuldigt, dafs er Jesum mit dem Volk theologische Gespräche halten lasse, während dieser doch nur in einer Frage, die volksthümlich und durchsichtig genug war, um von allem Volk verstanden zu werden, Jesum vor demselben aufdecken lässt, wie oberflächlich und widerspruchsvoll die Lehre seiner gefeierten Autoritäten sei. Den wesentlichen Unterschied beider Berichte und die entscheidenden Bedenken, die der Fassung bei Mtth. im Wege stehen, hat auch Keim nicht bemerkt, obwohl er richtig die moderne Verdrehung bekämpft, als wolle Jesus die davidische Abkunft des Messias bestreiten.

ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος. v. 10: μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστὶν εἷς ὁ Χριστός. v. 11: ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος. v. 12: ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

(Luc. 14, 11: ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. cf. 18, 14.)

V. 2: Zu *Μωσεως* (Rcpt. Δ) vgl. 8, 4. — **v. 3:** Ti. liest nach ℵLZΔ *εαν*, vgl. zu 7, 12. — Das *τηρειν* ist Glossem, das die Stellung des *τηρειτε* vor *ποιησατε* bewirkt hat (Vgl. Rcpt. nach Δ). — **v. 4:** Rcpt. hat nach D *γαρ* statt *δε*, wie **v. 5** nach Δ *δε* statt *γαρ*, beide Male die vorhergehende Partikel wiederholend. Das *και δυσβαστακτα* (BDΔ Rcpt.) ist aus Luc., eben so aber auch das *αυτοι* (Ti. nach ℵBDL). — **v. 6:** Rcpt. nach jüngeren Mjsc.: *τε*. — **v. 7:** Die Verdopplung des *ραββι* (Rcpt. nach D) ist, wie Mrc. 14, 45, zu entfernen. — **v. 8:** Rcpt. (Δ) nimmt aus v. 10 *ο καθηγητης ο χριστος* herauf, ersteres haben schon ℵDL. — **v. 9:** Rcpt. nach dem gewöhnlicheren Ausdruck: *ο πατηρ υμων* (DLΔ) *ο εν τοις ουρ.* (vgl. DΔ) und **v. 10** nach v. 8. 9: *εις γαρ υμων εστιν ο καθηγ.* (vgl. ℵΔ, wo noch genauer conformirt).

(V. 1.) An die Stelle der kurzen Warnung vor den Schriftgelehrten Mrc. 12, 38—40 tritt hier die grofse Strafrede wider sie und die Pharisäer, die unser Evangelist überall hinzufügt, weil sie in der vorigen Szene als die Hauptgegner Jesu auftraten und weil die schon bei Mrc. zu Grunde liegende Rede der apostolischen Quelle theilweise gegen sie gerichtet war. Die Kampfesszene gipfelt also darin, dafs Jesus, nachdem er seine Gegner zum Stillschweigen verurtheilt (Vgl. 22, 46), sich nun (*τότε*) an die Volksmassen wendet, an die auch nach Mrc. v. 37 jene Warnung gerichtet ist (Bem. nur den Plur. des Evangelisten), um schonungslos die Gebrechen und Verbrechen ihrer gefeierten Autoritäten vor ihnen zu enthüllen. Der Evangelist fügt aber ausdrücklich noch die Jünger hinzu, wobei er, wie gewöhnlich, an die Zwölfe denkt; und da diese auch Luc. 20, 45 als die eigentlichen Zuhörer genannt werden und Mtth. um ihretwillen offenbar v. 8—12 einschaltet, also sie vorgefunden haben mufs, so werden in der Quelle grade die *μαθηταί* (d. h. die Anhänger Jesu überhaupt) es gewesen sein, vor denen Jesus diese Rede hielt.[1]) Damals also redete Jesus zu den Volksmassen und seinen Jüngern, sprechend (*ἐλάλησεν - λέγων*, wie 13, 3): (v. 2.) Auf Mosis Lehrstuhl haben sich gesetzt die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Die herkömmliche Formel (יוֹשֵׁב עַל - כִּסֵּא) für die Nachfolge eines Rabbi in Vertretung einer Schule bezeichnet sie lediglich als die, welche es sich zur Aufgabe machen, das mosaische Gesetz zu lehren, ohne dafs darin etwas Anmafsliches, Gewaltsames oder Selbstisches (Vgl. Myr. Bl.) liegen soll. (v. 3.) Dies wird um so unpassender eingetragen, als ja Jesus grade auf diesen Sachverhalt, von dem er ausgeht, die

1) Da Luc. diese Strafrede, wo er sie nach der apostolischen Quelle bringt (11, 39—52, vgl. Jahrb. 1864, S. 112 ff.), auf ein Pharisäergastmahl versetzt (v. 37), so kann da natürlich von den Jüngern als Zuhörern nicht die Rede sein. In der Quelle ging also die Rede nur im rhetorischen Affect zur Apostrophe an die Personen über, denen Jesus das Urtheil sprach. (Vgl. Mtth. 11, 21—23). Luc. hat darum eben dieselbe in eine Pharisäergesellschaft verlegt, während unser Evang. vielleicht Schriftgelehrte und Pharisäer in dem Volkshaufen mit anwesend denkt, und Keim zertheilt, um Jesus nicht zu einem „Rhetoriker" zu machen, ganz willkührlich das Ganze in eine Volksrede, in die Pharisäerwehe und eine Schülermahnung, obwohl der angebliche Widerspruch zwischen der Anerkennung der Gegner und ihrer vernichtenden Anklage auch in seiner Volksrede bleibt und von ihm selbst gerechtfertigt wird (Vgl. III, S. 174).

Ermahnung gründet: Alles also, was irgend sie Euch gesagt haben werden, das thut und haltet. Zu dem auf das Gebot folgenden momentanen Thun (Bem. den Imp. aor.) tritt das dauernde Halten (Imp. prs.). Das οὖν weist klar genug auf v. 2 zurück und beschränkt darum das Gebot von selbst auf Alles, was sie als Nachfolger Mosis d. h. in wirklicher Auslegung seines Gesetzes lehren. Dies Gesetz will aber Jesus bis ins Einzelste und Kleinste erfüllt haben (Vgl. 5, 17—19), und im Grofsen und Ganzen erkennt er sie als die orthodoxen Gesetzeslehrer an und setzt voraus, dafs sie das Gesetz Mosis einschärfen.[1]) Nach ihren Werken aber thut nicht; denn sie sagen's und thun's nicht. Sie befolgen selbst die Gebote nicht, für die sie in ihrer Gesetzeslehre so scheinheilig eifern. (v. 4.) Dieser Selbstwiderspruch geht aber (δέ) noch weiter. Sie binden (Vgl. das δεσμαί in ders. Quelle 13, 30) schwere Lasten (φορτία, wie 11, 28. 30) und legen sie auf die Schultern der Menschen, indem sie durch die strengste Auslegung und Anwendung des Gesetzes und durch die Art, wie sie die einzelnen Satzungen combiniren und durcheinander ergänzen, die Gesetzeserfüllung zu einer unerträglich schweren machen und sie als solche allen Andern aufbürden (Bem. das ἄνθρωποι der Quelle). Mit ihrem Finger aber wollen sie dieselbe nicht in Bewegung setzen. Ist die Forderung als eine schwere Last gedacht, die der, welcher sie erfüllt, auf seinen Schultern davonträgt, so ist es nur die Fortsetzung des Bildes, wenn der, welcher auch nicht den leisesten Anfang zur ihrer Erfüllung macht, dargestellt wird als einer, der auch den Finger nicht rührt, um sie in Bewegung zu setzen.

Mit dem Vorwurf v. 4 begann nach Luc. 11, 46 der zweite Theil der Rede, der speziell an die νομικοί gerichtet war. Dafs diese Theilung keine „Künstelei" des Luc. (Keim, S. 168) ist, zeigt schon das der Quelle eigenthümliche νομικοί (Mtth. 22, 35. Luc. 7, 30. 14, 3), das nach Mrc. v. 38 in unserm Evang. durch γραμματεῖς ersetzt ist. Dafs die Pharisäer lediglich von Mtth. hinzugefügt sind (Vgl. zu v. 1), erhellt daraus, dafs dieser Vorwurf nur auf die Gesetzesgelehrten passt, die ihre Kenntnifs und Lehre des Gesetzes für verdienstvoll genug hielten, um sich des Thuns überheben zu können, während die Pharisäer, wie scheinheilig ihr Gebahren auch vielfach im tiefsten Grunde war, es sich doch sauer genug werden liefsen, ihren Gesetzeseifer im Leben zu bethätigen. Mtth. hat den zweiten Theil der Rede voraufgenommen, weil Mrc. v. 38 ihn zuerst auf das Urtheil Jesu über die Gesetzeslehrer führte und

---

1) Es bedarf also der Clauseln nicht, welche die Ausleger hier von Alters her einfügen, noch der Abschwächung Bl.'s, wonach ihre Lehre nur vergleichungsweise besser sein soll, als ihr Wandel, oder Myr.'s, wonach, da nur der Gegensatz zwischen Lehre und Wandel ins Auge gefasst wird, der in praxi vorkommende Amtsmifsbrauch aufser Acht gelassen. Ganz ungehörig redet Keim, S. 173 von einer zeitweisen göttlichen Zulassung ihrer Autorität, obwohl er dieselbe unmittelbar vorher bei v. 2 eine gewaltsam eingedrungene nannte. War die Rede an die μαθηταί gerichtet, so wussten diese längst, wie er von den Geboten des göttlichen Gesetzes ihre menschlichen Zusätze schied (Vgl. 15, 3—9), wenn nicht etwa gradezu der dort (15; 13) eingeschaltete Spruch der Quelle ursprünglich in diesen Zusammenhang gehört, wo er die einzig richtige Beschränkung angiebt. Es würde sich dann gut erklären, wie der Evangelist dazu kam ihn dort mit dem von den blinden Wegführern zu verbinden (15, 14), als welche grade in dieser Rede die Gesetzeslehrer characterisirt werden (v. 16).

weil der eine theilweise Anerkennung implicirende und zu einer directen Ermahnung an die μαθηταί führende Eingang (v. 2. 3) treffend die grofse Rede zu eröffnen schien. Bei Luc. musste dieser ganze, sichtlich auf die μαθηταί berechnete Eingang schon darum fortfallen, weil er die Rede in das Pharisäergastmahl versetzt hatte, und vielleicht erschien dem Pauliner auch eine so uneingeschränkte Anerkennung und Empfehlung der Gesetzeslehre mifsverständlich und bedenklich. Und doch zeigt noch die ganz in seinem Stil componirte Zwischenrede 11, 45, durch die er die beiden Theile der Rede schied, dafs hier etwas Ausgefallenes von ihm ersetzt ist, und durch sie ist wieder das schon in der Form von den übrigen Weherufen etwas abweichende οὐαί hervorgerufen, während in der Quelle dieser erste Vorwurf noch nicht mit einem Wehe begleitet war. Auch sonst ist das φορτίζετε wohl Vereinfachung des δεσμεύειν καὶ ἐπιτιθέναι ἐπὶ τοὺς ὤμους, sowie das δυσβάστακτα, das αὐτοί, das ἑνὶ τῶν δακτύλων und das προσψαύειν Erläuterung und Steigerung.

(V. 5.) Alle ihre Werke aber thun sie, um von den Menschen gesehen zu werden. So geht die Rede von dem, was sie nicht thun, zu dem über, was sie wirklich thun, aber durch die Ostentation, die sie damit treiben (Vgl. 6, 1), selbst entwerthen. Denn sie machen breit ihre Phylacterien und grofs die Kleiderquasten. Die Phylacterien (תְּפִלִּין) sind Pergamentstreifen, welche mit Gesetzesstellen beschrieben, beim Gebet an der linken Hand und an der Stirn befestigt wurden zur buchstäblichen Erfüllung des Gebots, wonach dem Israeliten das Gesetz לְאוֹת oder לְזִכָּרוֹן sein sollte in seiner Hand und zwischen seinen Augen (Exod. 13, 9, vgl. v. 16) oder dort angebunden werden (Deut. 6, 8. 11, 18). Nur als solche Denkzettel an die Befolgung des Gesetzes und nicht als Amulette (Myr.), wozu der Aberglaube sie wohl erhob, kommen sie hier in Betracht, wo ihre Breite den Eifer, sich stets an das Gesetz Jehova's zu erinnern, recht auffällig machen soll. Die κράσπεδα (צִיצִית) erwähnte die Quelle schon 9, 20 am Gewande Jesu. Auch von ihnen gilt, dafs, je gröfser man sie machte, man desto sichtbarer sich mit dem Eifer brüstete, stets des Gesetzes Gottes eingedenk bleiben zu wollen. (v. 6. 7.) Für solchen Eifer verlangen sie denn aber (δέ) auch die gebührende Anerkennung. Sie lieben das erste Lager d. h. den Ehrenplatz bei den Gastmählern und die ersten Stühle in den Synagogen, sie lieben die ehrenvollen Begrüfsungen auf den Märkten, wo alle Welt sieht, wie man ihnen huldigt, und die ehrerbietigen Titulaturen, indem sie von den Menschen רַבִּי angeredet sein wollen. Es ist kein Grund, hierin nicht das vollständigere und ehrenvollere „Mein Meister!“ zu finden. (v. 8.) Hieran knüpft nun der Evangelist, der die μαθηταί speziell von den Zwölfen nahm (Vgl. zu v. 1), einige an diese gerichtete Weisungen, damit die an sie adressirte Rede doch auch ihrer speziell gedenke. Ihr aber werdet nicht Rabbi genannt d. h. lasst Euch nicht so nennen von den Leuten; denn Einer ist Euer Lehrer (Bem. hier und v. 9. 11 den voranstehenden Gen., wie 8, 3), allesammt aber seid Ihr Brüder. Man mufs den ganzen jüdischen Gelehrtendünkel sich vergegenwärtigen, um es zu verstehen, wie diese uns so schlicht erscheinende Bezeichnung zur Exemplification dienen kann für eine Titelsucht, die mit derselben in eine unnahbare Höhe über alle

andern Menschen sich entrückt glaubt; denn natürlich nur in diesem Sinne ist die Annahme des Rabbititels verboten. Das zeigt die Begründung, in welcher Jesus sich als den einigen Lehrer Aller hinstellt, so dafs sie ihm gegenüber Alle sich ihrer Abhängigkeit bewufst bleiben sollen. Nur die Kehrseite davon aber ist, dafs sie als Eines Lehrers (geistige) Kinder (Vgl. 12, 27) untereinander Brüder sind, also keiner sich über den andern überheben darf. Wie jenes alle Selbstüberschätzung, so schliefst dieses alle Geringschätzung Andrer aus. (v. 9.) Der Ausdruck ἀδελφοί, der den Begriff geistiger Kinder voraussetzt, führt aber Jesum auf die Ausführung des Gedankens von einer andern Seite her, nach welcher mit dem Lehrertitel אָבִי (Vgl. 2 Reg. 2, 12. 6, 21) eine Verehrung vor Menschen ausgesprochen wird, wie sie ihnen eigentlich nicht zukommt. Man soll aber weder eine Verehrung verlangen, noch Andern beweisen, die Menschen nicht ziemt. Und einen Vater von Euch nennet nicht auf der Erde d. h. gebt keinem Menschen den Namen Eures Vaters; denn Einer ist Euer Vater, der himmlische. Das gemeinsame Bewufstsein der Kindesdemuth vor ihm verbietet es, den erhabenen Namen, mit dem die Reichsgenossen Gott im Himmel bezeichnen, auf irgend einen Menschen als Ehrfurchtsbezeichnung zu übertragen. Der leibliche Vater ist es selbstverständlich in anderm Sinn, und seine Bezeichnung als πατήρ kommt daher nicht zur Frage. (v. 10. 11.) Dann kehrt die Rede noch einmal zu ihrem Ausgangspunkte zurück: Auch nicht sollt ihr genannt werden Führer, weil Euer Führer Einer ist, nemlich der Messias. Der Gröfsere von Euch aber wird sein Euer Diener d. h. nur danach wird sich die wahre Gröfse des Einen vor dem Andern bemessen, ob er mehr den Andern zu dienen und sich dienend unter sie zu erniedrigen trachtet. (v. 12.) Wer aber sich selbst erhöhen wird, indem er sich überhebt über Andre und nach Ehrentiteln trachtet, die seinen Ehrgeiz befriedigen, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wie der, welcher nur Allen zu dienen trachtet und ihre Ehrenbezeugungen ablehnt, der wird erhöht werden. Gott wird jenen im Gericht von seiner erträumten Höhe herabstürzen und diesen erhöhen, indem er ihn für den wahrhaft grofsen erklärt und ihm eine dem entsprechende Stellung in seinem Reiche anweist.

Offenbar ist es die Schilderung der γραμματεῖς in Mrc. 12, 38. 39, die unsern Evangelisten bewog, gleich hier im Eingange den Vorwurf der prahlerischen Frömmigkeitsübung, sowie der Ehr- und Titelsucht anzuknüpfen, welchen die Quelle nach Luc. 11, 43 unter den Weherufen wider die Pharisäer zur Sprache brachte, auf die ja auch offenbar derselbe allein spezifisch passte. Unser Evangelist, der von vornherein die Schriftgelehrten und Pharisäer ins Auge gefasst sein liefs (Vgl. v. 2), konnte diesen Vorwurf unmittelbar an den wider die Schriftgelehrten speziell gerichteten anknüpfen, indem er das Wehe fortliefs und mit Worten, die offenbar aus 6, 1 entlehnt sind, den Uebergang dazu machte. Im Uebrigen ist bei Luc. der Anfang weggelassen, weil er auf jüdische Gebräuche anspielt, die seinen heidenchristlichen Lesern fremd waren, (Vgl. noch die Rem. daran in Mrc. v. 38) und das Drängen nach den Ehrenplätzen beim Gastmahl, weil er diesen Punkt 14, 7 ff. ausführlicher behandelt. Auch die ursprüngliche Ordnung ist bei Mtth. noch erhalten, da Mrc. nur die

Ehrensitze in den Synagogen voranschickt, weil dort die γραμματεῖς die eigentliche Stätte ihrer Wirksamkeit haben (Bem. auch die Conformirung der Plurale bei ihm) und die Begrüfsungen auf dem Markte gleich mit dem Einhergehn in langen Talaren verbindet (Vgl. Mrc., S. 407), während dieselben nach Luc. 11, 43 erst nachfolgen (Bem. auch das nach Luc. 20, 46 gewifs ursprüngliche φιλεῖν, wie 6, 5). Auch der Schlufs von v. 7 wird ursprünglich sein (Bem. das ὑπὸ τῶν ἀνθρ. der Quelle), da nur so die drei Parallelgliederpaare vollständig werden und dieser Schlufs es sichtlich gewesen ist, der zu der Einschaltung v. 8—12 Anlafs gegeben hat (Vgl. Jhrb. 1864, S. 113. 14). Auch diese Einschaltung aber wird aus der apostolischen Quelle stammen bis auf v. 10, der im Grunde nur den v. 8 mit dem griechischen statt des jüdischen Lehrertitels wiederholt und schon durch das ὁ Χριστός verdächtig wird. Dagegen zeigt uns v. 11, in welchem Zusammenhange diese Sprüche ursprünglich standen; denn da v. 11 = Luc. 22, 26 ist und von Mtth. bereits 20, 26 nach Mrc. gebracht war, so mufs der Evangelist nach aller Analogie ihn im Zusammenhange mit v. 8. 9 gelesen und diese müssen also vor Luc. 22, 25 gestanden haben. Diesen Spruch hatte der Evangelist schon 20, 25 nach Mrc. gebracht und so behielt er nur die Pointe von v. 26 bei, die er 20, 26 in etwas andrer Form nach Mrc. gegeben hatte. Höchst passend eröffneten also die Sprüche im Anschlufs an Mtth. 18, 3 (Vgl. z. d. St.) die wirklich an die Zwölf gerichtete Rangstreitrede und nun begreift sich erst ganz, wie dieselbe 23, 8. 9 von dem Schülerbewufstsein sofort auf das Kindesbewufstsein ablenken konnte. Aber auch v. 12 wird jener Rede angehört haben. Die Gnome bildete nemlich nicht, wie Luc. 18, 14b, die Deutung der Parabel vom Pharisäer und Zöllner, die bereits Luc. 18, 14a ihre Deutung empfängt und ohnehin schwerlich der apostolischen Quelle angehört, sondern nach Luc. 14, 11 die Deutung der Parabel von den Tischgästen, welche Luc. zwar nach v. 7 als solche bezeichnet, aber durch die Art, wie er sie bei Tische gegen die Liebhaber der Ehrenplätze gesprochen sein lässt, ihres parabolischen Characters entkleidet (Vgl. a. a. O. S. 116). Wie der, welcher sich bei Tische vordrängt, sich leicht gerechter Beschämung aussetzt, während der bescheiden zurücktretende, wenn ihm nachher sein wohlverdienter Platz angewiesen wird, zuletzt zu Ehren kommt, so wird — hiefs es dort — jeder der sich selbst erhöht von Gott erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, von Gott erhöht werden. Vortrefflich schlofs sich diese Parabel mit ihrer Deutung an die Art an, wie Jesus Luc. 22, 27 seine Selbsterniedrigung an dem Gegensatz des ἀνακείμενος und διακονῶν illustrirt hatte (Vgl. zu Mtth. 20, 28), und bildete so den Uebergang zu der Verheifsung an die Zwölfe (Luc. 22, 29. 30 = Mtth. 19, 27. 28). Uebrigens scheint noch in Mtth. 18, 4 eine Erinnerung an diesen Spruch, der in der Quelle so nahe auf 18, 3 folgte, anzuklingen, da nur noch in ihm das ταπεινοῦν in den Evangelien wiederkehrt.

b) Die sechs Weherufe (23, 13—28).

V. 13: *Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.* v. 15: *οὐαὶ ὑμῖν,* (Luc. 11, 52: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.*)

γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν. v. 16: οὐαὶ ὑμῖν, ὁδηγοὶ τυφλοὶ οἱ λέγοντες· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει. v. 17: μωροὶ καὶ τυφλοί, τίς γὰρ μείζων ἐστίν, ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν; v. 18: καί· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει. v. 19: τυφλοί, τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; v. 20: ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ. v. 21: καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ ναῷ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν· v. 22: καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ.

v. 23: Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα [δὲ] ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι. v. 24: ὁδηγοὶ τυφλοί, οἱ διϋλίζοντες τὸν κώνωπα, τὴν δὲ κάμηλον καταπίνοντες. v. 25: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. v. 26: Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἔντος τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν. v. 27: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. v. 28: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.

(Luc. 11, 42: ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ· ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι. — —

v. 39: νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. v. 40: ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; v. 41: πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν. — —

v. 44: οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν.)

Rcpt. (Δ) hat vor **v. 13:** *ουαι υμιν γραμματεις και Φαρισαιοι οτι κατεσθιετε τας οικιας των χηρων και προφασει μακρα προσευχομενοι· δια τουτο ληψεσθε περισσοτερον κριμα.* Glossem aus Mrc. 12, 40. Luc. 20, 47. — **v. 17:** Rcpt. *αγιαζων* (CLΔ) aus v. 19. — **v. 18:** Rcpt. *ος εαν* (Δ). — **v. 19:** Rcpt. *μωροι και τυφλοι* (BCΔ) nach v. 17. — **v. 21:** Das *κατοικησαντι* (Myr. nach CDLZΔ) ist nach dem Part. Aor. *ομοσας* oder nach dem *αγιασας* v. 17 conformirt. — **v. 23:** Rcpt. hat *τον ελεον* (CΔ) wie 9, 13. 12, 7. — Das *δε*, das Ti. nach ℵΔ auslässt, kann zwar leicht vor *εδει* aus Versehen ausgefallen sein (wie jedenfalls in A bei Luc.), aber auch leicht nach Luc. zugesetzt, wo es gewifs echt ist. Zweifelhaft ist auch das *αφειναι* (ℵBL) statt *αφιεναι* (CDΔ Rcpt.), das leicht nach *ποιησαι*

conformirt sein kann. — v. 24: Das οι nach τυφλοι wird in BDL zufällig ausgefallen sein. — v. 25: Das εξ ward unverstanden weggelassen (CD) und das αχρασιας in αδικιας verwandelt (C). — v. 26: Das και της παροψιδος (Rcpt. nach ℵBCLΔ) ist aus v. 25, zumal noch B αυτου hat und erst später auch dies in αυτων (ℵCLΔ Rcpt.) verwandelt wurde. — v. 27: Bemerkenswerth ist das ομοιαζετε in B, weil die Emendatoren so gern das Comp. setzen. — v. 28: Rcpt. nach Δ: μεστοι εστε.

(V. 13.) Der Verheifsung an die demüthigen Jünger tritt nun gegenüber das erste Wehe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die ausdrücklich als Heuchler angeredet werden. Begründet wird dasselbe dadurch, dafs sie das Himmelreich Angesichts der Menschen zuschliefsen. Nicht als unmittelbar nahe (Myr.), sondern als gegenwärtig ist dabei das Gottesreich gedacht, das Jesus vor den Augen des ganzen Volkes aufrichtet. Wären sie die rechten Volksführer, so würden sie oben dem Volke die Thüren zu demselben aufzuthun d. h. Alles thun, um dasselbe zum Eintritt zu veranlassen (Vgl. zu Mtth. 16, 19), während sie jetzt Alles thun, um durch ihre falsche Lehre das Volk zu verblenden, damit es nicht bufsfertig und gläubig ins Gottesreich zu gelangen suche oder, bildlich gesagt, ihm die Thüre zuzuschliefsen, damit es nicht hineinkomme. So erläutert der Begründungssatz selbst das Bild: Denn ihr für eure Person geht nicht hinein, auch nicht, die da bereits eingehn d. h. im Begriff sind es zu thun, lasst ihr hineingehn. Darin aber zeigt sich ihre Heuchelei, dafs sie mit der Prätension auftreten, die rechten Volksführer zu sein, die dem Volk den Weg zu seinem Heile weisen, und doch, indem sie ihm absichtlich den Heilsweg verschliefsen, seine Verführer werden. (v. 15.) Eng zusammen damit hängt das zweite Wehe, das ihre unselige Proselytenmacherei brandmarkt, weil sie auch dabei scheinbar für das Heil der Seelen eifern, in Wahrheit aber nur für die Ausdehnung ihrer Schulherrschaft, die unter den auswärts Gewonnenen eben so heillose Folgen hat, wie nach v. 13 innerhalb ihres eignen Volkes. Mit Anspielung auf ihre Missionsreisen (Vgl. Jos. Ant. XX, 2, 3 ff.) schildert Jesus in hyberbolischer Rede, wie sie sich dabei keine Mühe verdriefsen lassen. Ihr umfahret (Vgl. 4, 23, wo aber das περιάγειν vom Evangelisten intrans. gebraucht) das Meer und das Land (ἡ ξηρά sc. γῆ = יַבָּשָׁה Gen. 1, 9. 10 LXX), um einen einzigen Proselyten (גֵּר) zu machen, und, wenn er es geworden, so macht ihr ihn zu einem Höllensohn, der es zwiefältig mehr ist als ihr. Der υἱὸς γεέννης ist ein der Hölle Verfallener (Vgl. בֶּן־מָוֶת 2 Sam. 12, 5), und der Comparativ des wohl adjectivisch zu fassenden Attributs steigert nicht den Begriff der Verdopplung, sondern dient nur zur Vergleichung mit den im Gen. bezeichneten Personen. Es ist dabei nicht an die fortgesetzte Einwirkung der Bekehrer auf die Proselyten gedacht (Myr.), sondern daran, dafs die Bekehrten dem Verderben doppelt sicher verfallen, weil die geistige Unmündigkeit, in die sie die Abhängigkeit von ihren Bekehrern bringt, sie für die Wahrheit doppelt unempfänglich, und die Opfer, die sie für ihren Uebertritt gebracht, sie zu doppelten Fanatikern für das einmal angenommene System machte. An oberflächliche Bekehrungen (Bl. Olsh.) oder an die Verdopplung des Irrthums und Aberglaubens durch die Autorität der Lehrer (deW.)

ist nicht zu denken, da erstere doch nur etwas zufälliges waren und die Autorität des Lehrers an sich etwas nothwendiges.

(V. 16.) Der Gedanke einer Proselytenmacherei aber, welche die Bekehrten nur ins Verderben führt, bringt Jesum von selbst auf das Wehe über die blinden Wegweiser (Vgl. 15, 14), die selbst den Weg des Heils nicht kennen und darum nur auf den Weg des Verderbens leiten können. Indem aber dieser Gedanke exemplificirt wird an ihrer sinnlosen Eidescasuistik, mit der sie die Heiligkeit des Eides untergruben, statt sie zu hüten, und die Gewissen, statt sie zu schärfen, abstumpften, greift mitten aus dem System ihrer Gesetzeslehre einen Punkt heraus, an dem sich Jesu die heillose Blindheit und Thorheit derselben am eclatantesten zeigt, weil die Gefährdung der Eidestreue die tiefsten Grundlagen des religiösen Lebens untergräbt. Sie sagen nemlich: Wer etwa beim (*ὀμνύειν ἐν*, wie 5, 34—36 in ders. Quelle) Tempelhaus schwört (Bem. den den Nom. abs. vertretenden Relativsatz, wie 13, 12 und öfter), das ist nichts d. h. damit hat es nichts auf sich, sein Schwur ist nicht verbindlich. Wer aber etwa bei dem Golde des Tempelhauses (d. h. seinem Goldschmuck, Goldschatz oder Goldgeräth) schwört, der ist verpflichtet, sc. den Eid zu halten oder die Wahrheit zu sagen. Obwohl Schwüre der Art uns nicht bekannt sind, so ist das Beispiel doch ohne Zweifel aus dem Leben gegriffen und characterisirt schlagend den gemeinen Weltsinn dieser Gesetzeslehrer, welche die Heiligkeit des Eides mafsen an dem Goldwerth dessen, wobei man schwur. (v. 17.) Die Thorheit und Blindheit dieser sinnlosen Distinctionen, um deretwillen Jesus sie als *μωροὶ καὶ τυφλοί* anredet, begründet er durch die Frage: Wer ist denn gröfser, das Gold oder der Tempel, der das Gold geweiht hat? Natürlich konnte man beim Golde des Tempels nur schwören unter der Voraussetzung, dafs dies ein *ἅγιον* war, und doch konnte es seine *ἁγιότης* nur dadurch empfangen, dafs es zu dem Gott geweihten Tempel gehörte. Dann aber war klar, dafs dieser selbst, von dem das Gold erst seine Heiligkeit ableitete, etwas noch Heiligeres war und der Eid bei ihm also eher noch verbindlicher sein musste. (v. 18. 19.) Dasselbe gilt aber von dem zweiten Beispiel, das nun in ganz analoger Weise durchgeführt wird. Und: wer etwa schwört beim Altar — sagen sie —, das ist nichts; wer aber etwa schwört bei der Opfergabe (Vgl. 5, 23. 24), die auf ihm (Vgl. 5, 14) sc. liegt, der ist verpflichtet. Blinde! Was ist denn gröfser, die Gabe oder der Altar, der die Gabe heiligt? Natürlich steht hier nicht wieder das Part. Aor.; denn das Gold des Tempels ist ein für allemal dadurch geweiht worden, dafs es zum Tempel verwandt oder ihm geschenkt ist, aber die Opfergabe wird immer erst dadurch geweiht, dafs sie auf den Altar gebracht wird. (v. 20.) Jedenfalls folgt aus diesem Verhältnifs von ursprünglich Heiligem und abgeleitet Heiligem (*οὖν*), dafs wer beim Altar geschworen hat, bei ihm und bei Allem, was darauf liegt, schwört, sofern für die Verbindlichkeit des Schwurs ja nur die Heiligkeit des Gegenstandes, bei dem man schwört, in Betracht kommt und, da diese vom Altar auf Alles übergeht, was darauf liegt, der Schwur beim Altar immer zugleich ein Schwur bei den durch ihn geheiligten Dingen ist. So

wenig kann also der Schwur beim Opfer oder beim Tempelgold verbindlicher sein, als der beim Altar oder Tempel, dafs ersterer ja immer in letzteren eingeschlossen ist, also seine Verbindlichkeit nur von diesem erhalten kann. (v. 21.) Schliefslich kann man freilich auch hiebei nicht stehen bleiben, da ja der Tempel selbst seine Heiligkeit nur dadurch empfängt, dafs der Heilige schlechthin darin Wohnung macht. Ihn kann man also zuletzt nur meinen, wenn man bei der Heiligkeit des Tempels schwört, so dafs auch hier der Schwur beim Geheiligten den beim Heiligenden einschliefst und wer beim Tempel geschworen hat, bei ihm schwört und bei dem, der ihn bewohnt. So wenig kann also der Schwur beim Tempel weniger verbindlich sein, als der beim Tempelgold (v. 16), dafs er vielmehr an sich schon den höchsten aller Eide, den bei Jehova selbst einschliefst. Durch diese Wendung berührt sich die vernichtende Dialectik Jesu, die übrigens deutlich genug zeigt, dafs das Wehe über die Gesetzeslehrer auf ein andres Publicum berechnet war, das er über ihre Irrlehren aufklären will (Vgl. zu v. 1), mit dem Spruch der Bergrede, wo der Schwur bei Himmel und Erde auf den Schwur bei dem zurückgeführt wird, der dort thront und herrscht (5, 34). Und doch ist der Gesichtspunkt an beiden Stellen ein ganz verschiedener, weil hier daraus argumentirt wird, dafs jeder Schwur beim Heiligen den Schwur bei dem, was ihm seine Heiligkeit giebt, einschliefst und umgekehrt, während dort unmittelbar jeder Schwur auf den zurückgeführt wird, der allein im Himmel und auf Erden Zeuge und Rächer jedes Treubruchs ist. (v. 22.) Daher ist es wohl nur eine Reminiscenz an jene Stelle, wenn der Evangelist hinzufügt: Und wer geschworen hat beim Himmel, der schwört beim Throne Gottes und bei dem, der darauf sitzt.

Von diesen drei Weherufen findet sich nur der erste in Luc. 11, 52, und zwar theils mit den secundären Aoristen, die auf die bereits abgeschlossene geschichtliche Thatsache zurückblicken, und mit dem verstärkenden positiven ἐκωλύσατε (Bem. auch das αὐτοί des Luc., wie v. 46), theils aber mit dem offenbar erklärenden ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως, welches directer die irreführende, die Erkenntnifs des Heils verhindernde Lehre der νομικοί als das bezeichnen soll, wodurch sie dem Volk das Gottesreich verschlossen haben, obwohl der mit Mtth. übereinstimmende Schlufssatz zeigt, dafs vorher direct von der Verhinderung des Eintritts ins Gottesreich die Rede war, da sonst das εἰσέρχεσθαι ohne sichre Beziehung bleibt. Diese Deutung des κλείειν τὴν βασιλ. kann aber dem Evangelisten nur dadurch an die Hand gegeben sein, dafs das Wehe in der Quelle an die νομικοί gerichtet war, die darum hier sicher nicht von Luc. eingeführt sind, wie Keim S. 177. Anm. 1 behauptet. Vielmehr werden auch die beiden folgenden Wehe in der Quelle den νομικοί gegolten haben, die ja eben mit ihrer Gesetzeslehre Proselyten machten und die Urheber jener alle Eidestreue untergrabenden Distinctionen waren, und wie unser Evangelist das γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι dafür substituirt, so hat er auch nach Analogie von 15, 7. 22, 18 das ὑποκριταί hinzugefügt. Ueber die Echtheit der Weherufe an sich wird kaum ein Zweifel aufkommen, zumal grade der Zusatz in v. 22 für die Ursprünglichkeit des Textes, dem er angeschlossen, zeugt. Luc. hat sie weggelassen, weil jene Wirksamkeit der νομικοί seinen heidenchristlichen Lesern eben so fremd war, wie diese ihre Eidescasuistik, und das

erste Wehe an den Schluſs gesetzt, weil der darin enthaltene Vorwurf von seinem Standpunkte aus als der gravirendste erschien.

(V. 23.) Wenn in dem eben besprochenen Punkte gegen Eide, deren Bedeutung jedenfalls eine abgeleitete ist, solche hintangestellt wurden, die ihrem Wesen nach als die höheren gelten mussten, so schlieſst sich nun daran das Wehe gegen eine Gesetzesbeobachtung, die das Gröſste und Wichtigste gegen das Kleinlichste und Aeuſserlichste hintanstellte. Wenn sie aber in der Befolgung der gesetzlichen Zehntvorschriften dieselben weit über den Buchstaben des Gesetzes hinaus (Vgl. Deut. 14, 23) mit der gröſsten Peinlichkeit auf die kleinsten Gartengewächse ausdehnten und doch durch die gewissenlose Hintansetzung der schwereren Gebote, deren Erfüllung wirklich sittliche Anstrengung kostete, zeigten, daſs es ihnen nicht ernstlich um die Erfüllung des göttlichen Gesetzes zu thun sei, so konnte ihre ganze Gesetzesbeobachtung nur eine heuchlerische sein. Ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und habt (liegen) gelassen das Schwerere im Gesetz, das Gericht, d. h. die Uebung der Gerechtigkeit im unpartheiischen Unterscheiden zwischen Recht und Unrecht, und die Barmherzigkeit und die Treue. Das *βαρύτερα* muſs nach v. 4 auf die Schwierigkeit der Erfüllung bezogen werden, und nicht auf die graviora (Myr. deW.), weil erst an diesem Zurückschrecken vor dem Schwereren die ganze Nichtigkeit ihrer Gesetzeserfüllung zur Erscheinung kommt, während v. 24 hier noch nicht maſsgebend sein kann. Auch hier erhellt klar, daſs die Weherufe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer für einen andern Hörerkreis bestimmt waren (Vgl. zu v. 1); denn gewiſs nicht seine Gegner, sondern seine Anhänger will Jesus belehren, wenn er hinzufügt: Dies (aber) hätte man thun müssen und jenes nicht lassen. Ganz im Sinne von v. 3 hat er gegen die pünktlichste Erfüllung der Zehntvorschriften, selbst in ihrer peinlichsten Ausdehnung, zu der immerhin Lev. 27, 30. Deut. 14, 22 ein gewisses Recht gaben, nichts einzuwenden, wenn man nur mit gleicher Pünktlichkeit auch die schwereren Gebote im Gesetz erfüllte. Dann aber musste man thun, was jene unterlieſsen, und nicht unterlassen, was jene allein thaten. (v. 24.) Zuletzt charakterisirt Jesus die Pharisäer als solche, welche die Mücke seihen, aber das Kameel verschlucken, womit er im sprüchwörtlichen Ausdruck solche bezeichnet, die es mit dem Unbedeutendsten ängstlich genau nehmen und gegen das Wichtigste gleichgültig sind.[1]) (v. 25.) Auch das folgende Wehe gilt ausschlieſslich der pharisäischen Tugendpraxis. Mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit befolgten sie die gesetzlichen und die das Gesetz weit überbietenden traditionellen Reinig-

1) Die Juden seihten wirklich den Wein durch, um nicht etwa ein unreines Thierchen (Vgl. Lev. 11, 42) mit zu verschlucken. Der Ausdruck ist attractionsmäſsig, sofern es sich eigentlich um ein Durchseihen des Weins zur Entfernung einer darin etwa ertrunkenen Mücke handelt. Das Kameel erscheint ganz ähnlich im sprüchwörtlichen Ausdruck 19, 24. Das *ὁδηγοὶ τυφλοί* ist übrigens ein Zusatz des Evangelisten aus v. 16, da es sich hier eben nicht mehr um das „System“ handelt, wie noch Keim, S. 177 sagt, sondern lediglich um die Praxis der Gesetzeserfüllung, als deren gefeierte Muster die Pharisäer galten. Der sprüchwörtliche Ausdruck war also in der Quelle anders eingeführt.

keitsvorschriften (Vgl. Mrc. 7, 3. 4), um sich bei der Mahlzeit nicht zu verunreinigen, aber mit der schreiendsten Gewissenlosigkeit liefsen sie sichs nicht kümmern, ob das, was auf den Tisch kam, rechtmäfsig oder unrechtmäfsig erworbenes Gut war. Wie sie die kleinlichen und leichten Pflichten erfüllten und die grofsen und schweren nachliefsen (v. 23), so mieden sie mit äufserster Sorgfalt die äufserlichen Verunreinigungen, während sie vor dem schlimmeren Schmutz der Sünde gar keinen Abscheu zeigten. Ihr reinigt, sagt Jesus, das Aeufsere des Bechers und der Schüssel, inwendig aber sind sie gefüllt aus Raub und Unenthaltsamkeit. Nicht womit sie gefüllt, sondern wo das, womit sie gefüllt, herstammt, drückt das ἐκ bei γέμειν aus, und das ist theils offner Raub, sofern das mit Unrecht Erworbene immer ein Raub am Nächsten ist, theils Unenthaltsamkeit, sofern keine Achtung vor der Heiligkeit des Eigenthums und keine Liebe zum Nächsten sie abhält, die Hand nach seinem Gute auszustrecken, wenn einmal die Lust danach erwacht (Vgl. z. B. Mrc. 12, 40). Gewöhnlich denkt man an Unmäfsigkeit in Essen und Trinken, die sonst doch den Pharisäern nicht grade vorgeworfen wird und von der man doch nicht sagen kann, dafs was Becher und Schüsseln füllt, aus ihr her ist. (v. 26.) Dafs aber an die Pharisäer speziell gedacht ist, zeigt das Folgende, wo sie allein direct angeredet werden: Du blinder Pharisäer, der du das Wesen der wahren Reinheit so gänzlich verkennst, reinige zuerst (Vgl. 6, 33) den Inhalt des Bechers, indem du dich aufs Sorgfältigste hütest, dafs derselbe nicht irgendwie durch unrechtmäfsigen Erwerb befleckt sei. Hier wird es vollends klar, dafs ἀκρασία nur die Unenthaltsamkeit sein kann, die da nimmt, was sie erreichen kann, ohne zu fragen, ob sie damit Unrecht thut oder nicht; denn wohl kann die Unrechtmäfsigkeit des Erwerbs das Erworbene beflecken, nicht aber der Inhalt von Becher und Schüssel dadurch befleckt werden, dafs die Unmäfsigkeit mehr hineinfüllt, als der Mensch zur Sättigung braucht. Wird nun als Zweck angegeben, dafs auch das Aeufsere des Bechers rein werde, so ist damit freilich nicht gesagt, dafs man danach auch an die Reinigung des Aeufseren denken solle (Fr.), aber auch die äufsere Reinigung nicht für entbehrlich erklärt (deW.), sondern vielmehr hervorgehoben, dafs dieselbe nur Erfolg haben kann, wenn die wahre Reinigung d. h. die Entfernung aller Sündenbefleckung vorangegangen. Das Acumen liegt darin, dafs nicht die äufsere Reinheit als solche gemeint ist, sondern die Gott wohlgefällige, welche diese levitischen Reinigkeitsgebräuche erstreben und welche doch nur eintreten kann, wo die äufsere Reinheit Begleiterin und Symbol des ernsten Strebens nach der wahrhaften Reinheit d. h. der Sündenreinheit ist. (v. 27.) Dafs die Hervorhebung der ὑπόκρισις v. 25, wie v. 13. 15. 23, vom Evangelisten hinzugefügt, erhellt daraus, dafs diesem Characterzuge der Pharisäer speziell das letzte Wehe gewidmet war. Hier hiefs es ausdrücklich, dafs sie getünchten Gräbern gleichen, die von aufsen zwar schön erscheinen, von innen aber voll Todtengebeinen und jeder Unreinigkeit sind. Am 15. Adar wurden jährlich die Grabstätten mit Kalktünche geweifst, nicht zum Schmucke (deW. Bl.), sondern um diese Stätten der Unreinheit zu kennzeichnen,

damit man sich vor Verunreinigung durch ihre Berührung hüten könne. Immerhin bekamen sie dadurch ein freundliches Ansehen, das mit dem Greuel in ihrem Innern ebenso contrastirte, wie das Innere der Pharisäer mit ihrem äufserlich zur Schau getragenen Tugendeifer. Darum ergriff Jesus dieses Bild, um zuletzt das ganze heuchlerische Wesen der Pharisäer zu brandmarken. (v. 28.) Also auch ihr, von aufsen zwar erscheint ihr den Menschen gerecht, im Innern aber (Vgl. 7, 15) seid ihr voll Heuchelei und Gesetzlosigkeit. Gemeint ist die Gesetzwidrigkeit, welche den tiefsten Anforderungen des Gesetzes an die Gesinnung widerspricht.

Das erste dieser drei Wehe ist Luc. 11, 42, wie wir es auch der Natur der Sache entsprechend fanden, an die Pharisäer allein addressirt und stand dort erst in zweiter Linie; unser Evangelist hat es vorangestellt und mit dem Vorigen verbunden auf Grund einer Ideenassociation (Vgl. zu v. 23), die in der Sache selbst keineswegs begründet erscheint, da der Grundfehler in jener Gesetzescasuistik doch ein ganz andrer ist als in dieser Kleinigkeitskrämerei der pharisäischen Praxis. Im Einzelnen wird der Text bei Mtth. ursprünglich sein, wenn auch die Ersetzung des Dill durch die Raute (*πήγανον*) sich schwerlich dadurch erklären lässt, dafs diese von Rabbinen für steuerfrei erklärt wurde (Vgl. Keim, S. 179). Desto klarer ist, wie durch das verallgemeinernde *πᾶν λάχανον* das concrete *κύμινον* ersetzt wurde und durch das Grundgebot der Gottesliebe das der Barmherzigkeit, während das doppelsinnige *πίστις*, das Luc. wohl in seiner gewöhnlichen Bedeutung nahm, ebendaher als weniger passend weggelassen ward (Bem. das *παρέρχεσθαι* und *παρεῖναι* statt des gewifs absichtlich wiederholten *ἀφιέναι*). Der proverbielle Ausdruck in v. 24, der an das wirkliche Mückenseihen der peinlichen Gesetzestreiber anknüpft, ist weggelassen, wie so manches, was auf spezifisch jüdische Sitte anspielt. Die Polemik gegen das verkehrte Reinigkeitsstreben der Pharisäer, an dem die ganze Aeufserlichkeit und Werthlosigkeit ihres Tugendstrebens recht eclatant hervortritt, eröffnet bei Luc. 11, 39—41 die ganze Rede und zwar gewifs nicht, um an seinen fingirten Anlafs anzuknüpfen (Keim, S. 168), weil dieser Anlafs (v. 37. 38) offenbar nur daraus combinirt ist, dafs die Rede mit dem Reinhalten der Efs- und Trinkgeschirre begann (Vgl. a. a. O. S. 118). Sehr bemerkenswerth ist aber, dafs bei Luc. dieser Passus garnicht mit einem Wehe beginnt und da auch die Anrede an die Pharisäer nur durch die von ihm gesetzte Situation gefordert war, so wird in der Quelle der erste Theil der Rede mit einer Schilderung des Thuns der Pharisäer begonnen haben, wie nach Mtth. 23, 2—4 der zweite, der von den *νομικοί* handelt, mit einer ähnlichen begann, und erst mit dem *Φαρισαῖε τυφλέ* v. 26, das noch in dem *ἄφρονες* bei Luc. v. 40 sichtbar wird, zur rhetorischen Apostrophirung der Gegner übergegangen sein. Das *γέμειν ἐκ*, wie die Bedeutung der *ἀκρασία* hat bereits Luc. nicht mehr verstanden und darum gleich von ihrem Innern geredet, das voll Raub und Bosheit sei, obwohl doch die *ἁρπαγή* nichts Innerliches ist, obwohl das Innere des Menschen gar keinen Gegensatz gegen das Aeufsere der Geschirre bildet und obwohl das *τὰ ἐνόντα* v. 40 noch deutlich zeigt, dafs in der Quelle des Evangelisten von dem Inhalt der Schüsseln die Rede war. Nach dieser Aenderung konnte Luc. nun nicht mehr die einen andern Gegensatz voraussetzende Aufforderung in Mtth. v. 26 bringen, sondern er giebt einen Gemeinsatz, der doch nur das Aeufsere dem Inneren ganz allgemein gleich-

setzt, und die auch sonst ihm so beliebte Ermahnung, den Inhalt zu Almosen zu verwenden (Vgl. 12, 33), von der er schliefslich mit einer nicht unbedenklichen Wendung zum Schlusse von Mtth. v. 26 zurücklenkt, aus welchem Originalspruch allein zu verstehen, dafs das *πάντα* die Schüssel selbst mit ihrem Inhalt meint (Vgl. a. a. O. S. 116. 7). Da Mtth. nun die beiden folgenden Wehe in v. 23. 24, v. 5—7 bereits vorweggenommen, so bleibt ihm nur noch dasjenige, das auch bei Luc. die Apostrophe an die Pharisäer schliefst (11, 44). Hier hat nun Luc. entweder, weil seinen Lesern die Sitte des Gräbertünchens unbekannt war oder weil der Vergleich der Pharisäer mit schmucken Gräbern ihm eben so anstöfsig war, wie der der Heuchler, die ihr wahres Wesen verbergen, mit Gräbern, die man grade kenntlich macht, den Vergleich mit unerkennbaren Gräbern substituirt, über die man, ohne es zu wissen, dahinwandelt, obwohl doch Jesus sichtlich die simulatio und nicht die dissimulatio der Pharisäer brandmarken will. So lässt sich also der Gang der Rede in der apostol. Quelle noch vollkommen herstellen. Jesus begann damit, seinen Anhängern in höchst drastischer Weise die von allem Volk gefeierten Tugendmuster abzumalen als solche, die wohl auf die äufsere Reinheit von Becher und Schüssel hielten, aber nicht auf die wahre Lebensreinheit. Indem er gleich hier Anlafs nahm, solche blinde Verkehrtheit in directer Apostrophe zu strafen, ging er zu dem dreifachen Wehe gegen sie über wegen ihrer Kleinigkeitskrämerei, ihrer ehrgeizigen Prahlerei mit ihrer Frömmigkeit und ihrer versteckten Heuchelei. Dann begann er insbesondere von den Gesetzeskundigen unter ihnen zu reden, deren Gesetzeslehre man wohl befolgen müsse, obwohl sie selbst dieselbe nicht befolgten, und strafte auch sie in directer Apostrophe mit einem dreifachen Wehe über ihre Volksverführung, ihre Proselytenmacherei und ihre spitzfindige Eidescasuistik. Die Unterscheidung der Wehe gegen die Gesetzeskundigen und gegen die Pharisäer hat sich uns überall gerechtfertigt, und die Erinnerung an die zweimal drei Wehe, die den drei Seligpreisungen und zweimal drei Gesetzesworten in Mtth. 5, sowie den zweimal drei Bitten des Vaterunsers entsprechen, hat sich noch bei Luc. erhalten, da sich 11, 39—41 kein Wehe findet, und bis auf die Umstellung von 11, 52 auch die Ordnung derselben. [1])

c) Das siebente Wehe und der Redeschlufs (23, 29—39).

V. 29: *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν* (Luc. 11, 47: *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνη-*

1) Die drei Wehe gegen die *νομικοί* hat Luc., der ihrer zwei (Mtth. 23, 15—21) fortliefs, freilich nur dadurch erhalten, dafs er die dem Eingang des ersten Redetheils (v. 39—41 = Mtth. v. 25. 26) entsprechende Rede über die *νομικοί* (Mtth. v. 2—4) in das erste Wehe verwandelt (v. 46) und als zweites das nicht addressirte Schlufswehe, das er damit auf sie bezog (Vgl. a. a. O. S. 118), einschaltet (v. 47—51 = Mtth. v. 29—36). Mtth. hat die beiden Theile der Rede umgestellt, wie ähnlich 6, 19—34. 10, 17—33, wozu ihn aufser dem bereits erwähnten Grunde vielleicht auch die von Keim, S. 181 so gepriesene Ideenassoziation zwischen den Gräbern, mit denen sie v. 27 verglichen werden, und denen, die sie nach v. 29 bauen, bewog, obwohl doch beide in der Sache nichts miteinander zu thun haben. Auch die Anticipation von Luc. v. 43 und v. 42 bei Mtth. hat sich uns vollkommen erklärt, während bei Luc. ein Grund für die Aenderung der Ordnung durchaus nicht ersichtlich wäre. Da Mttth. das zweite Pharisäerwehe (Luc. v. 43) in dem reflectirenden Eingang antizipirt (v. 5—7), so hat er dafür den reflectirenden Eingang der Quelle (Luc. v. 39—41) in das zweite Wehe verwandelt (v. 25. 26). So folgt auch bei ihm auf die zweimal drei Wehe, die freilich alle gleichmäfsig gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer gerichtet sind, das grofse siebente Schlufswehe, mit dem es eine ganz andre Bewandnifs hat.

προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων, v. 30: καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα κοινωνοὶ αὐτῶν ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν, v. 31: ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας. v. 32: καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. v. 33: ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;

v. 34: διὰ τοῦτο ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν· v. 35: ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. v. 36: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

v. 37: Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νόσσια [αὐτῆς] ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. v. 38: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν [ἔρημος]. v. 39: λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

μεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. v. 48: ἄρα μάρτυρές ἐστε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε.)

(Luc. 11, 49: διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν, v. 30: ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυννόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, v. 51: ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.)

(Luc. 13, 34: Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. v. 35: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω δὲ ὑμῖν [ὅτι] οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.)

V. 30: Rcpt. nach jüngeren Mjsc.: *ημεν.* — Bemerkenswerth ist das *αυτων κοινωνοι* bei BD. — **v. 34:** Das *και* (CDL Rcpt.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz oder aus Luc. — **v. 35:** Rcpt. schreibt nach L *εκχυνομενον.* — **v. 36:** B*Δ* haben *παντα ταυτα*, das 6, 32. 19, 20. 24, 8 gesichert scheint, während *ταυτα παντα* bei Mtth. das Gewöhnliche (4, 9. 6, 33. 13, 34. 51. 56. 24, 2). Die Lesart bleibt zweifelhaft. — **v. 37:** Rcpt. stellt das Subj. hinter das Verb. (C*Δ*: *επισυν. ορνις*). — Das *εαυτης* (CL Rcpt.) ist aus Luc., aber auch das *αυτης* (ℵD*Δ* Ti.) fehlt in B und dürfte der gewöhnliche Zusatz des Pronominalgenitiv sein (Vgl. 3, 7), den *Δ* auch nach *πτερυγας* hat. — **v. 38:** Das *ερημος* fehlt in BL, kann aber nach Luc. weggelassen sein.

(V. 29.) Ganz analog mit allen vorigen führt unser Evangelist das siebente Wehe ein, welches dadurch begründet wird, dafs sie die Gräber (v. 27) der

Propheten, die bei Jerusalem gezeigt wurden, bauen d. h. ausbauen und mit Denkmälern ausstatten, und die Grabmäler (Vgl. in ders. Quelle 8, 28) der Gerechten d. h. der Frommen des alten Bundes (Vgl. 10, 41. 13, 17) schmücken (Vgl. 12, 44). (v. 30.) Die darin heuchlerisch kundgegebene Verehrung begleiten sie noch mit dem selbstgerechten Worte, das den Sinn solchen Thuns ausdrückt, indem diese Verehrung zeigen soll, wie fern sie von dem Sinne derer seien, welche die Propheten und Gerechten mordeten. Ihr sprechet: Wären wir in den Tagen unsrer Väter, so würden wir nicht Genossen sein an dem Blut der Propheten, so dafs wir dasselbe mit ihnen vergössen. (v. 31.) Mit furchtbarer Ironie aber nimmt Jesus diese heuchlerische Rede, mit der sie sich von der Schuld der Väter lossagen, beim Worte, indem sie sich ja dadurch selbst als Söhne dieser Väter bekennen, fasst aber nun den Begriff der *υἱοί* im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit (Vgl. 5, 45. 48), wonach sie sich damit als ihren Vätern gleichgeartet bezeichnen. Von einer fortgepflanzten Schuld (deW.) ist so wenig die Rede, wie von einer Selbstentschuldigung und Wiedergutmachung, die auf Mitschuld deutet (Keim); denn letztere ist doch in Wahrheit nicht vorhanden, und die Umbiegung des Wortsinns, in dem sie von ihren Vätern reden, ironisirt nur die Heuchelei, die bei der thatsächlichen Gesinnungsgleichheit in ihrem Reden und Thun liegt: so dafs ihr für Euch selbst (dat. com.) Zeugnifs ablegt, dafs ihr Söhne seid derer, welche die Propheten gemordet haben. (v. 32.) Das folgende *καί* kann nicht im Sinne von „auch" genommen werden (Myr.), da ja die Väter eben noch nicht das Mafs ihrer Schuld vollgemacht haben, sondern knüpft an das Urtheil, das sie nach v. 31 über sich selbst sprechen, die Aufforderung, dasselbe nun auch durch ihr Thun zu bestätigen. Und ihr (im Gegensatz zu den Prophetenmördern, als deren Söhne sie sich bezeugen), machet voll das Mafs eurer Väter. Gemeint ist das Mafs der Schuld, das ihre Väter gehäuft haben und das erst ganz voll geworden sein mufs, wenn das letzte grofse Strafgericht kommen soll, weil dieses erst kommen kann, wenn die Sünde ihren höchsten Gipfelpunkt erreicht hat und so zum Gericht gleichsam reif geworden ist (Vgl. m. bibl. Theol. § 33, b). Die Aufforderung ist demnach weder permissiv (Vgl. Bl.: ihr mögt nur vollmachen), noch ironisch (Myr. deW.), sondern ganz ernstlich gemeint. Sie sollen endlich die Maske abwerfen und sich als würdige Söhne ihrer Väter zeigen, da sie es doch nun einmal sind, damit das letzte Gottesgericht kommen könne, nach dem die Schuld der Väter gen Himmel schreit und das allein durch seine gerechte Vergeltung dem heiligen Zorn über ihren Mordsinn die nothwendige Genugthuung geben kann (Vgl. Luc. 18, 7. 8). (v. 33.) Denn dafs es sich um dies Gericht handelt, erläutert der Evangelist selbst durch Einschaltung der Täuferworte aus 3, 7: Ihr Schlangen, Otterngezücht, wie sollt ihr entfliehen vor dem Gericht der Hölle d. h. vor dem letzten Gericht, das nicht mehr zu dieser oder jener Strafe, sondern zum definitiven Verderben in der Hölle verdammt. Liegt hierin, dafs es für sie ja doch unmöglich sei, diesem Gericht zu entgehen, so kann man sie ja nur auffordern, es bald zur Entscheidung

zu bringen. Ja, um dieselbe herbeizuführen, will Jesus ihnen Gelegenheit geben, das Mafs der Sünde voll zu machen. (v. 34). Es ist ganz unmöglich, das διὰ τοῦτο mit (Myr.) oder gar vorzugsweise (deW.) und allein (Bl.) mit ἀποκτενεῖτε zu verbinden; es kann aber auch nicht auf v. 32 zurückweisen, und doch will es an v. 33 sich nicht recht anschliefsen. Denn der Gedanke „damit ihr der höllischen Verdammnifs nicht entgeht" (Myr.) kann eben aus v. 33 nicht entnommen werden, worin grade liegt, dafs sie derselben nicht entgehen können, also nichts mehr fehlt, was sie für dieselbe reif machen müsste. Daraus folgt aber nur, dafs v. 33 ein Zusatz des Evangelisten ist, der das διὰ τοῦτο, das im Texte der Rede folgte, an den Gedanken anknüpft, der diese Einschaltung mit v. 32 verbindet, während es sich ursprünglich einfach an das πληρώσατε anschlofs: Deshalb (sc. damit ihr das Mafs der Schuld vollmachen könnt), siehe, sende ich zu Euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte. Nicht im energischen Gefühl seiner Messiaswürde (Myr.), sondern um hervorzuheben, was er selbst thut, um die Erfüllung seiner Aufforderung herbeizuführen, betont Jesus das ἐγώ, und das Präsens steht von der wirklichen Gegenwart, in der er bereits die Aussendung vorbereitete. Seine Abgesandten aber bezeichnet er als Propheten, um sie mit den Gottgesandten der Vergangenheit in Parallele zu stellen, als Weise und Schriftgelehrte (Vgl. 13, 52 in ders. Quelle), um sie den Nachfolgern derselben, den Rabbinen (חֲכָמִים) und den γραμματεῖς der Gegenwart, wie er sie v. 2 characterisirt, zu vergleichen, da unter ihnen theils solche sein sollten, die einfach die neue Heilsbotschaft im Namen Gottes verkündigten, theils solche, die zu tieferem Verständnifs des Verkündigten anleiteten. Es liegt übrigens hierin, dafs Jesus selbst in der Verwerfung seiner Person (Vgl. 21, 42), die gewifs nicht mit dem πληρώσατε v. 32 (Myr.) gemeint ist, den Gipfelpunkt der Sünde noch nicht erblickt, sondern erst in dem Verhalten gegen die auf das Jonaszeichen (12, 39. 40) sich gründende apostolische Verkündigung und Lehre. Aber auch ihr gegenüber werden sie sich nicht anders benehmen, wie seiner Person gegenüber; von diesen seinen Abgesandten werden sie tödten und kreuzigen und von ihnen geifseln in ihren Synagogen und verfolgen von Stadt zu Stadt. Das τινάς fehlt, damit der volle Nachdruck auf ihr Thun und darauf falle, dafs die, an denen sie so thun, zu seinen Abgesandten gehören. Eben weil Jesus dies ihr Verhalten vorausweifs, kann er sagen, dafs er seine Gesandten zu ihnen senden werde, damit sie das Mafs ihrer Schuld vollmachen und kann nun fortfahren, dafs sie dies thun, um so das Endgericht auf sich herabzuziehn. (v. 35.) Denn nicht als ob dies ihre Absicht sei (Bl.), ist es dargestellt, sondern als die göttliche Absicht, welche durch ihr Verhalten nur insofern erreicht werden mufs, als dies die sicher vorauszusehende Folge von der Sendung neuer Gottgesandten war. Es soll nemlich kommen über sie (Vgl. Deut. 28, 15: בָּאוּ עָלֶיךָ) alles gerechte (unschuldige) Blut (Vgl. Jon. 1, 14: דָּם נָקִי), das auf der Erde vergossen wird, weil mit ihrer Blutthat eben das Mafs der Schuld vollgemacht und so das Gericht herbeigeführt wird, dessen äquivalente Vergeltung es hervorhebt, wenn der Frevel selbst statt

der demselben ganz gleichwerthigen und gleichartigen Strafe als das genannt wird, was über den Frevler kommt. Das Präsens des Part. ist weder vergegenwärtigend (Myr.), noch generisch (deW.), sondern entspricht dem ἐπὶ τῆς γῆς, welches zunächst an das immer noch fortdauernde Blutvergiefsen auf der Erde erinnert, um dann das πᾶν (in einer freilich etwas harten Weise) auch zeitlich dahin zu bestimmen, dafs alles Blut gemeint ist von dem Blut Abels des Gerechten an bis zu dem Blute Sacharja's, der zwischen dem Tempelhause und dem Altar (Brandopferaltar) ermordet ward. So allein kann es in der Quelle geheifsen haben, wo offenbar der ersten in den heiligen Schriften erzählten Blutthat (Gen. 4, 8) die letzte derartige gegenübergestellt war, und das ist die Ermordung Sacharja's, des Sohnes des Priester Jojada auf Gebot des König Joas (2 Chron. 24, 20. 21), obwohl zeitlich die Ermordung des Uria (Jerem. 26, 23) noch später fällt. Grade von diesem Sacharja wird erzählt, dafs er die Rache Gottes über seine Mörder herabgerufen habe (v. 22), wie einst das Blut Abels um Rache zum Himmel schrie (Gen. 4, 10).[1] (v. 36.) Das Wehe schlofs damit, dafs alles dieses d. h. alle diese Blutthaten kommen werden (ἥξειν, wie 8, 11) auf diese Generation (Vgl. 11, 16). Damit ist aber keineswegs das Volk als solches gemeint (Vgl. Keim), sondern die gegenwärtige Generation der Prophetenmörder, die ausdrücklich als ihren Vätern gleichartig bezeichnet ist (v. 31) und nun nach der Anschauung von der Solidarität des Geschlechts nicht nur die eigne, sondern die Schuld aller Vorfahren tragen mufs, weil sie das Mafs derselben vollmacht.

Entscheidend für das Verständnifs dieses Schlufswehe ist es, dafs, obwohl Luc. es durch seine Stellung zwischen die an die νομικοί gerichteten auf diese zu beziehen gesucht und Mtth. es gradezu an die Schriftgelehrten und Pharisäer addressirt hat, dasselbe doch nach Luc. 11, 47 ursprünglich keine solche Adresse hatte, wie die übrigen. Es kann sich aber auch unmöglich auf diese bezogen haben, da das Bauen und Schmücken der Prophetengräber bei Jerusalem sicher nicht Privatsache war, sondern Sache der Volkshäupter, die auch nachher als diejenigen erscheinen, welche Verfolgung bis zum Tode über die Gesandten Jesu verhängen werden (v. 34). Die Rede wandte sich also nach den zweimal drei Weherufen gegen die Pharisäer und Gesetzeskundigen mit dem letzten Wehe gegen die Volkshäupter, deren Mordpläne gegen Jesum ihn berechtigten, sie als die echten Söhne der Prophetenmörder zu characterisiren. Es wird somit

1) Dann aber mufs das υἱοῦ Βαραχίου ein Zusatz des Evangelisten sein, und dieser wird schwerlich auf einer Verwechslung mit dem Propheten Sacharja, dem Sohne Barachja's (Sach. 1, 1 LXX) beruhen, sondern absichtlich eingefügt sein, um weissagend auf eine Blutthat seiner Zeit hinzuweisen, die nach Josephus (bell. jud. IV, 6, 4) an einem Sacharja, dem Sohne Baruchs, verübt wurde, indem ihn die Zeloten im Tempel ermordeten. Hier könnte dem Verf. eher eine Verwechslung von Baruch und Barachja begegnet sein, wenn nicht jenes wirklich nur eine andre Namensform für dieses ist. Jedenfalls zeigt das ἐφονεύσατε, dafs der Evangelist nicht an den vor 500 Jahren getödteten Propheten denkt, da von einer Mitschuld der Angeredeten an den Blutthaten der Vergangenheit nirgends die Rede ist, noch sein kann, sondern nur von einer Häufung der früheren Blutschuld durch die eignen Blutthaten. Dagegen ist der Aor. gar nicht anstöfsig, wenn Jesus auf das Gericht über alle Blutthaten hinausblickt, dafs ja erst eintrat, nachdem auch diese letzte vollzogen war. An den Vater des Täufers zu denken, den erst die spätere Legende (wahrscheinlich auf Grund unsrer Stelle) ermordet werden liefs, ist reine Willkühr.

etwa ein οἵτινες auf das ὑμῖν gefolgt sein, das beide in das ὅτι der andern Wehe conformirten, während Mtth. sein γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί einschaltete. Luc. hat ferner, wie 10, 24, die δίκαιοι entfernt und darum den doppelten Ausdruck der Quelle in den einfachen zusammengezogen; dann aber an die Stelle ihrés heuchlerischen Protestes gegen die Unthaten der Väter die Bezeichnung dieser selbst gesetzt. Die Ironie in v. 31 hat Luc. nicht mehr erkannt und daher den wenig zutreffenden Gedanken substituirt, dafs sie durch ihr Gräberbauen die Schandthaten der Väter in Erinnerung erhalten, statt sie der Vergessenheit zu übergeben, und so wohl gar ihnen beistimmen und sie durch ihre Denkmale verherrlichen wollen (doch bem. das nach Mtth. 12, 28 = Luc. 11, 20 ursprüngliche ἄρα, das Luc. an dieser Stelle nie hat und wofür Mtth. ὥστε schreibt). Den v. 32 läfst er wegen des schwierigen πληρώσατε fort, obwohl grade die Art, wie der Zusatz des Evangelisten in v. 33 den Zusammenhang stört, entschieden für seine Echtheit zeugt. Keim freilich hält grade diesen Zusatz trotz seiner offenbaren Entlehnung aus 3, 7 fest und streicht dagegen den ganzen Fortgang der Rede (S. 182. 83), der doch durch seine Verarbeitung in beiden Evangelien als Bestandtheil der Quelle hinlänglich gesichert ist. Ebenso grundlos ist die in ihren Motiven nur zu durchsichtige Kritik, welche Luc. v. 49 ein Citat aus einer älteren Schrift finden wollte (Vgl. Strauſs in der Zeitschr. für wiss. Th. 1863, S. 84), während doch deutlich genug erhellt, weshalb Luc., der die Propheten offenbar von den v. 47 erwähnten alttestamentlichen verstand und die ihm auffallende Bezeichnung der neutestamentlichen Gesandten (σοφοὺς καὶ γραμματεῖς) durch das einfache ἀποστόλους ersetzte, die Worte nicht Jesu in den Mund legen wollte, sondern der redend eingeführten Weisheit Gottes (Mtth. 11, 19 = Luc. 7, 35), die ja natürlich die Aussendung jener, wie dieser, angeordnet hatte. Darum musste er natürlich das Prs. ins Fut., das πρὸς ὑμᾶς in εἰς αὐτούς, die zweite Person in die dritte verwandeln; im Uebrigen aber dürften die Worte selbst, denen er lieber diese auffallende Einleitung gab, als dafs er sie wegliefs oder wesentlich änderte, bei ihm am ursprünglichsten erhalten sein (Bem. nur das verbindende καί). Denn für eine Weglassung des καὶ σταυρώσετε zeigt sich um so weniger ein Grund, als grade Luc. den gekreuzigten Jesus unter die von der göttlichen Weisheit Ausgesandten einschliefsen konnte, während die Einschaltung desselben so nahe lag, um das Schicksal der Apostel dem des Herrn ähnlicher zu gestalten. Dafs die weitere Ausführung des einfachen διώξετε in Mtth. v. 34 aus 10, 17. 23 herrührt, springt in die Augen. Ebenso wird das echt alttestamentliche בְּקֵשׁ הַדָּם (Vgl. 2 Sam. 4, 11) bei Luc. v. 50. 51 ursprünglich sein (Bem. nur das ἀπὸ τ. γεν. τ. statt des etwa in der Quelle stehenden ἀφ' ὑμῶν), da die entsprechende Formel Mtth. v. 35. 36 die Hand des Evangelisten zeigt, ja fast wie eine ausdrückliche Anspielung auf 27, 25 aussieht. Nur statt πᾶν αἷμα δίκαιον nannte Luc. aus demselben Grunde, aus dem er v. 47 die δίκαιοι entfernt hatte und v. 51 das τοῦ δικαίου wegliefs, das Blut aller Propheten, obwohl aus der Nennung Abels klar erhellt, dafs ersteres ursprünglich ist. Das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ward steigernd und um die zeitliche Beziehung allein geltend zu machen, dem ἐπὶ τῆς γῆς substituirt, obwohl es neben dem folgenden ἀπὸ αἵματος Ἄβελ unnöthig ist und das ἐκχυννόμενον erst recht schwierig macht. Dagegen bestätigt v. 51 nur, dafs das υἱοῦ Βαραχίου so wenig wie das ὃ ἐφονεύσατε in der Quelle stand, selbst das οἴκου (Vgl. 2 Chron. 24, 21 LXX) kann in der griechischen Version der Quelle gestanden haben und ebenso das seltnere ναί, λέγω ὑμῖν (Vgl. 11, 9).

(V. 37.) Von den Hierarchen wandte sich die Rede in der Quelle höchst natürlich zum Schlufs zu der ganz von ihnen beherrschten Hauptstadt, weil die Volkshäupter ja ohne den Rückhalt, den sie in ihrer Bevölkerung hatten, nichts thun konnten (Vgl. 21, 46). Umgekehrt, wenn Jerusalem als die Stadt characterisirt wird (Bem. das part. prs., das zeitlos ihr ständiges Verhalten schildert), welche die Propheten tödtet und, die zu ihr gesandt sind, steinigt (Vgl. 21, 35), so vermochte sie solches ja nicht anders, als mit Hilfe ihrer Machthaber (Vgl. v. 34). Mit emphatischer Verdopplung der Anrede wendet sich Jesus an die Stadt selbst d. h. an ihre Bevölkerung, weil er daran erinnern will, wie er Alles gethan habe, um sie zum Anhören seiner Worte zu versammeln und sie so vor dem hereinbrechenden Verderben zu erretten. Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen (ἐπισυνάγειν, wie 24, 31 in ders. Quelle), wie (ὃν τρόπον = כַּאֲשֶׁר Exod. 2, 14. LXX) eine Henne sammelt ihre Brut unter die Flügel, und ihr habt nicht gewollt. Das liebliche Bild aus Jes. 31, 5 malt die fürsorgliche Liebe, mit der er immer aufs Neue der Bevölkerung der Hauptstadt nachgegangen, die, von ihren Volkshäuptern verführt, mit dem Verderben im nahenden Gerichte bedroht war. Daraus erhellt denn zweifellos, dafs Jesus bereits mehrfach in Jerusalem gewirkt hatte, da es reine Willkühr ist, unter den Kindern Jerusalems das ganze Volk zu verstehen (Vgl. noch Keim, S. 186), zumal in diesem Zusammenhang, wo die Stadt deutlich als Sitz der Hierarchie angeredet ist. Seinem ἠθέλησα entspricht mit grofsem Nachdruck ihr οὐκ ἠθελήσατε; seinem liebevollen Wollen haben sie ihr kaltes Nichtwollen entgegengesetzt, so dafs es zu jenem so sehnlich gewünschten Gesammeltwerden nicht gekommen ist. (v. 38.) So wenig wie die Kinder Jerusalems das ganze Volk, kann ihr Haus das ganze Land (deW.) oder gar das ganze israelitische Gemeinwesen sein (Keim); aber auch nicht der Tempel (Ew.), sondern nur die Hauptstadt selbst, die nun nicht, wie v. 35, als die Summe ihrer Bevölkerung, sondern als ihr Wohnort gedacht ist: Siehe, gelassen wird Euch Euer Haus. Das ἔρημος könnte, wenn echt, nur ein Zusatz des Evangelisten sein; denn es verschiebt nur die in ἀφίεται liegende Pointe und passt zu der folgenden Begründung nicht. Grade dafs diese Stadt, die sich Jehova zum Wohnsitz erkoren (Vgl. 5, 35), fortan ihnen und somit ihnen allein zum Wohnsitz gelassen wird (ἀφιέναι, wie 8, 22), das ist ihr Gericht; denn damit weicht der Schutz und Segen Jehova's von ihnen. (v. 39.) Die Verheifsung, dafs Jehova inmitten seines Volkes wohnen werde (Exod. 29, 45. 46), ist aber nie herrlicher erfüllt, als zu der Zeit, wo er in dem Messias zu seinem Volke (Vgl. 3, 3) und zu seiner heiligen Stadt kam; darum entzieht sich dieser mit ihm auch die Gnadengegenwart Jehova's selbst, und Jesus kann seine Drohung damit begründen, dafs er sagt: Denn ich sage Euch, mich werdet ihr gewifslich nicht sehen von jetzt ab. Das ἀπ' ἄρτι soll sich offenbar darauf beziehen, dafs Jesus mit diesen Worten von seiner Wirksamkeit unter dem Volke (v. 1) Abschied nimmt, und nicht etwa auf seinen Tod (Myr.). Zwar sah er für jetzt dem Tode entgegen, und so wurde das Ende seines Wirkens unter ihnen im Wesentlichen zugleich das Ende

seines irdischen Wirkens überhaupt. Aber er hatte ja längst seine Wiederkunft verheifsen (Vgl. 16, 28), und doch konnten sie ihn nicht wiedersehen, bis dafs sie einst sprächen: Gelobet sei, der da kommt im Namen Jehova's. Mit offenbarer Anspielung auf das Psalmwort (Pslm. 118, 26), mit dem ihn die galiläischen Anhänger beim Einzuge begrüfst hatten (21, 9), macht er — nicht etwa sein Kommen, aber — ihr Sehen des Kommenden abhängig von ihrer Bekehrung, nach der sie den wiederkehrenden Messias gläubig begrüfsen würden. Denn nicht, dafs sie durch seine Wiederkunft zum Glauben würden genöthigt werden (Myr.), kann gemeint sein, sondern dafs er bei derselben ihnen erscheinen werde, um dem gläubigen Volke wieder zu werden, was er von jetzt an dem widerstrebenden versagen mufs. Damit ist denn freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs dieser Zeitpunkt überall nicht eintritt und das ungläubig bleibende Volk in den der Parusie vorhergehenden Gerichten Gottes zu Grunde geht. Diese Möglichkeit wurde immer mehr zur Wahrscheinlichkeit, weshalb sie Jesus in der grofsen Parusierede (Cp. 24) allein noch ins Auge fasst. Aber die in ihr, wie in jeder Weissagung, liegende Drohung kann ja zurückgenommen werden, wenn die Bekehrung der also Bedrohten eintritt.

Dafs der Schlufs der grofsen Jüngerrede die Bevölkerung der Hauptstadt selbst apostrophirte, die doch jedenfalls nur rhetorisch vergegenwärtigt sein kann, beweist hinlänglich, wie auch die dreimal wechselnde Anrede in den Weherufen nur eine rhetorische Form gewesen sein kann und die Rede selbst vor einem andern Publicum gehalten ist. Luc., der die ganze Rede bei einem Pharisäergastmahl gehalten sein lässt (11, 37 ff.), konnte diese Schlufsapostrophe dort natürlich nicht aufnehmen und hat sie, durch eine in die Augen springende Ideenassoziation geleitet, an 13, 33 angefügt (v. 34. 35), obwohl sie dort in einem jedenfalls aufserhalb Judäa gesprochenen Worte, mindestens mifsverständlich wird. Auch er aber hat gewifs nicht an den nächst bevorstehenden Festeinzug Jesu (Vgl. noch Holtzm., S. 230) gedacht, sondern, wie die Ersetzung des γάρ durch δέ zeigt, daran, dafs ihnen in ihrer Verlassenheit der Messias nicht zu Hilfe kommen werde, bis sie ihm einst gläubig entgegenjubeln. Freilich aber wird durch diese Aenderung die Erläuterung, die der Begründungssatz dem ἀφίεται giebt, verdunkelt und so das Verständnifs desselben unsicher gemacht. Dagegen ist das ἀπ' ἄρτι gewifs ein Zusatz des ersten Evangelisten (Vgl. 26, 29. 64), der, selbst wenn man die Rede als Schlufsrede denkt, immer nicht genau passt, da in Wahrheit die Bevölkerung der Hauptstadt ihn bis zu seinem Tode noch vielfach gesehen hat und überdem die Rede in der Quelle gar nicht an das Volk gerichtet war (Vgl. zu v. 1), also auch nicht die öffentliche Wirksamkeit Jesu beschliefsen konnte. Der Anfangspunkt des οὐ μή με ἴδητε war in der Quelle natürlich der des ἀφίεται d. h. die unmittelbar bevorstehende Zukunft. Im Uebrigen zeigt der Text bei Luc. nur unerhebliche Varianten, wie sie auch die Codd. desselben Evangelisten haben (Bem. den inf. aor. nach ἠθέλησα, das τὴν ἑαυτῆς νοσσιάν, die Nachstellung des με und das umschreibende ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε), und die in unserm Evangelium singuläre hebräische Namensform Ἱερουσαλήμ zeigt noch deutlich die zu Grunde liegende aramäische Quelle.

5. 24, 1 – 25, 46. Die Parusierede.

(Vgl. Mrc. 13, 1—37. Luc. 21, 5—36.)

a) Die Vorzeichen (24, 1—22).

V. 1: *Καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ.* v. 2: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ καταλυθήσεται.* v. 3: *καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν λέγοντες· εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος;* v. 4: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ.* v. 5: *πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.* v. 6: *μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων· ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος.* v. 7: *ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ λοιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους.* v. 8: *πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων.*

v. 9: *Τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου.* v. 10: *καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους.* v. 11: *καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς.* v. 12: *καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.* v. 13: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται.* v. 14: *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.* v. 15: *ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω —,* v. 16: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη,* v. 17: *ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ,* v. 18: *καὶ ὁ ἐν τῷ ἀγρῷ μὴ ἐπιστρεψάτω ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.* v. 19: *οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.* v. 20: *προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ.* v. 21: *ἔσται γὰρ τότε θλῖψις μεγάλη, οἵα οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται.* v. 22: *καὶ εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτοὺς κολοβωθήσονται αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι.*

V. 1: Zur Nachstellung der Praep. (C. Rcpt.: *επορ. απο*) vgl. 12, 44. — **v. 2:** Zu *Ιησους* nach *ο δε* (C*Δ* Rcpt.) vgl. 3, 14. — DL om. *ου* nach Mrc. — D*Δ* Rcpt.: *παντα ταυτα*, vgl. 19, 20. — Rcpt. nach jüngern Mjsc.: *ος ου μη*, cf. Mrc. — **v. 3:** C*Δ* add. *αυτου* nach *μαθηται* (Vgl. 8, 21), D*Δ* haben *της συντελειας* vor dem artikulirten Gen. (Rcpt.). — **v. 6:** Das *παντα* nach *δει* (C*Δ* Rcpt.) ist gewifs nicht nach Mrc. weggelassen (Myr.), da sonst auch *γαρ* weggelassen wäre, sondern Zusatz. — **v. 7:** Es ist kein Grund, mit Ti. nach ℵCL *επ* zu lesen, da vor Substantiven gewöhnlich nicht apostrophirt wird und die ältesten Codd. nicht zur Aufhebung der Apostrophirung neigen. — Das *και λοιμοι* (C*Δ* Rcpt. Vgl. L) ist nicht aus Luc. zugesetzt, sondern in den ältesten Codd. (ℵBD Ti.) p. hom. ausgefallen.

— **v. 15:** D (Rcpt. Myr.) liest εστως. — **v. 16:** Das εις (BDΔ Lm.) ist aus den Parallelen. — **v. 17:** Das καταβαινετω (Δ Rcpt.) ist dem φευγετωσαν conformirt, wie das τα ιματια **v. 18** ebendaselbst dem τα εκ τ. οικ.; das τι (D Rcpt.) ist aus Mrc. — **v. 20:** Rcpt. nach jüngeren Mjsc.: εν σαββ. — **v. 21:** Das ου γεγονεν (BLCΔ Rcpt.) wird aus Mrc. sein.

(V. 1.) Statt mit Mrc. blofs die Situation für die folgende Frage der Jünger anzugeben, schildert unser Evangelist ausdrücklich, wie Jesus, nachdem er aus dem Tempel, in dem er seit 21, 23 verweilt hatte, hinausgegangen, von demselben hinweg seiner Wege ging. Wie schon 23, 39 mit dem ἀπ' ἄρτι angedeutet, bricht Jesus also mit der vorigen Rede ausdrücklich seine im Tempel geübte Volkswirksamkeit ab und zieht sich von nun an in den Kreis seiner Jünger zurück.[1]) Daher wird nun erzählt, wie diese herzutraten (Bem. das προσῆλθον des Evang. und den umfassenden Plural, wie 21, 20), um ihm die Baulichkeiten des Tempels zu zeigen. Dafs dies geschah, um Jesum mit Bezug auf die Rede 23, 38 durch die sie all diese Herrlichkeit mit bedroht sahen, zu einer näheren Erklärung darüber zu veranlassen (Myr.) erhellt nicht; (v. 2.) vielmehr bezeichnet das ἀποκριθείς (Vgl. 11, 25) dies Aufmerksammachen der Jünger nur als den Anlafs zu der Frage, die Jesus an sie richtet: Sehet ihr nicht dieses Alles? In diesem ταῦτα πάντα werden, um nicht das οἰκοδομιάς, wie bei Mrc., zu wiederholen, dieselben mit den Mrc. v. 1 genannten λίθοι und Allem, was sonst die Pracht des Anblicks erhöhte, zusammengefasst und durch οὐ wird die Frage noch lebendiger gemacht. Da weder das βλέπειν ein bewunderndes Sehen bezeichnen (deW.), noch das ταῦτα auf die verhängnifsvolle Bewandnifs hinweisen kann, die es mit diesen Prachtbauten hat (Myr.), ist die Frage nur eine rhetorische Wendung, mit der Jesus nun auch ihrerseits ihre Blicke auf dies Alles richtet, was sie ihm eben gezeigt, aber nicht um seine stolze Pracht mit ihnen zu bewundern, sondern um ihm feierlich (Bem. das hinzugefügte ἀμὴν λέγω ὑμῖν) den Untergang anzukündigen: Wahrlich ich sage Euch, es wird gewifslich nicht gelassen werden hier (Bem. das zugesetzte ὧδε) ein Stein auf dem andern, der nicht niedergerissen werden wird. (v. 3.) Und wieder sind es nicht die beiden Brüderpaare, wie bei Mrc., sondern seine Jünger, die allein für sich zu ihm treten (Vgl. zu v. 1), als er sich auf dem Oelberg niedergesetzt (Bem. das erleichternde ἐπί c. gen., das δέ statt καί, wie v. 2, und das κατ' ἰδίαν des Mrc.), sprechend: Sage uns, wann wird dies der Fall sein, und was ist das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes (13, 39. 40. 49) der (laufenden) Weltzeit (13, 22)? Das ταῦτα bezieht sich auf die v. 2 geweissagte Tempelzerstörung, die ja natürlich eine ganze Reihe von Katastrophen voraussetzt; aber die zweite Frage fragt nicht blofs nach dem Zeichen der dann irgend einmal folgenden

1) Obwohl der Evangelist nicht selten ἐξέρχεσθαι mit ἀπό verbindet (12, 43. 15, 22. 17, 18), mufs dasselbe hier doch mit ἐπορεύετο verbunden werden, da diesem sonst jede nähere Bestimmung fehlt. Es steht aber voran, weil aus ihm heraus zugleich das ἐξελθών seine nähere Bestimmung empfängt, und bezeichnet nicht, dafs Jesus (Bem. die Hinzufügung des Subj.) sich etwas vom Tempel entfernte (Bl.), sondern dafs er sich vom Tempel von nun an abwandte (Bem. das Imp.). Bem. die Umsetzung der directen Anrede in das reflectirende ἐπιδεῖξαι αὐτῷ (Vgl. 16, 1. 22, 19) und das erläuternde τοῦ ἱεροῦ am Schlusse von v. 1.

Ereignisse (Myr.), sondern setzt im Sinne des Evangelisten voraus, dafs diese mit der Tempelzerstörung im engsten Zusammenhange stehen werden. Da nun erst die folgende Rede die Parusie mit der Katastrophe in Judäa in engste Beziehung setzt, so ist klar, dafs diese Erläuterung des ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα bei Mrc., die ohnehin die term. techn. der apostolischen Lehrsprache zeigt (Vgl. m. bibl. Theol. § 138, c), von unserm Evangelisten der ihm vorliegenden Rede entnommen ist. Da aber so dem Grundgedanken der folgenden Rede entsprechend, die einleitende Frage bereits auf die Parusie und das Weltende bezogen wird, ist auch das κατέναντι τοῦ ἱεροῦ Mrc. v. 3 weggelassen, das die Frage zu ausschliefslich auf die Zerstörung des Tempels zu fixiren schien, zumal es sich für judenchristliche Leser ohnehin von selbst verstand, dafs man sich auf dem Oelberg Angesichts des Tempels befand. Uebrigens scheint v. 30 zu zeigen, dafs Mtth. nicht, wie Mrc., an ein vorandeutendes Ereignifs, sondern an ein Zeichen denkt, das unmittelbar die Parusie, mit der das Weltende eintritt, erkennbar macht.

(V. 4.) Hat unser Evangelist auf diese Weise die von Mrc. der Parusierede der Quelle (Vgl. Jahrb. 1864, S. 119 ff.) voraufgeschickte Einleitung näher bestimmt, so passte nun ungleich besser die Warnung, mit welcher Mrc. den Eingang zu derselben bildete (Vgl. Mrc., S. 413. Anm.), weil diese den unmittelbaren Zusammenhang der Katastrophe in Judäa mit der Parusie voraussetzt, der v. 3 bereits deutlich genug angedeutet war. Denn offenbar auf eine irgendwie schon die Parusie betreffende Frage bezieht sich die Warnung vor möglicher Täuschung durch falsche Messiasse: Sehet zu (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche βλέπετε), dafs Euch nicht jemand verführe! (v. 5.) Dieselbe wird aber begründet (γάρ) durch die Weissagung, an welche, wie Mrc., S. 414. Anm. gezeigt, die Parusierede der Quelle anknüpfte und welche nur durch das hinzugefügte ὁ Χριστός erläutert wird. Denn Viele werden kommen auf Grund meines Namens, d. h. (wie das λέγοντες erklärt) indem sie in der Autorität des Messias auftreten, sagend: „Ich bin der Messias", und werden Viele irreführen. Um dieser Gefahr vorzubeugen begann eben Jesus in der Parusierede (Vgl. Luc. 21, 10: τότε ἔλεγεν αὐτοῖς) von den Vorzeichen zu reden, die seiner Wiederkunft vorhergehen müssten. (v. 6.) Aber auch hier hat unser Evangelist die paränetische Einführung, mit der Mrc. das erste Weissagungswort derselben angeknüft (Vgl. a. a. O.), mitaufgenommen, nur so dafs er den dort ins Auge gefassten Fall ausdrücklich als nächstens eintretend verkündigt: Ihr steht im Begriff (Bem. das μέλλειν des Evang. und dazu 2, 13), zu hören von Kriegen und Kriegsgerüchten. Darauf wird denn die für diesen Fall gegebene Ermahnung mit ὁρᾶτε (das von der Hand des Evangelisten auch 18, 10 steht) eingeführt: Sehet zu, erschrecket nicht; denn es mufs kommen, aber noch ist das Ende nicht da, sc. wenn es kommt. (Bem. das hinzugefügte γάρ und ἐστίν). (v. 7.) Nun können sich die in der Parusierede der Quelle geweissagten Vorzeichen, wie bei Mrc., als Begründung anreihen, da das erste ja bereits in den πόλεμοι anticipirt war: Denn es wird sich erheben Volk

wider Volk und Königreich wider Königreich (Vgl. Jes. 19, 2 und zu dem ἐπί in derselben Quelle: 10, 21. 12, 26), und es werden sein Hungersnöthe und Seuchen und Erdbeben je nach verschiednen Orten. Die Quelle bezog eben nicht, wie Mrc., das κατὰ τόπους auf die Erdbeben allein, so dafs diese an allen Orten eintreten (Myr.), sondern liefs von diesen Calamitäten die eine da, die andre dort eintreten. (v. 8.) Alles dies aber ist ein Anfang von Wehen, wie sie voraufgehen müssen, wenn mit der Wiederkunft des Messias die neue Zeit der Vollendung gleichsam herausgeboren werden soll.

So scheidet sich auch hier auf Grund einer Vergleichung der Paralleltexte deutlich die Grundlage der Parusierede der apostolischen Quelle, die übrigens nach v. 16 an die μαθηταί überhaupt gerichtet war (Vgl. Mtth. v. 1. 3), von der aus Mrc. aufgenommenen Einleitung und Bearbeitung. Dieselbe knüpfte einfach an die Warnung vor falschen Messiassen an (v. 5), indem sie weissagte, dafs der Parusie erst schwere Drangsalszeiten vorhergehen müssten, die aber erst der Anfang der schon von der jüdischen Theologie jener Zeit erwarteten חֲבָלֵי הַמָּשִׁיחַ sein würden (v. 7. 8). Damit erledigen sich von selbst die neueren Versuche, aus der Parusierede eine jüdische oder judenchristliche Apokalypse herauszuschälen, die schon in der ältesten Quelle in sie verflochten sein soll (Vgl. Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipzig 1873, S. 69—191). Am wenigsten aber kann der Abschnitt Mrc. 13, 9—13 den Eingang der Parusierede bilden (wie Keim, S. 204 behauptet), da derselbe lediglich die Bearbeitung eines ganz andern Redestücks der apostolischen Quelle ist, das unser Evangelist der Insructionsrede eingefügt hat (Vgl. zu 10, 17—22), wie Mrc. der Parusierede (Vgl. Mrc., S. 416—19). Darum giebt Mtth. hier, wo er das gleiche Redestück noch einmal trifft, dasselbe sehr frei wieder und gestaltet es noch viel ausdrücklicher, als es bei Mrc. durch die Einschaltung von v. 10 geschah (Vgl. Mrc., S. 417. Anm.), zu einer neuen Reihe von Vorzeichen. Das hat denn die Weglassung des paränetischen Eingangs von Mrc. 13, 9, sowie des durchweg zur Ermahnung gestalteten v. 11 (= Mtth. 10, 19. 20), und endlich die Umstellung von Mrc. v. 10 an den Schlufs des Abschnitts zur Folge gehabt.

(V. 9.) Als den Fortgang dieser schmerzvollen Wehen reiht nun der Evangelist mit seinem τότε auf Grund von Mrc. 13, 9 die Verfolgungen der Jünger an, womit aber nach dem Folgenden nicht blofs die Zwölf, sondern alle Bekenner des Namens Jesu, als deren Repräsentanten die Angeredeten erscheinen, gemeint sind. Dann werden sie Euch überliefern in Drangsal und werden Euch tödten. Alle speziellen Züge der bei Mrc. reproducirten Weissagung (Vgl. Mtth. 10, 17. 18) sind weggelassen, weil sie bereits früher dagewesen, und dafür ist der allgemeine Begriff der θλῖψις substituirt, der nachher in der Parusierede (v. 21. 29) den characteristischen Ausdruck für die Noth der Endzeit bildet, dann aber steigernd aus 23, 34 (Vgl. auch Mrc. v. 12) die Ermordung angefügt, die natürlich nicht alle, aber etliche aus ihnen trifft, und dann gleich die erste Hälfte von Mrc. v. 13 (= Mtth. 10, 22) anticipirt mit dem Zusatz τῶν ἐθνῶν, welcher zeigt, dafs der Verf. bereits eine Ausbreitung der Bekenner Jesu unter allen Völkern (Vgl. v. 14) im Auge hat: und ihr werdet sein solche, die gehafst werden von allen

Völkern um meines Namens willen. (v. 10.) Auf ein weiteres Vorzeichen (τότε, wie v. 9) führt den Evangelisten die Mrc. v. 12 aus Mtth. 10, 21 entlehnte Schilderung von der Feindseligkeit unter den Familiengliedern, indem er dieselbe auf die Glieder der grofsen Christenfamilie selbst überträgt. Und dann (nemlich in Folge dieser Verfolgungen) werden Anstofs nehmen Viele, und einander werden sie überliefern und werden hassen einander, nemlich der am Glauben irre Gewordene und Abgefallene den Treugebliebenen. (v. 11.) Zu dem durch die Verfolgung von aufsen bewirkten Abfall tritt aber dann die Verführung durch die innerhalb der Gemeinde auftretende Irrlehre. Und viele falsche Propheten werden aufstehen und werden verführen Viele (Bem. die Wiederholung aus v. 5). Offenbar schweben hier dem Evangelisten Erscheinungen vor, wie er sie schon 7, 22. 23. 13, 41 berücksichtigt hat; (v. 12.) denn auch hier erscheinen diese falschen Propheten als Verkündiger eines antinomistischen Libertinismus, da ja in Folge ihrer Verführung die prinzipielle Gesetzlosigkeit überhand nimmt und deswegen die Liebe der Mehrzahl erkaltet. Die von den Irrlehrern zum Libertinismus Verführten werden ihre christlichen Brüder nicht grade den Feinden ausliefern, wie die Abgefallenen (v. 10), aber sie werden auch die Bruderliebe nicht mehr üben, welche das nächsthöchste Gebot im Gesetz ist (22, 39). (v. 13.) Wenn der Evangelist von dieser aus seinem zeitlichen Gesichtskreise herzugebrachten Einschaltung (v. 11. 12) zum Schlusse von Mrc. v. 13 (= Mtth. 10, 22) zurücklenkt, so ist klar, dafs nun das Ausharren sich nicht mehr blofs auf die Bewahrung des Glaubens unter den Verfolgungen, sondern auch auf die Versuchung zur antinomistischen Irrlehre und zu dem ihr entsprechenden Leben bezieht. Wer aber ausgeharrt hat bis zuletzt, der wird errettet werden sc. aus dem mit der Parusie hereinbrechenden Gerichte. (v. 14.) Daran schliefst sich dann als letztes Vorzeichen die Vollendung der Heidenmission, die nur darum nicht mit einem neuen τότε eingeführt wird, weil die Messiaspredigt unter den Heiden nach v. 9 ja längst begonnen hat und unter allen Drangsalen von aufsen und innen beständig fortgesetzt ist, so dafs nur noch als ihr Ziel hervorzuheben ist: Und verkündigt werden wird dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnifs allen Völkern. Wenn es in dem zu Grunde liegenden Spruche Mrc. v. 10 (Vgl. Mrc., S. 417. Anm.) hiefs, dafs zuvor (ehe das Ende kommt) an alle Völker das Evangelium gepredigt werden müsse, so heifst es hier in directer Weissagung, dafs es so geschehen werde und dann (τότε) werde das Ende kommen, d. h. nicht das Ende der Drangsale (Myr.), von denen ja zuletzt gar nicht die Rede gewesen, sondern das Ende überhaupt, von dem die Rede nach v. 3 handeln will. Das εἰς μαρτύριον, in dem noch der Schlufs von Mrc. v. 9 (Mtth. 10, 18) nachklingt, besagt, dafs ihnen durch die Verkündigung Zeugnifs gegeben werden soll von dem Heil in Christo, das πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν wird noch ausdrücklich gesteigert durch das ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, das darum nur im umfassendsten Sinne genommen werden kann, und zu εὐαγγέλιον nicht nur der dem Evangelisten so geläufige Objectsgenitiv (Vgl. 4, 23. 9, 35), sondern auch das τοῦτο hinzugefügt, das zwar nicht in grobem Vergessen

der Situation auf das vom Evangelisten geschriebene (deW.), aber doch auf das von Jesu soeben verkündigte Evangelium vom Reiche geht, womit immer in wenig zutreffender Weise diese ganze Rede, deren Schwerpunkt doch ein ganz andrer ist, als eine frohe Botschaft von dem (vollendeten) Reiche aufgefafst wird.

(V. 15.) Indem der Evangelist das Folgende mit οὖν an sein ἥξει τὸ τέλος anknüpft, sieht er in dem dort Geweissagten offenbar bereits den Anfang des Endes (Vgl. zu v. 3). In der Quelle dagegen, in deren Context er jetzt mit Mrc. wieder einsetzt, folgte auf den Anfang der Wehen, die dem Ende vorher gehen mussten (v. 8), unmittelbar der Höhepunkt derselben, welcher mit der Katastrophe in Judäa eintreten sollte. Es ist das keine „Zukunftsrechnerei", sondern einfach die Folge davon, dafs der Gesichtskreis dieser Weissagung in der apostolischen Quelle auf die Geschicke Israels beschränkt war. Diese mussten sich erfüllen, ehe mit der Wiederkunft des Messias die Vollendung eintrat, und so in dem Gericht über das abtrünnige Volk (Vgl. zu 23, 39) die Noth der letzten Zeit ihren Gipfelpunkt erreichen (Vgl. v. 21). Die Art aber, wie dieses geschehen musste, war von selbst dadurch gegeben, dafs mit dem Auftreten der falschen Messiasse, denen es gelang das Volk zu verführen (v. 5), die Sünde des Volks sich vollendete und so das Gericht herbeizog. Denn die falschen Messiasse konnten nur die Verwirklichung der fleischlichen Messiashoffnungen verheifsen und mussten so den Fanatismus der pseudomessianischen Revolution entflammen, der dann wieder das rächende Schwert der Römer herbeizog. Begann so der jüdische Revolutionskrieg, dann war die letzte grofse Trübsal gekommen, die nur mit dem Untergange des Volks und seiner ihm schutzlos überlassenen Hauptstadt (Vgl. 23, 38) enden konnte. Allein nicht eine detaillirte Weissagung dieser Katastrophe ist die Aufgabe dieser an die μαθηταί gerichteten Rede (Vgl. zu v. 8), sondern eine Ermahnung an sie für den Augenblick, wo dieselbe hereinbricht. Wenn ihr sehen werdet den Verwüstungsgreuel stehend an heiliger Stätte — so begann die Quelle, der unser Evangelist nur mit seiner gewöhnlichen Citationsformel (Vgl. 2, 23. 4, 14 und öfter) hinzufügt, dafs dieser von dem Propheten Daniel schon geweissagt sei (Vgl. Dan. 12, 11, wo die LXX das שִׁקּוּץ שֹׁמֵם durch τὸ βδέλ. τ. ἐρημ. geben). Dieser Ausdruck kann im Zusammenhange der Quelle nur den in der Verwüstung bestehenden Greuel bezeichnet haben, der mit dem siegreichen Römerheer über das heilige Land kommt (Vgl. Mrc., S. 421). Die Beziehung auf den Tempelplatz (Myr.) ist durch den fehlenden Artikel und das zunächst auf Verwüstung des Landes führende ἐρημώσεως ausgeschlossen, wie es denn auch in der Natur der Sache liegt, dafs es dann zur Flucht zu spät war und der in der Aufforderung dazu liegenden Andeutung, dafs damit das Verderben hereinbreche, überall nicht mehr bedurfte. Das plastische ἑστός (Bem. das irreguläre Neutr., das aber auch bei den Klassikern meist die besten Handschriften bieten, vgl. Kühner, I. § 317, 3) erklärt sich einfach daraus, dafs der Verwüstungsgreuel mit dem Römerheere, das im Lande steht, hereinbricht, und vergebens erinnert Bl. dagegen, dafs ja römische

Besatzung längst im Lande stand, da es ja jetzt erst kriegführend und darum verwüstend heranzieht. Nur mufs man freilich das Greuelhafte nicht in den römischen Feldzeichen (deW.) suchen, sondern, wie der gen. app. zeigt, in der Verwüstung des heiligen Landes, das als Jehova's Eigenthum (daher ἅγιος τόπος) vor frevelhafter Verletzung durch die heidnische Weltmacht geschützt sein sollte, die nach altprophetischer Anschauung nicht weniger greuelhaft ist, wenn sie ein Gottesgericht an dem abtrünnigen Volke vollzieht. Von den römischen Heeren verstand die Stelle schon Luc. (21, 20), vom heiligen Lande Mrc. (13, 14), und dieser ältesten Deutung gegenüber, die allein im Zusammenhange des Ganzen einen Sinn giebt, erscheinen die Deutungen auf die Zelotengreuel im Tempel (Bl..), auf das Fahnenopfer des Titus (Sevin), oder gar auf die Errichtung eines heidnischen Altars (Keim), einer kaiserlichen Bildsäule oder eines Götzenbildes (Ew.) im Tempel als wort- und sinnwidrig. An diese Zeitbestimmung knüpfte schon die Quelle parenthetisch die Aufforderung: Wer das liest, der merke darauf! Als Worte Jesu können dieselben unmöglich genommen werden, da die Verweisung auf das Danielbuch gar nicht in der Quelle stand; vielmehr ist es der Verf. der Quelle, der offenbar, Angesichts der Erfüllung dieses von Jesu geweissagten Zeichens schreibend, seine palästinensischen Leser darauf aufmerksam macht, um sie an die Befolgung des von Jesu gegebenen Rathes zu mahnen. (v. 16.) Dann nemlich, hiefs es wörtlich in der Quelle, sollen, die in Judäa sind, auf die (jenseits des Jordan liegenden) Berge fliehen. Natürlich aber nicht an die ganze Nation, wie Keim, S. 196 unterschiebt, um die Ungeschichtlichkeit der Rede darzuthun, sondern an die μαθηταί im jüdischen Lande (Bem. wie der Evangelist abweichend von der Quelle Ἰουδαία nur von der Provinz Judäa braucht: 2, 1. 5. 22. 3, 1. 5. 4, 25. 19, 1) richtet sich die Aufforderung. In ihr aber liegt, dafs mit dem Ausbruch des bevorstehenden Revolutionskrieges Alles verloren ist und das letzte Strafgericht über Israel, in dem auch die Weissagung des v. 2 sich erfüllen mufs, hereinbricht, so dafs den Gläubigen in Israel nur noch übrig bleibt, das dem Verderben geweihte Land zu verlassen. (v. 17. 18.) Und nun schilderte Jesus die Dringlichkeit der schleunigsten Flucht, die auch nicht den geringsten Aufschub gestattet. Wer auf dem platten Dache (δῶμα, wie Deut. 22, 8 LXX) ist, der steige nicht herab, um mitzunehmen das aus dem Hause (zu holende). Die Hauptsache ist natürlich, dafs er sich nicht mit dem Holen von Hab und Gut aufhalten soll und nur darum wird das Hinabsteigen zu diesem Behufe verboten; denn ob er über die platten Dächer hinweg flüchtet oder gleich zur Strafse herabsteigt, dürfte sich, da er auch in jenem Fall zuletzt herabsteigen mufs, gleich bleiben. Und wer auf dem Acker ist, der kehre nicht um (Vgl. 10, 13. 12, 44 in ders. Quelle) nach hinterwärts (Gegensatz von ὄπισθεν 9, 20), um sein Oberkleid (5, 40) zu holen, das er natürlich bei der Feldarbeit nicht anhat. (v. 19. 20.) Nur ein weiterer Zug in der Schilderung von der Dringlichkeit dieser Flucht ist es, wenn Jesus alle beklagt, die dann an schleuniger Flucht irgendwie behindert sein werden, und

auffordert, um Abwendung jeder Behinderung zu beten: Wehe aber den Schwangern und Säugenden in jenen Tagen! Betet aber, dafs nicht geschehe Eure Flucht um Winterszeit (gen. temp.), wo Weg und Wetter dieselbe behindern, oder am Sabbath, wo die Strenge der Sabbathruhe herkömmlich nur einen kurzen Weg (Vgl. Act. 1, 12) gestattete. Unnöthiger Weise fragt man, wie Jesus, der selbst so liberal das Sabbathgesetz befolgte, die Flucht am Sabbath bedenklich finden konnte (Vgl. Keim, S. 199). Gewifs hätte er selbst sie nicht bedenklich gefunden; aber er wusste, dafs der gesetzesstrenge Ernst der Jünger, die er nie gelehrt hatte, es mit der Befolgung des Gesetzes leicht zu nehmen (Vgl. noch 23, 3. 23), diesen religiösen Skrupel nicht so leicht überwinden werde, auch in periculo vitae nicht. (v. 21.) Indem nun Jesus die Dringlichkeit der Flucht begründet, spricht er es erst mit sichtbarer Anspielung an Dan. 12, 1 direct aus, wie mit jenem Auftreten des Verwüstungsgreuels (v. 15) die letzte höchste Noth über Israel komme, welche der Endpunkt der Wehen (v. 8) sei und der darum das Ende unmittelbar folgen müsse. Denn es wird dann sein eine grofse Drangsal, wie sie nicht gekommen ist von Weltanfang bis jetzt, auch gewifs nicht (bis diese letzte kommt) eintreten wird. (v. 22.) Und wenn nicht verkürzt worden wären jene Tage (natürlich an Zahl), so würde kein Fleisch errettet sein d. h. es würde jeder Mensch, der eben durch das alttestamentliche כָּל־בָּשָׂר als todesfähig bezeichnet wird, in ihr zu Grunde gegangen sein. Schon aus diesem Ausdruck folgt, dafs in der Quelle nur an die Errettung aus drohender Todesgefahr gedacht war, die mit dem Wüthen der Feinde im heiligen Lande über Alle kommt. Die Aoriste sind nicht aus dem göttlichen Rathschlusse (Myr.) zu erklären, da dieser wohl hinsichtlich der Bedingung negirt sein könnte, aber nicht hinsichtlich der nothwendigen Folge. Vielmehr versetzt uns die prophetische Rede, um die ganze Furchtbarkeit dieser Noth zu ermessen, an das Ende derselben, wo ihre Wirkungen vollständig zu überschauen sind. Natürlich ist überall nur an die Bevölkerung des jüdischen Landes gedacht, über die das letzte Gericht im Kriegswetter ergeht. Um der Auserwählten aber d. h. um der bewährten Jünger Jesu willen (22, 14) werden verkürzt werden jene Tage. Gewöhnlich versteht man dies so, dafs diese Auserwählten selbst gerettet werden sollen. Aber diese sind ja auf das Geheifs ihres Herrn geflohen (v. 16), also der Kriegsgefahr entrückt, und denkt man an die, welche etwa an der Flucht verhindert waren (deW.), so würde ja diese die Gefahr nicht grade zuletzt treffen und ihnen so die Verkürzung der Zeit zu gute kommen. Wie aber die Gefahr sich über die Grenzen des jüdischen Landes ausdehnen sollte, so dafs sie zuletzt auch die Geflohenen träfe, ohne dafs diese weiter fliehen könnten, ist doch nicht wohl einzusehen. Somit kann nur an die Fürbitte der Erwählten gedacht sein, um deretwillen die Tage verkürzt werden, so dafs noch ein Rest Israels gerettet wird, der bei der Parusie sich bekehren kann.

So gewifs hienach v. 15—22 im Wesentlichen der Context und Wortlaut der Quelle erhalten ist, da kein Wort in diesem Abschnitt über den ursprüng-

lichen Gesichtskreis der Parusierede hinaus geht und überall Mrc. v. 14—20 sich als eine Bearbeitung unsers Textes erweist (Vgl. Mrc., S. 421—24), so zweifellos reproducirt der Evangelist v. 23—25 nur die zweite Einschaltung des Mrc. in die Parusierede (v. 21—23). Da diese eben gegen die Täuschereien der falschen Messiasse dadurch sicher stellen wollte, dafs sie beschrieb, was alles noch der Ankunft des wahren Messias vorhergehen müsse (Vgl. zu v. 5. 8), so konnte in ihr nicht noch einmal von dem Auftreten jener geredet und mit offenbarer Wiederholung von v. 5 vor ihnen gewarnt werden. Am wenigsten hier, wo unter den Alles dahinraffenden Kriegsnöthen Judäas, die eben durch den Wahnsinn der weltlichen Messiasträume herbeigezogen waren, und in den Tagen unmittelbar vor der Wiederkunft kaum mehr grofse Gefahr für neue Täuschung durch solche Verführer war, während in der wesentlich modificirten Auffassung der Situation bei Mrc., der an die Seelengefahr in der letzten grofsen Trübsalszeit überhaupt denkt (Vgl. Mrc., S. 423. 24), für eine solche Warnung allerdings Raum war. Er entnahm dieselbe aber aus der zweiten Parusierede der apostol. Quelle, die uns (mit einigen Zusätzen) noch Luc. 17, 22—18, 8 erhalten ist. Dort nemlich redete Jesus davon, wie (offenbar unter den grofsen Drangsalen der letzten Zeit) seine Jünger sich sehnen würden nach den Tagen des Menschensohnes und sie nicht sehen, weil seine Stunde noch nicht gekommen sei. Dann sollten sie sich nicht dadurch täuschen lassen, wenn man hier oder dort die Ankunft des Erwarteten verkündige, da dieselbe, wenn sie komme, offenkundig und allgemein sichtbar sein werde, wie der Blitz, wenn er herniederflammt (v. 22—24). Ueber den Fortgang der Rede vgl. S. 406 zu Luc. 17, 25. Hier war also von Pseudomessiassen gar nicht die Rede, sondern von vorzeitigen Ankündigungen der Parusie und erst Mrc. hat durch die Hinzufügung der Pseudopropheten den Gedanken an jene eingetragen. Auch Luc. hat die ursprüngliche Identität von Mrc. v. 21—23 und 17, 23 erkannt und darum jenen Zusatz des Mrc. weggelassen, eben so unser Evangelist, nur dafs er mit Mrc. v. 21—23 (= Mtth. v. 23—25) gleich die parallele Stelle aus seiner andern Quelle (Luc. 17, 23. 24. 37 = Mtth. v. 26—28) zu weiterer Ausführung des Gedankens verbindet.

b) Die Parusie (24, 23—42).

V. 23: *Τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἰδοὺ ὧδε ὁ Χριστός, ἢ ὧδε, μὴ πιστεύσητε.* v. 24: *ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.* v. 25: *ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν.* v. 26: *ἐὰν οὖν ε�ίπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε.* v. 27: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* v. 28: *ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.*

(Luc. 17, 23: *καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐκεῖ, [ἢ·] ἰδοὺ ὧδε· μὴ ἀπέλθητε μηδὲ διώξητε.* v. 24: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ.* — — v. 37: — — *ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται.*

v. 29: *Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς, καὶ οἱ ἀστέρες πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται.* v. 30: *καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.* v. 31: *καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν.* v. 32: *ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν. ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς γένηται ἁπαλὸς καὶ τὰ φύλλα ἐκφύῃ, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος·* v. 33: *οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.* v. 34: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.* v. 35: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.* v. 36: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος.* v. 37: *ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* v. 38: *ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις [ἐκείναις] ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν,* v. 39: *καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* v. 40: *τότε ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, εἷς παραλαμβάνεται, καὶ εἷς ἀφίεται·* v. 41: *δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται.*

(Luc. 17, 26: *καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* v. 27: *ἤσθιον, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ ἦλθεν ὁ καταλυσμὸς καὶ ἀπώλεσεν πάντας.* (v. 28—33).

v. 34: *λέγω ὑμῖν, ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἔσονται δύο ἐπὶ κλίνης [μιᾶς, ὁ] εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται.* v. 35: *ἔσονται δύο ἀλήθουσαι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἡ μία παραλημφθήσεται, ἡ δὲ ἑτέρα ἀφεθήσεται.*)

v. 42: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται.*

V. 23: Das *πιστευετε* (B) kann aus Mrc. sein, aber auch das *πιστευσητε* (Ti. Rcpt.) aus v. 26. — **v. 24:** Das *πλανησαι* (Rcpt. nach BΔ) ist keinesfalls aus Mrc. (*προς το απο-πλαναν*) und ward leichter ins Passiv. (Ti. nach ℵD: *πλανηθηναι*, LZ: *πλανασθαι*) verwandelt, als umgekehrt. — **v. 27:** Rcpt. schaltet ein *και* (auch), wie v. 28 ein *γαρ* (Vgl. 1, 18) ein (Δ). — **v. 29:** Das *εκ* (ℵD Ti.) ist jedenfalls aus Mrc. — **v. 30:** Rcpt. nach Δ: *εν τω ουρανω*. Das *τοτε* vor *κοψονται* kann nicht aus den Parallelen sein, denen das erste *τοτε* entspricht, und ist in ℵ (Ti.) vor *KO-* ausgefallen. — **v. 31:** Das *φωνης* ward in ℵLΔ (Ti.) als unbequem weggelassen, wie in D durch *και* angeschlossen. Das *των* nach *εως* (B) ist bemerkenswerth, da vor dem ersten *ακρων* kein Artikel steht. — **v. 33:** Da bei B eine Conform. nach dem Folgenden unwahrscheinlich, wird das *ταυτα παντα* (ℵΔ Ti.) nach dem gewöhnlichen Ausdruck geändert sein (Vgl. zu 23, 36), zumal in den Parallelen *ταυτα* allein steht. Vgl. DL in v. 34. — **v. 34:** Das *οτι* (BDL) ist aus den Parallelen. — **v. 35:** Rcpt. hat nach den zwei Subjecten den Plural (Δ: *παρελευσονται*), ℵ lässt den ganzen Vers weg. — **v. 36:** Rcpt.: *και της ωρας*. — Das *ουδε ο υιος* fehlt in LΔ Rcpt. (Myr.) vielleicht schon wegen des dogm. Anstofses. — Rcpt. nach jüngeren Mjsc. *ο πατηρ μου*. Das *μου* ist gewifs nicht nach Mrc. weggelassen (Myr.), da ja *μονος* stehen blieb — **v. 37:** Das *δε*

(ℵLΔ Ti.) ist Wiederholung des vorhergehenden in v. 36 (Vgl. 23, 4. 5); das *και* nach *εσται* (DΔ Rcpt.) ist aus Luc., wie auch das *και* in **v. 39** (ℵLΔ Rcpt.), das Ti. mit Unrecht beibehält. — **v. 38:** Das *εκειναις* (BD) fiel leicht als unbequem fort, wie D seinetwegen das folgende *ταις* entfernt. Das *εγαμιζοντες* (LΔ Rcpt.) entspricht der Vorliebe der Emendatoren für die Comp. (Vgl. 1, 19); aber bemerkenswerth bleibt das *γαμισκοντες* (B). — **v. 40:** Rcpt. nach DLΔ: *δυο εσονται*, nach jüngeren Mjsc. *ο εις* (Δ sec. loc.). — **v. 41:** Rcpt. nach D: *μυλωνι*. — **v. 42:** Rcpt. hat nach v. 44 *ωρα* (L).

(V. 23.) Hieran knüpft nun der Evangelist auf Grund von Mrc. v. 21 (Vgl. S. 511) die Warnung: Dann, wenn einer zu Euch sagen wird: „Siehe, hier ist der Messias oder hier!“ so glaubet nicht (Bem. das gangbarere *ἰδού*, das erleichternde *ἢ ὧδε* und das dem *εἴπῃ* conformirte *πιστεύσητε*). (v. 24.) Dann aber führt er, die Gedankenverbindung erleichternd, die folgende Weissagung als Motivirung dieser Warnung ein, indem er zugleich vor den falschen Propheten, welche bei Mrc. das Gekommensein des Messias verkündigen, ausdrücklich die Pseudomessiasse selbst nennt, denen sie den Weg bereiten. Denn aufstehen werden falsche Messiasse und falsche Propheten, die nun freilich ganz andre sind, als die in v. 11 erwähnten, da sie offenbar durch ihre angeblichen Gottessprüche und Lügenwunder jene falschen Messiasse zu legitimiren suchen. Und sie werden geben (zum Beweise ihrer göttlichen Sendung) grofse Zeichen und Wunder, so dafs sie verführen, wenn (es) möglich, auch die Auserwählten. Absichtlich ist statt des einfachen *ποιεῖν* die alttestamentliche Formel aus dem Gesetz über die falschen Propheten gewählt (Vgl. Deut. 13, 2: נָתַן אוֹת אוֹ מוֹפֵת) und auch sonst der Ausdruck gesteigert (Bem. das *μεγάλα*, das *καί* und das dem Evangelisten so geläufige *ὥστε*). (v. 25.) Endlich führt der Evangelist mit seinem *ἰδού* in abgekürzter Form das Schlufswort der Einschaltung bei Mrc. ein: Siehe, ich habe (es) zuvorgesagt Euch. (v. 26.) Dann aber nimmt er mit *οὖν* die Warnung des v. 23 noch einmal auf, indem er sie nun in der Form der apostolischen Quelle (Vgl. S. 511) und mit der dort gegebenen Begründung bringt. Wenn sie nun (nach dieser meiner Vorhersagung) sagen werden zu Euch: „Siehe, er ist in der Wüste“, so gehet nicht hinaus, „Siehe, er ist in den Gemächern“, so glaubet nicht. In der Wüste hatte Israel die erste grofse Gottesoffenbarung empfangen, dort war der letzte grofse Prophet aufgetreten, und so lag es nahe, dort auch den Messias wiederaufgetreten zu glauben, wo er in der Verborgenheit sei, bis die Stunde seines öffentlichen Hervortretens gekommen. Eine ebenso geheimnifsvolle Verborgenheit gewähren ihm auch die Kammern (Vgl. 6, 6 in ders. Quelle) dieses oder jenes Hauses, worin er bereits gesehen sein soll. (v. 27.) Warum auf derlei Vorspiegelungen nichts zu geben, sagt das Folgende. Denn wie der Blitz ausgeht vom Aufgang und scheinet bis Niedergang, also wird sein die Parusie des Menschensohnes. Mit den Theophanieen in Donner und Blitz (Keim, S. 210) hat das Bild so wenig zu thun, wie mit der Plötzlichkeit (Ebr.) und erschütternden Vehemenz des Blitzes. Das tert. comp. ist nach dem Context, wie das *ἀπὸ ἀνατ.* - *ἕως δυσμ.* bestätigt, lediglich, dafs der Blitz, der über den ganzen Himmel hinflammt, überall auf einmal sichtbar ist, so dafs Niemand es erst als ein Geheimnifs zu verkündigen braucht, dafs er da ist. Dieser universellen Art der Offenbarung der Parusie

entspricht aber ihre universelle Bestimmung. (v. 28.) Wo irgend ein Aas ist, da werden sich sammeln die Adler. Denn nicht blofs an die universelle Offenbarung durch Vollziehung des messianischen Strafamts (Myr.) ist zu denken, sondern daran, dafs diese ebenso universell sein wird, wie jene. Auch ist der Parabelspruch nicht zu allegorisiren, als ob er von den geistlich Todten und den Strafengeln handelte (Myr.) oder gar von Jerusalem und den Adlern der römischen Legionen. Wie nach der Naturordnung zum Aas sich der Adler findet (Vgl. Hiob 39, 30), so mufs der Messias mit seinem Gericht überall da sein, wo sich ein Object für dasselbe findet. Die ekle Mifsdeutung auf den Messias und seine Auserwählten bedarf hienach kaum der Erwähnung.

Der Eingang von v. 26 ist offenbar nach v. 23 conformirt (doch bem. das plur. *εἴπωσιν* nach dem *ἐροῦσιν* der Quelle) und ebenso das *μὴ πιστεύσητε*. Dagegen ist das concret-plastische *ἐν τῇ ἐρήμῳ - ἐν τ. ταμείοις* bei Luc. (ähnlich wie Mrc. v. 21) in das abstracte *ἐκεῖ - ὧδε* verallgemeinert und darum das auf die Wüste bezügliche *ἐξέλθητε* in *ἀπέλθητε* verwandelt. Ebenso ist das farblose *ἐκ τῆς - ὑπ' οὐρανόν* Verallgemeinerung des Luc., der daran Anstofs nahm, dafs der Blitz keineswegs immer von Osten nach Westen geht, was natürlich auch mit dem concret exemplificirenden Ausdruck der Quelle nicht gemeint war. Vgl. noch zu dem dem Luc. ganz fremdartigen *ὥσπερ - οὕτως* der Quelle 12, 40, zu dem Bilde vom Blitz Luc. 10, 18, zu dem *ἀναtολαί - δυσμοί* Mtth. 8, 11, zu *ἀπό - ἕως* 20, 8. 23, 35. 24, 31 überall in ders. Quelle. Nur das *λάμπει* bei Luc. (Vgl. Mtth. 5, 15) dürfte ursprünglicher sein, als das *φαίνεται* (Vgl. Mtth. 2, 7), und ebenso der Schlufssatz von v. 24, da der term. für die Parusie bei Mtth., wie v. 3, aus der apostolischen Lehrsprache stammt. Bem. übrigens, wie das *ἐστίν* Mtth. v. 26 erst aus dem Zusammenhange von Luc. 17, 23 mit v. 22 sein deutlich ergänzbares Subject erhält. Dafs Luc. den Spruch vom Aas und von den Adlern umgestellt (Vgl. noch Jahrb. 1864, S. 120), ist ganz unwahrscheinlich, wenn man die Ursprünglichkeit von v. 25 anerkennt (Vgl. S. 406); vielmehr deutet der Versuch des Luc., ihn durch eine Zwischenrede mit dem Vorigen zu verknüpfen, darauf hin, dafs er ihn an jener Stelle fand. Ohnehin soll das dem sprüchwörtlichen Ausdruck schwerlich angemessene reflectirtere *ὅπου ἐάν* bei Mtth. nur die Verbindung mit dem Spruch über die universelle Kundmachung der Wiederkunft ermöglichen, die doch immer etwas gezwungen bleibt. Das *ὅπου* ist der Quelle eben so geläufig (Vgl. 6, 21: *ὅπου - ἐκεῖ*), wie bei Luc. ungebräuchlich; dafs dieser *πτῶμα* in *σῶμα* verwandelt, *καί* hinzugefügt und das Subj. vorangestellt hat, liegt auf der Hand, nur das *ἐπισυναχθήσονται* bei ihm (Vgl. Mtth. 23, 37. 24, 31) dürfte ursprünglich sein.

(V. 29.) Nach dieser Einschaltung setzt nun der Evangelist wieder in den Text der Parusierede ein, die sofort nach der Drangsal jener Tage (v. 21. 22) die Himmelszeichen eintreten liefs (Vgl. Mrc., S. 426. 27), welche in der alttestamentlichen Weissagung das Kommen Jehova's an seinem grofsen Gerichtstage zu begleiten pflegen und so auch die Parusie begleiten müssen, bei der ja der Messias im Namen Jehova's (Vgl. 23, 39) zur Vollstreckung dieses Gerichts kommt. Es handelt sich also nicht etwa um die letzten Vorzeichen seines Kommens, sondern um dieses selbst, und keine exegetische Kunst kann die Thatsache hinweg-

schaffen, dafs dasselbe in der ältesten Quelle unmittelbar nach den Kriegsnöthen, welche über Judäa hereinbrechen sollen, erwartet wurde. Hatte dieselbe, um vor falschen Messiassen zu warnen (v. 5), zuerst die Ereignisse aufgezählt, die der Wiederkunft des wahren noch vorangehen müssen (v. 7. 8. v. 15—22), so schilderte sie jetzt in erhabenster Weise die Wiederkunft selbst, womit jede Täuschung durch falsche Messiasse vollends ausgeschlossen war. Die Sonne wird sich verfinstern und der Mond wird nicht geben seinen Schein (Vgl. Jes. 13, 10), und die Sterne werden fallen vom Himmel und die Mächte der Himmel in unruhige Bewegung gerathen. Wie die beiden ersten Parallelglieder von Sonne und Mond im Wesentlichen dasselbe aussagen, so werden auch die beiden letzten synonyme Glieder sein. Dann sind aber die *δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* nicht die Kräfte, welche die Himmel zusammenhalten und ihre Erscheinungen bewirken (Myr.), auch nicht alle Himmelskörper mit Einschlufs von Sonne und Mond (Bl.) oder gar die Engelmächte (Olsh.), sondern, wie Jes. 34, 4, paralleler Ausdruck für das Sternenheer (צְבָא הַשָּׁמַיִם), und das *σαλεύεσθαι* (Vgl. 11, 7 in ders. Quelle) bedeutet ihr unruhiges, regelloses Hin- und Herfahren, welches die Folge ihrer Loslösung von ihrem festen Sitze am Firmament (Gen. 1, 14) ist, nicht aber eine Erschütterung, die der Grund ihres Herabfallens ist (deW.), woraus denn auch folgt, dafs bei *πεσοῦνται* kein *εἰς τὴν γῆν* (Myr.) zu ergänzen ist. Sind aber einmal die prophetischen Schilderungen so realistisch gefasst, dann ist auch mit der Wiederkunft der Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt eintretend gedacht; denn ein blofses Vorspiel desselben (Myr.) kann es nicht mehr sein, wenn mit dem totalen Aufhören des Scheinens der Himmelslichter und mit der Zerstörung des Sternenhimmels die Bedingungen für die Existenz der jetzigen Erde aufhören. (v. 30.) Die Erscheinung des Messias selbst führt der Evangelist im Vergleich mit dem bei Mrc. erhaltenen einfacheren Texte feierlicher ein: Und dann wird erscheinen (Vgl. 1, 20) das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, und dann werden heulen alle Stämme der Erde und werden sehen den Menschensohn kommend auf den Wolken des Himmels mit Macht und grofser Herrlichkeit. Hieraus scheint zu erhellen, dafs der Verf. bei dem Zeichen der Parusie und des Weltendes, wonach er v. 3 die Jünger fragen lässt, nicht an irgend ein voraufgehendes Ereignifs, sondern an das hier genannte Zeichen dachte; denn nur, um auf diese Frage eine directe Antwort zu geben, kann er diese Worte eingeschoben haben. Unmöglich kann er aber bei diesem Zeichen an ein Kreuzeszeichen (Pttr.), einen Stern (Bl.) oder irgend eine Lichterscheinung (Myr. deW.) denken, da es ja dann grade darauf ankäme, die Art dieses Zeichens näher zu bezeichnen, sondern nuf, was im Ausdruck unmittelbar liegt, an das aus Dan. 7, 13 sich ergebende Zeichen, dafs Einer wie ein Menschensohn mit den Himmelswolken kommt. Wenn dies Zeichen sich erfüllt, dann weifs man, dafs der in den Wolken thronende Menschensohn der Messias ist, der die Vollendung herbeizuführen kommt. Da im Folgenden noch nach Apoc. 1, 7 eingefügt ist, dafs alle Stämme der Erde Angesichts dieses Zeichens, dafs der Tag Jehova's naht, aus Furcht vor seinem Gericht

wehklagen werden, so schliefst sich nun freilich das καὶ ὄψονται weniger gut an. Aber grade dafs das τότε (Vgl. Mrc. v. 26) hier nicht noch einmal aufgenommen, zeigt deutlich, wie das Sehen nicht etwa erst auf das Wehklagen folgend gedacht ist, sondern nur mit den Worten der Quelle näher beschreibt, was sie dann sehen, wenn jenes Zeichen des Menschensohnes erscheint, das sie in Wehklagen ausbrechen lässt. Auch das malerische ἐπί, wonach der Messias auf den Himmelswolken fährt, wie Jehova selbst nach Psalm 104, 3, rührt von unserm Evangelisten her, (v. 31.) ebenso wie die ausdrückliche Erhebung der Engel zu Engeln des Messias (Vgl. 13, 41), die Einführung der aus Jes. 27, 13 entlehnten Posaune und vielleicht der Plur. in ἐπισυνάξουσιν statt des natürlich indirect gemeinten Sing. Und er wird senden seine Engel mit einer Posaune lauten Schalls. Nimmt man σάλπιγγος für den abhängigen Genitiv (Myr. deW.), so erhält derselbe durch die Voranstellung einen ganz unmotivirten Nachdruck, und zur Aussendung passt ohnehin die Ausrüstung mit einer Posaune, welche eben die Auserwählten zusammenrufen soll, besser als die Begleitung eines Posaunenschalls. Und sie werden sammeln (Vgl. 23, 37) seine Auserwählten (Vgl. v. 22) aus den vier Winden (d. h. aus allen Weltgegenden: Sachrj. 2, 10. Dan. 11, 4) vom äufsersten Rande der Himmel bis zu ihrem äufsersten Rande (Vgl. Dtr. 4, 32: לִמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד־קְצֵה הַשָּׁמָיִם), so dafs von dem einen Ende der Erde, wo das Himmelsgewölbe auf ihr zu ruhen scheint, bis zum entgegengesetzten keine Gegend derselben unberücksichtigt bleibt. Auch sonst giebt es nach der Quelle in allen vier Himmelsgegenden solche, die zur Theilnahme an dem vollendeten Reiche gelangen (Vgl. 8, 11 = Luc. 13, 29). Während also mit dem Kommen des Messias in seiner Herrlichkeit der Weltuntergang hereinbricht und so das Gericht Gottes, das sich in ihm vollzieht, Alle dahinrafft, werden die Auserwählten gesammelt; aber nicht an einem Orte der Erde (Myr.), die ja vor dem Nahenden zergeht, wie die Himmel (v. 29), in denen man ihn kommen sieht, sondern um an die Stätte des vollendeten Reichs geführt zu werden, woraus denn von selbst folgt, dafs dieses nicht als ein irdisches gedacht ist.

(V. 32.) Nach Luc. 21, 29 scheint die Quelle (ähnlich wie Luc. 6, 39) mit einem neuen Absatz zum Abschluſs der Rede übergegangen zu sein. Und er sprach zu ihnen ein Gleichniſs: Sehet den Feigenbaum. Unser Evangelist hat dann, wie v. 6. 7, nach Mrc. (Vgl. Mrc., S. 428. Anm.) den ununterbrochenen Fluſs der Rede hergestellt. Von dem Feigenbaume aber lernet das Gleichniſs. Es ist das weder eine prägnante Ausdrucksweise (Bl.), noch hat παραβολή eine andre als die gewöhnliche Bedeutung (Myr.). Nach dem Grundgedanken der parabolischen Lehrweise hat jedes Naturgebiet mit seinen eigenthümlichen (vorbildlichen) Ordnungen uns etwas zu lehren über die Ordnungen des Gottesreiches oder der Heilsgeschichte überhaupt. So sollen wir auch vom Feigenbaum lernen, was er uns im Gleichniſs zu lehren hat. Wenn bereits sein Zweig weich (saftig) geworden ist und die Blätter hervortreibt (Vgl. in derselben Quelle: φύῃ Luc. 8, 6. 8. συμφυεῖσαι v. 7), so merkt ihr, dafs nahe ist der Sommer. Viel weniger

passend wäre es, ἐκφυῇ zu lesen (Lchm. Bl.), so daſs τὰ φύλλα Subject wird; denn dadurch wird die Einheit des Vorzeichens aufgehoben, während die Voranstellung des Objects sich sehr natürlich daraus erklärt, daſs erst an ihm das Saftigwerden des Zweiges sich erweist. (v. 33.) Wie sie mit allen Andern alljährlich diese Wahrnehmung machen, so sollen nun auch sie ihrerseits, welche die Gleichnisrede der Natur verstehen gelernt haben, wenn sie alles Dieses gesehen haben werden, erkennen, daſs er (d. h. der wiederkehrende Messias) nahe ist an (vor) der Thür. Das ist also das Gleichniſs, das sie vom Feigenbaum lernen sollen: Wie man an einem bestimmten Entwicklungsstadium desselben mit voller Sicherheit das Nahen des Sommers erkennt, so kann man an einem bestimmten Entwicklungsstadium der Heilsgeschichte mit gleicher Sicherheit das Nahen des Messias erkennen. Dieses ist aber eingetreten, wenn die v. 15—22 geschilderten Ereignisse vollendet sind. Unser Evangelist, der, wie die Parallelen zeigen, das πάντα einschob, blickt freilich auf die ganze Reihe vorbereitender Ereignisse zurück; aber die Quelle, in der sich v. 29 unmittelbar an v. 22 anschloſs, konnte nur auf v. 15 zurückweisen, wie schon das ὅταν ἴδητε hier und dort zeigt. Und nur in ihr, wo nicht von vornherein nach der Zeit oder den Vorzeichen im Sinne von Mrc. 13, 4 gefragt war, konnte erst jetzt so nachdrücklich hervorgehoben werden, daſs die vorhergeweissagten Ereignisse als die sicheren Vorzeichen des Endes betrachtet werden sollen. (v. 34.) Mit feierlichem Nachdruck schloſs Jesus: Wahrlich ich sage Euch, gewiſslich nicht vergehen wird die gegenwärtige Generation (Vgl. 11, 16. 12, 41. 42. 23, 36 und dazu Mrc., S. 429), bis daſs alles Dieses geschehen sein wird, also auch die Parusie, die bei der Vollendung jener vorbereitenden Ereignisse ganz nahe ist (v. 33). Doch ist freilich durch die Einschaltung des πάντα in v. 33 der Fortschritt zu dem umfassenderen πάντα ταῦτα, das die Parusie mit einschlieſst, verdunkelt worden. (v. 35.) Der Himmel und die Erde wird vergehen (Vgl. 5, 18), aber meine Worte werden gewiſslich nicht vergehen, sofern das in der Erfüllung sich bewährende Wort unwandelbar fortbesteht. (v. 36.) Der Evangelist aber fügt noch nach Mrc. v. 32 (Vgl. Mrc., S. 430. Anm. 2) hinzu: Ueber jenen Tag und Stunde aber (Bem. die Verbindung von Tag und Stunde, weil dieselben nur zusammen in Betracht kommen, und wie dadurch die Stellung des ἐκείνης, das eigentlich zu beiden gehören müsste, weniger passend wird) weiſs keiner Bescheid, auch nicht die Engel der Himmel, auch nicht der Sohn, sondern der Vater allein (Bem. das feierlichere τῶν οὐρ. und das hinzugefügte μόνος). Damit wird die v. 34 gesetzte Zeitgrenze nicht aufgehoben, innerhalb derer noch ein weiter Spielraum für diese Ungewiſsheit bleibt, wenn auch immerhin beides schwerlich ursprünglich in derselben Rede so nahe verbunden worden wäre, und ebensowenig die relative Zeitbestimmung in v. 29, da es sich ja eben um Tag und Stunde handelt, wo Gott jener Drangsal (v. 21) ein Ziel setzt. Allerdings aber ist es nicht bloſs die göttliche Allwissenheit, welche jenes Wissen zum ausschlieſslichen Reservat des Vaters macht, da er dasselbe sonst ja dem Sohne so

gut mittheilen könnte, wie jede andre Weissagung. Vielmehr beruht jene Ausschliefsung der den Thron Gottes umstehenden Himmelsbewohner und selbst des höchsten Gegenstandes der väterlichen Liebe (Vgl. 3, 17) von diesem Geheimnifs einfach darauf, dafs die Bestimmung dieses Tages doch zuletzt abhängig bleibt von dem Gange der geschichtlichen Entwicklung, die der Vater allein lenkt nach dem Rath seiner ewigen Liebe und Gerechtigkeit und die daher auch über die v. 34 gesetzte Zeitgrenze hinaus eine andre werden kann, wenn das Verhalten der Menschen ein andres wird, als es die von den Zuständen der Gegenwart ausgehende Weissagung in Rechnung brachte (Vgl. zu 23, 39).

(V. 37.) Wie nun Mrc. diesen Spruch nur angeknüpft hat, um einen Uebergang zu gewinnen zu seiner Schlufsparänese (v. 33—37, vgl. Jhrb. 1864, S. 122), so benutzt ihn auch unser Evangelist, um eine Reihe andrer eschatologischer Redestücke aus der apostolischen Quelle anzuschliefsen, die eine paränetische Tendenz haben oder durch den Zusammenhang erhalten konnten, und so alles auf die Parusie Bezügliche in die grofse Abschiedsrede zusammenzufassen. Das erste dieser Stücke stammt ebenfalls aus der schon v. 26—28 benutzten zweiten Parusierede der Quelle (Luc. 17, vgl. a. a. O., S. 123) und soll nach der Intention des Evangelisten näher begründen, weshalb Niemand Tag und Stunde der Parusie weifs (γάρ), weil sie nemlich plötzlich und unerwartet, wie die Sündfluth, hereinbricht. Denn gleichwie die Tage Noahs, also wird sein die Parusie des Menschensohnes. (v. 38. 39.) Denn wie sie waren in jenen Tagen, die vor der Sündfluth (vorhergingen), essend und trinkend, heirathend und verheirathend (Vgl. 22, 30), bis zu dem Tage, da (Bem. die Attraction statt ἄχρι τ. ἡμ. ἧ) Noah einging in den Kasten, und erkannten nicht (dafs es die Tage unmittelbar vor der Fluth waren), bis kam die Fluth und hinwegnahm Alle: Also wird sein die Parusie des Menschensohnes d. h. ebenso plötzlich und unerwartet wird sie über die sorglos und sicher dahin lebenden, an das Gericht nicht denkenden Menschen kommen. Ganz vergeblich sucht Myr. trotz dem εὐθέως v. 29 zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft für diese Situation Raum zu schaffen. Von jener ist freilich direct gar nicht die Rede; allein die letzte Drangsalszeit (v. 21. 22), der erst die Parusie ein Ende macht, schliefst ein solches sorglos-sichres Leben, wie es hier geschildert wird, völlig aus. Daraus folgt aber nur, dafs diese Sprüche ursprünglich unsrer Rede nicht angehört haben, welche ebenso sichtlich schon nach ihrem Ausgangspunkt (Vgl. zu v. 5) sich ganz auf den Kreis des Volkes Israel beschränkt, wie diese Sprüche das Weltleben im Allgemeinen ins Auge fassen. (v. 40. 41.) Nur von einer andern Seite wird das plötzliche Hereinbrechen des Gerichtstages geschildert, wenn weiter ausgeführt wird, wie derselbe vielfach von den in engster Gemeinschaft lebenden Menschen dem Einen das grade entgegengesetzte Schicksal bereiten wird wie dem Andern. Dann werden sein Zwei auf dem Acker, einer wird (von dem hereinbrechenden Gericht) mitgenommen, und einer dagelassen, zwei (Sklavinnen) mahlend am Mühlstein, eine wird mitgenom-

men und eine dagelassen.[1]) Auch hieraus erhellt, dafs diese Worte der Parusierede nicht angehören, in welcher Alles in dem mit der Wiederkunft hereinbrechenden Weltuntergang zu Grunde geht und die Auserwählten nicht etwa davon unberührt bleiben, sondern von den Engeln gesammelt und aus dem allgemeinen Untergang herüber gerettet werden ins Gottesreich (v. 31). So gewifs dies nur zwei verschiedene Vorstellungsweisen für dieselbe Sache sind, so unmöglich können doch beide in derselben Rede verbunden gewesen sein. (v. 42.) Aus beiden Sprüchen folgert endlich der Evangelist die Ermahnung, welche das Thema der Schlufsparänese bei Mrc. v. 33. 35 bildet: Darum wachet, weil ihr (nach dem, was v. 37—41 über das plötzliche Kommen der Parusie gesagt ist) nicht wisset, an was für einem Tage (einem früheren oder späteren) euer Herr kommt. Gewifs ist nur nach v. 34, dafs die Angeredeten die Parusie erleben werden, weshalb sie allezeit darauf gerüstet (wach) sein müssen.

Können die Sprüche v. 37—41 der ersten Parusierede nicht angehört haben, so werden wir ihre ursprüngliche Stelle um so sichrer in der zweiten suchen, in der ohnehin durch die Hervorhebung der universellen Offenbarung des Menschensohnes am Tage seiner Wiederkunft (Luc. 17, 24) der Ausblick auf den Zustand der Welt im Grofsen und Ganzen treffend vorbereitet war. Dennoch schlofs sich auch dort nicht v. 26. 27 unmittelbar an v. 24 an, sondern auch hier bewährt sich die Ursprünglichkeit von v. 25 in diesem Zusammenhange. Zeigte dieser Vers, warum es zu einem zweiten Kommen des Messias überall kommen mufs, so führt der Folgende aus, wie er bei diesem zweiten Kommen, das v. 24 in seiner universellen Bedeutung gekennzeichnet war, die Welt im Ganzen ebensowenig auf sein Gericht bereitet vorfinden werde, wie er bei seinem ersten gnadenreichen Kommen von Israel aufgenommen war. Dies also, und nicht die Schilderung seines unerwarteten Kommens (worauf sie Mtth. bezog), war in der Quelle der Sinn der Vergleichung der Tage des (wiederkehrenden) Messias mit den Tagen Noahs. Gewifs ist auch der Ausdruck, der sich noch eng an den in v. 24 anschliefst, in Luc. v. 26. 27 ursprünglicher erhalten (ausgenommen das dem Luc. eigne *καθώς*, das gewöhnlichere *ἐσθίειν* statt *τρώγειν* und das *ἀπολλύναι* statt des auch sonst der Quelle geläufigen *αἴρειν*, vgl. 13, 12. 21, 43. 24, 17. 18), während Mtth. in einer immer ungenauen Vergleichung, die in 38. 39 tautologisch wiederholt wird, den Grundgedanken v. 37 thematisch voraufstellt (Bem. auch den term. tchn. *παρουσία* v. 37. 39) und wegen der Beziehung, welche die Sprüche in seinem Context erhalten, das immer nicht ganz deutliche *οὐκ ἔγνωσαν* v. 39 einschiebt, weshalb er das *ἄχρι ἧς ἡμ.* in *ἕως* wiederholen mufs. Dann aber wird auch das analoge Beispiel von den Tagen Lots (Luc. v. 28—30) in der Quelle gestanden haben, das unser Evangelist nur wegliefs, weil es nicht so deutlich,

---

1) Am natürlichsten nimmt man das *ἔσονται* gleich zum zweiten *δύο* und beginnt nicht mit diesem einen selbstständigen Satz, in welchem das *δύο* in zwei Einzelsubjecte distribuirt wird, deren jedes sein besondres Prädicat empfängt (Myr.), weil dadurch der Parallelismus aufgehoben wird. Gewöhnlich denkt man bei dem *παραλαμβάνεσθαι* an das Angenommenwerden zum Gottesreich, das doch nirgends hier genannt, oder an das Mitgenommenwerden durch die Engel mit Bezug auf v. 31 (Myr.), der viel zu fern liegt. Contextgemäfs kann nur an das gleich der Sündfluth hereinbrechende Gericht (v. 38. 39) gedacht werden, das die einen mit fortnimmt, die andern unberührt lässt (*ἀφιέναι*, wie 5, 24. 23, 23).

wie das erste, das unvermuthete Hereinbrechen des Gerichts abbildete, während es im Gedankengange der Quelle ebenso deutlich zeigte, wie die Welt im Grofsen und Ganzen unvorbereitet vom Gericht ereilt wird, und noch deutlicher hinzufügt, wie der Fromme aus demselben errettet wird. Daran schlofs sich dann in der Quelle v. 34. 35[1]), genau wie Mtth. v. 40. 41 an v. 37—39. Nur erhellt nun, dafs auch diese Sprüche ursprünglich einen andern Sinn hatten, als den, welchen sie bei Mtth. lediglich in seinem Zusammenhange gewinnen. Sie hoben nemlich im Anschlufs an das zweite Beispiel hervor, wie das Gericht, obwohl es die Menschheit im Ganzen unvorbereitet findet, doch gehalten wird und so die Scheidung vollzieht zwischen Frommen und Gottlosen. Wie Lot, obwohl er mitten unter den Sodomiten wohnte, doch aus dem Untergange der Stadt gerettet ward (v. 29), so wird dann von je zweien, die äufserlich aufs Engste verbunden sind, einer mitgenommen und einer dagelassen werden. Nun beziehti sich das παραλαμβάνεσθαι, das für das Mithinweggerafftwerden vom Gericht immer ein sehr matter Ausdruck ist, im Anschlufs an das Beispiel Lots wirklich auf die, welche mit den zu rettenden Frommen mitgenommen werden und das ἀφιέναι nicht auf das Unberührtgelassenwerden vom Gericht, sondern auf die, welche dagelassen werden und so dem hereinbrechenden Gericht verfallen. Die Sprüche werden mit dem feierlichen ἀμὴν λέγω ὑμῖν (Vgl. Luc. v. 34) eingeleitet gewesen sein und mit dem von Mtth. durch sein τότε ersetzten ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, das noch Luc. v. 31 anklingt, und v. 34 durch ταύτῃ τῇ νυκτί ersetzt wird, weil er das ἐν τῷ ἀγρῷ in ἐπὶ κλίνης μιᾶς verwandelt hat. Während nemlich in der Quelle nur das Verbundensein in derselben Beschäftigung hervorgehoben war, hat Luc. die Identität des Orts bestimmter bezeichnet (Bem. das μιᾶς und das echt lucan. ἐπὶ τὸ αὐτό, wie Act. 1, 15. 2, 1. 44. 3, 1. 14, 1, statt des ἐν τῷ μύλῳ der Quelle, vgl. Mtth. 18, 6). Im Uebrigen wird Luc. das ἔσονται wiederholt und die Futt. demselben conformirt haben; dagegen dürfte das εἷς - ἕτερος (Vgl. Mtth. 6, 24 = Luc. 16, 13) ursprünglicher sein, als das εἷς - εἷς (Vgl. Mtth. 20, 21). Höchst treffend schlofs sich hieran in der Quelle (natürlich ohne die Zwischenrede, durch die ihn Luc. anknüpfen zu müssen glaubte) der Spruch von den Adlern an, der nur parabolisch den Grundgedanken der vorigen Sprüche ausdrückte, dafs das Gericht alle Gottlosen ereilen werde. Dann schlofs die Rede mit dem Gleichnifs Luc. 18, 2—7, das freilich durchaus nicht den Sinn hat, den ihm Luc. leiht (v. 1), sondern die Gewifsheit aussprach, dafs trotz des 17, 22 in Aussicht genommenen Verzugs das Verlangen derer, die auf das Kommen des Menschensohns zur ἐκδίκησις τῶν ἐκλεκτῶν warten, sich sicher erfüllen werde, und vielleicht selbst der Spruch v. 8, der die baldige Ankunft verheifst und ganz im Einklang mit dem Grundgedanken von 17, 25. 26 ff. es als unwahrscheinlich darstellt, dafs der Messias bei seiner Wiederkunft mehr Glauben

1) Dafs v. 31—33 eine Einschaltung des Luc., liegt auf der Hand; aber nur wenn das Beispiel aus den Tagen Lots ursprünglich ist, erklärt sich, wie der Evangelist auf Lots Weib kam (v. 32) und nun den Spruch Mtth. 24, 17. 18 seinem Wortlaut und ursprünglichen Sinn entgegen darauf bezog, dafs man sich am jüngsten Tage Behufs seiner Errettung alles irdischen Besitzes entschlagen mufs (v. 31, vgl. Jhrb. 1864, S. 121), was zwar einen treffenden Gegensatz gegen das sorglose Weltleben bildet, das dem Gericht verfällt, und der Vorliebe entspricht, mit der Luc. auch sonst die Entäufserung vom irdischen Gute empfiehlt, aber in den Gedankengang dieser Rede gar nicht hineingehört. Ebensowenig kann v. 33 hier ursprünglich sein, da wir den Zusammenhang dieses Spruches zu 10, 39 nachgewiesen haben und derselbe hier ebenfalls nur durch die Erinnerung an Lots Weib herbeigeführt ist, welches sein Leben verlor, während es dasselbe zu erretten versuchte.

finden werde, als er bei seinem ersten Kommen gefunden hatte. Mtth., der den Spruch 17, 37 bereits v. 28 antizipirt hatte, liefs diesen Schluſs der Rede fallen, der ohnehin in seinen Gedankengang nicht hineinpasste, und ging zu Mrc. 13, 33. 35 über, obwohl darin nur die Schlufsgnome des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (25, 13) benutzt war (Vgl. Mrc. S. 432, Anm. 1) und so 24, 42 eine reine Doublette dieses Spruches entstand.

c) Die Parabeln von der Wachsamkeit (24, 43—25, 13).

V. 43: *Ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορυγῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ.* v. 44: *διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.*

v. 45: *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν ἐν καιρῷ;* v. 46: *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα.* v. 47: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.* v. 48: *ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δοῦλος [ἐκεῖνος] ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζει μου ὁ κύριος,* v. 49: *καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων·* v. 50: *ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει,* v. 51: *καὶ διχοτομήσει αὐτόν, καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

(Luc. 12, 39: *τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται, [ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ] οὐκ [ἂν] ἀφῆκεν διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ.* v. 40: *καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.* v. 41: *εἶπεν δὲ [αὐτῷ] ὁ Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας;* v. 42: *καὶ εἶπεν ὁ κύριος· τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ [τὸ] σιτομέτριον;* v. 43: *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει ποιοῦντα οὕτως.* v. 44: *ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.* v. 45: *ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζει ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι, καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας, ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι·* v. 46: *ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτόν, καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει.*)

25, 1: *τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου.* v. 2: *πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι.* v. 3: *αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας [αὐτῶν] οὐκ ἔλαβον μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον·* v. 4. *αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν·*

v. 5: *χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον.* v. 6: *μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος, ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν.* v. 7: *τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν.* v. 8: *αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται.* v. 9: *ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγουσαι· μήποτε· οὐ μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς.* v. 10: *ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἕτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα.* v. 11: *ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι λέγουσαι· κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν.* v. 12: *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς.* v. 13: *γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.*

V. 43: Ti. zieht mit Unrecht die gebräuchlichere Form *διορυχθηναι* (ℵDL) vor, die um so weniger hier ursprünglich ist, als sie bei Luc. völlig gesichert (Vgl. 20, 33). — **v. 44:** Rcpt. nach Luc.: *η ωρα ου δοκ.* (LΔ). — **v. 45:** Zu dem *αυτου* nach *κυριος* (Δ Rcpt.) vgl. 3, 7. — Rcpt. hat *θεραπειας* (D) und *διδοναι* (Mjsc.) nach Luc., wie **v. 46** *ποιουντα ουτως* (Δ) — **v. 48:** Das *εκεινος* ist schwerlich aus Luc., da sonst wohl *κακος* daneben weggelassen wäre, eher ist es aus v. 46, wahrscheinlich aber bei ℵ als lästig oder zufällig (nach -*ΛΟC*) ausgefallen, weshalb es Ti. wohl mit Unrecht streicht. Gewifs ist aber *ο κυριος μου* (Δ Rcpt.) aus Luc. und wohl auch das Glossem *ελθειν* (CDLΔ) durch Luc. veranlasst, obwohl dort *ερχεσθαι*. — **v. 49:** Rcpt. lässt das *αυτου* weg (Δ), das an paralleler Stelle bei Luc. fehlt, und schreibt nach ihm *εσθιειν - πινειν* nach ganz geringer Bezeugung. — **25, 1:** BDL haben *εαυτων*, das wohl ursprünglich sein könnte, wie v. 4 und v. 6, wo Rcpt. nach DLΔ - CDΔ *αυτων* substituirt; doch vgl. zu 5, 28. — Das *απαντησιν* (DLΔ Rcpt. Myr.) ist nach v. 6 conformirt, wo keiner ändert (Vgl. 8, 34). — **v. 2:** Rcpt. hat nach Δ: *ησαν εξ αυτων, φρονιμοι* vor *μωραι* und *αι πεντε*, wie **v. 3** *αιτινες* nach v. 1. Das *αυτων* nach *λαμπ.* (BCDΔ, vgl. Z Rcpt.: *εαυτων*) ist wohl, wie 24, 45, Zusatz, der durch v. 1 besonders nahegelegt war, und die Weglassung des *εαυτων* in **v. 4** (CZ) falsch angebrachte Correctur. Ebenso das *αυτων* nach *αγγ.* v. 4 (CΔ Rcpt.) und das *αυτου* nach *απαντ.* v. 6 (ADLΔ Rcpt. vgl. C). — **v. 6:** B hat *εγενετο*, wie 24, 21. — Das *ερχεται* (Δ Rcpt.) ist natürlich Glossem. — **v. 8:** Zu *ειπον* (ℵADZΔ Rcpt.) vgl. 2, 5. — **v. 9:** Das *ουκ* (Ti. nach ℵALZ) ist offenbare Erleichterung. — **v. 10:** Das *δε* nach *πορευεσθε* (CLZ Rcpt.) ist Verbindungszusatz (Vgl. 3, 1). — **v. 13:** Rcpt. add. *εν η ο υιος τ. ανθρ. ερχεται* nach jüngeren Mjsc.

(V. 43.) Es gab aber in der apostolischen Quelle noch eine Spruch- und Gleichnifsreihe, in welcher der Gedanke an die Wiederkunft des Herrn ausdrücklich das Motiv der Paränese hergab (Luc. 12, 35—48), und aus dieser greift nun der Evangelist, um sein paränetisches Thema weiter auszuführen, dasjenige Stück heraus, welches den Gedanken von dem unvermutheten Kommen des Herrn (v. 42) am unmittelbarsten aussprach. Vortrefflich schlofs sich die Art, wie in der Quelle das Gleichnifs vom Diebe eingeführt war, an die Begründung der Ermahnung zur Wachsamkeit in v. 42. Den Tag der Ankunft des Herrn wisset ihr nicht. Das aber sollt ihr erkennen (aus dem folgenden Gleichnifs), dafs eben das Unerwartete seiner Ankunft Euch zu steter Bereitschaft darauf veranlassen mufs, die ohne Wachsamkeit nicht möglich ist. Wenn der Hausherr wüsste, zu welcher Nachtwache der Dieb kommt, so würde er gewacht haben und nicht zugelassen, dafs sein Haus durchgraben werde (Zu dem *διορύττειν* vgl. 6, 19. 20, welche Stelle nach Luc. 12, 33 in der Quelle fast unmittelbar vorherging). Der Hausherr, der so oft in den Parabeln der apostolischen Quelle vorkommt (13, 27. 52.

20, 1. 11. 21, 33), ist hier der bestimmte, bei dem ein Diebstahl stattgefunden hat. Eine Stunde, in der der Dieb (regelmäfsig) kommt, giebt es eben nicht, sondern es liegt in der Natur der Sache, dafs derselbe sich immer grade die Stunde aussucht, wo er am wenigsten erwartet wird. Darum eben bietet das Verhalten, durch das allein der Hausherr sich gegen ihn schützen kann, das Gleichnifs für das Verhalten des Jüngers dem ebenso unvermutheten Kommen des Herrn gegenüber: (v. 44.) Darum auch ihr, haltet Euch bereit, weil zu der Stunde, da ihr's nicht wähnet (Bem. die Attract. des Relat., wie v. 38, und vgl. zu dem *δοκεῖν* der Quelle: 3, 9. 6, 7), der Menschensohn kommt.

Die Parabel ist bei Luc. v. 39. 40 fast wörtlich erhalten. Das *φυλακῇ* bei Mtth. dürfte Reminiscenz an die in der Quelle vorhergehende Parabel (Luc. v. 38) und das *διὰ τοῦτο* sein Zusatz sein; auch das der Quelle so geläufige *ἀφιέναι* (3, 15. 7, 4. 8, 22. 13, 30. 23, 14) wird ursprünglich sein, da Luc. sonst grade *ἐᾶν* liebt, dagegen ist *οἰκία* in der Quelle von einem gewöhnlichen Wohnhause gebräuchlich (7, 24. 27. 10, 12. 24, 17). In der Quelle schlofs sich hieran unmittelbar, wie bei Mtth., das folgende Gleichnifs, da Luc. v. 41 eine der von dem Evangelisten componirten Zwischenfragen ist (Vgl. 11, 45), an deren Stelle auch keine Bemerkung über die Allgemeinheit der Wachsamkeitspflicht stand (Vgl. noch Mrc., S. 433. Anm.), die hier völlig überflüssig und von Mtth. schwerlich ausgelassen wäre. Die Aehnlichkeit mit Mrc. 13, 37 ist doch nur scheinbar, da dort einer zunächst an vier Apostel (13, 3) gerichteten Ermahnung eine allgemeine Bedeutung gegeben wird, hier aber umgekehrt durch die Zwischenfrage die Beziehung des Folgenden auf die Apostel als Leiter der Gemeinde, insbesondre auf den fragenden Petrus (Vgl. zu Mtth. 16, 19), insinuirt werden soll. Bewogen wurde der Evangelist dazu theils durch die formelle Einführung des Gleichnisses, theils dadurch, dafs er nach der ihm bereits geläufigen allegorisirenden Auffassungsweise bei dem über andre Knechte gesetzten Knecht an die Leiter der Gemeinde meinte denken zu müssen. Daher hat er auch den Knecht gradezu zum *οἰκονόμος* (Vgl. 1 Cor. 4, 1) gemacht, obwohl der Fortgang der Parabel bei ihm selbst zeigt, dafs in ihr nur von einem *δοῦλος* (v. 43. 45. 46) die Rede war.

(V. 45.) Unmittelbar an diese Aufforderung knüpfte also die Quelle die Frage, wer denn (*ἄρα*), wenn solche stete Bereitschaft durch die Ungewifsheit der Parusie nothwendig gemacht, der treue und zugleich (Bem. die gewählte Wortstellung) kluge Knecht sei? Treu ist ja, wer die übernommene Pflicht gegen den Herrn erfüllt, und zwar stetig erfüllt, so dafs der Herr, er komme, wann er wolle, ihn also thuend findet. Und klug d. h. nicht: die Mittel und Wege zur Ausrichtung seines Berufs verständig wählend (Myr.), sondern: wahrhaft für sein eignes Bestes sorgend, ist wieder nur der, welcher sich allezeit treu erfinden lässt, weil er sich so allein den Lohn der Treue sichert. Diese Antwort will aber Jesus in parabolischer Form ertheilen und setzt darum gleich den Fall, wo ein Herr seinem Knecht eine bestimmte Pflicht aufgetragen, indem er ihn gesetzt hat über sein Hausgesinde, um ihnen zu geben den Speisebedarf zur rechten Zeit. Nun spitzt sich die Frage sofort darauf zu, wer in dieser Situation der treue und zugleich kluge Knecht sei, ob der, welcher sich verhält, wie v. 46

geschildert, oder der, von dem v. 48. 49 erzählt.[1]) (v. 46.) Die Antwort war aber schon in der Quelle in die ihr so geläufige Form der Seligpreisung (Vgl. 5, 3. 6. 10. 11. 11, 6. 13, 16. 16, 17) gekleidet; denn selig zu preisen kann nur der sein, welcher in wahrhafter Klugheit, die hier aber mit der Treue identisch ist, das höchste Ziel seines Strebens wirklich erreicht, und in der relativen Wendung (statt der hypothetischen) liegt auch formell die Antwort auf das τίς. Selig ist jener Knecht, den sein Herr, wenn er gekommen sein wird, finden wird also thuend, sc. wie ihm nach v. 45 aufgetragen. Daraus folgt also, dafs der Jünger Jesu, wenn er beständig die vom Herrn überkommene Pflicht erfüllt, in solcher Treue allezeit bereit ist auf seine Wiederkunft (v. 44) und, auch wenn dieselbe unerwartet erfolgt, keine Strafe zu fürchten braucht, sondern nur Lohn zu erwarten hat. (v. 47.) Feierlich versichert Jesus: Wahrlich ich sage Euch, über alle seine Besitzthümer (Vgl. Luc. 11, 21. 12, 15 in ders. Quelle) wird er ihn setzen. Die Verheifsung bleibt ganz in den Verhältnissen des Gleichnisses, wo der Herr den erprobten Diener über sein ganzes Hauswesen und nicht blofs über die Dienerschaft setzt, wie v. 45, und die Deutung auf das Mitherrschen mit Christo (Myr.) ist willkührliche Allegorese. Nicht die Art der Belohnung, sondern die Bedingung derselben will das Gleichnifs lehren. (v. 48.) Das Naturgemäfse dieses Ausgangs wird, wie so oft in den Parabeln, durch das Gegenbild illustrirt, in welchem nun den untreuen (und darum unklugen) Knecht Strafe treffen mufs. Es liegt aber keine Incorrectheit darin (Vgl. deW.), wenn in dem ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος der Fall gesetzt wird, dafs jener Knecht d. h. der Knecht in der v. 45 beschriebenen Stellung (Myr.) böse ist; denn in der dortigen Frage liegt ja eine Mehrheit, mindestens eine Zweiheit von Knechten entgegengesetzter Beschaffenheit in derselben Stellung vorausgesetzt, in Betreff derer gefragt wird, welcher von ihnen der treue und zugleich kluge sei. Nachdem aber gezeigt war, dafs es der stets pflichtmäfsig handelnde sei, wird nun gezeigt, wie es der böse nicht ist. Es

1) Analog sind die fragenden Einleitungen der Parabeln 7, 9 (= Luc. 11, 11). 12, 11. Luc. 11, 5 in derselben Quelle. Die Frage ist demnach nicht auffordernd (deW.: Wer mag doch wohl ein solcher Knecht sein? den möchte ich wissen = Möchte doch jemand es sein!), aber auch nicht, wie in jenen Fällen, anakoluthisch abgebrochen, als sollte sie fortgehen: „und den nicht sein Herr, wenn er ihn also thuend findet, belohnen wird" (Bl.), da eben von vornherein die Durchführung des Gedankens an dem Gegenbilde des untreuen und unklugen Knechts in Aussicht genommen ist. Man kann nicht einmal sagen, in der Lebhaftigkeit des Gedankenganges trete an die Stelle der Antwort die Glücklichpreisung (Myr.), da diese ja die beste Antwort auf jene Frage ist. Nur bei Luc., wo das τίς ἄρα sich an die Frage des Petr. v. 41 anschliefst, ist die Frage rein rhetorisch und trägt ihre Antwort in sich selber (Wer anders als jeder von Euch und vor allen du selbst ist denn etc.), so dafs sie keine im Folgenden erfordert; doch zeigt das ὁ πιστός - ὁ φρόνιμος, das dann hier noch nicht stehen dürfte, dafs sie darauf nicht angelegt ist. Uebrigens vgl. zu dem ἄρα in derselben Quelle 12, 28, zu πιστός 25, 21. 23, zu δοῦλος 13, 27. 28. 18, 23—32. 21, 34, zu φρόνιμος 7, 24. 25, 2 — 9, zu καθιστάναι 25, 21. 23. Luc. 12, 14, zu dem Gen. des Inf. 13, 3, zu τροφή 6, 25. 10, 10, zu ἐν καιρῷ das πρὸ καιροῦ 8, 29. Das Gleichnifs ging ursprünglich auf alle Anhänger Jesu und nicht auf die Apostel speziell, auf die es noch Myr. Keim, S. 207, wie schon Luc., mittelst allegorisirender Deutung beziehen; die besondere Vertrauensstellung des Knechtes ist nur gewählt, weil an ihr der Gegensatz der Treue nnd Untreue am eclatantesten zur Erscheinung kommt.

mufs daher der Fall gesetzt werden, dafs der mit der Aufsicht und Verpflegung des Gesindes betraute Knecht sich pflichtwidrig beträgt, und das wäre der Fall, wenn er in seinem Herzen (Vgl. 9, 4) spräche: „Es verzieht mein Herr!“ und (v. 49.) begönne zu schlagen seine Mitknechte (Vgl. 18, 28. 29. 31. 33), seinerseits aber äfse und tränke mit den Trunkenen. Das ἄρξηται ist weder blofse Veranschaulichung (deW.), noch characterisirt es den sichern Frevelmuth des Mannes (Myr.), sondern es bezeichnet, dafs der Knecht sein böses Treiben erst begann, als er sich versichert zu haben wähnte, dafs sein Herr verziehe (Vgl. 25, 5 in ders. Quelle), indem er so unbemerkt seinen bösen Lüsten nachgehen zu können glaubte. Wenn die Rede sich nachher von dem ἄρξηται loslöst, so versteht sich doch von selbst, dafs auch das ἐσθίειν καὶ πίνειν zu diesem bösen Treiben gehört. Die Schilderung desselben ist ganz aus den Verhältnissen der Parabel herausgegriffen; denn wenn der Knecht die Mitknechte prügelt, statt ihnen zur rechten Zeit ihren Speisebedarf zu geben, so thut er das Gegentheil von dem, was ihm aufgetragen, und ebenso, wenn er, statt sie zu beaufsichtigen, sich selbst mit den Lüderlichen einem lüderlichen Leben überlässt. (v. 50.) Es musste aber auch gezeigt werden, wie dieser untreue Knecht zugleich unklug sei, sofern er übersah, wie er, wenn er von dem unvermuthet kommenden Herrn bei seinem pflichtwidrigen Treiben überrascht werde, unfehlbar strenger Strafe verfalle. Dieser Fall wird daher als eintretend gesetzt: Es wird kommen (Vgl. 8, 11. 23, 36) der Herr jenes Knechtes an einem Tage, da er (es) nicht erwartet (Vgl. 11, 3) und zu einer Stunde (v. 44), die (ᾗ attrah. für ἥν) er nicht kennt, (v. 51.) und wird ihn zerschneiden und sein Theil (ihm) bestimmen mit den Heuchlern. Mit Absicht wird die grausame Strafe des Zerschneidens mit der Säge (Vgl. 2 Sam. 12, 31), die man nur mit willkührlicher Umdeutung des Wortsinnes wegschaffen kann, gewählt, weil der Mifsbrauch des besondern Vertrauens, das der Herr nach v. 45 in den Knecht gesetzt hat, seine Untreue doppelt strafbar machte. Das καί ist explicativ und besagt, dafs er eben damit sein ihm zukommendes Loos empfängt. Der Ausdruck, in welchem das Loos, das ihm beschieden, als ein Antheil bezeichnet wird, der ihm mit den Heuchlern gemeinsam zugewiesen, ist wohl durch den Rückblick auf v. 47 bedingt. Wie der treue Knecht in eine höhere Stellung gesetzt wird, so wird der untreue in eine Kategorie mit den Heuchlern gestellt, deren Strafe er empfängt, weil auch er sich als ein treuer Knecht gestellt haben mufs, um das nach v. 45 ihm geschenkte Vertrauen zu erwerben, und seine Treulosigkeit erst begann, als er sich unbemerkt wähnte (v. 48). Der Evangelist freilich scheint dies μέρος τιθέναι eigentlich verstanden zu haben und denkt an die Hölle, wo die Heuchler die ihnen gebührende Strafe empfangen. Damit geht denn freilich die Parabel unmittelbar in die Deutung über, der wiederkehrende Herr der Parabel (v. 50) verwandelt sich in den Messias selbst, und daher fügt der Evangelist (wie 13, 42. 50. 22, 14) die Worte der Quelle aus 8, 12 hinzu: Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen.

Da Luc. an die künftige Einsetzung der Apostel, insbesondre des Petrus in die Oberleitung der Gemeinde denkt (Bem. das *οἰκονόμος* und die Verwandlung der Mitknechte v. 45 in *τ. παῖδας καὶ τ. παιδίσκας*), hat er v. 42 das Fut. *καταστήσει* (Bem. noch das einfachere *ὁ φρόν.*, das gewöhnlichere *θεραπεία* und das bestimmtere *σιτομέτριον*), in v. 43 verwandelt er das *ἀμήν* in *ἀληθῶς*, wie 9, 27. 21, 3, in v. 45 ergänzt er das *ἔρχεσθαι*, ordnet das *ἐσθίειν καὶ πίνειν* dem *ἄρξηται* unter und knüpft es durch das ihm so geläufige *τε* an. Dafs er sich selbst betrank, ist nur der stärkere Ausdruck für das, was indirect auch die Quelle sagen wollte. In v. 46 ist offenbar das *ὑποκριτῶν* um des Gegensatzes zu *πιστός* willen in *ἀπίστων* verwandelt. Dagegen ist wohl das *κακός* Mtth. v. 48, das nur noch 21, 41. 27, 23 von seiner Hand vorkommt, ein Zusatz des Evangelisten, auch wenn es nicht formell unpassend ist (Bl.), wie ohne Zweifel die Schlufsworte. Auch diese Parabel scheint aber in der Quelle mit einer Gnome geschlossen zu haben, die ihren Grundgedanken aussprach. Das kann nun freilich nicht Luc. 12, 47. 48a gewesen sein, da diese Sprüche mit der Parabel gar nichts zu thun haben und nur eine directe Antwort auf die Frage in v. 41 enthalten, welche dahin geht, dafs zwar alle, die sich nicht durch treue Pflichterfüllung bereitet haben (Vgl. v. 40) bestraft werden, aber am schwersten die, denen (wie dem Petrus) ihre spezielle Pflicht so deutlich vorgehalten ist, dafs sie nicht mehr unwissentlich dieselbe übertreten. Dagegen drückt die Gnome 12, 48b allerdings den Sinn der Parabel aus, welche zeigen sollte, was zur rechten Bereitschaft auf die Parusie (v. 40) gehört, indem sie sagt, dafs je mehr einer empfangen, desto mehr auch von ihm gefordert wird. War es in der Parabel die hohe Vertrauensstellung, welche den Knecht zu tadelloser Treue verpflichtete, wenn er nicht der furchtbaren Strafe des untreuen Knechts verfallen wollte, so ist es in der Anwendung das hohe Gut, dessen Anwartschaft man mit der Jüngerschaft empfängt, das zur gröfsten ununterbrochenen Pflichttreue verpflichtet. Auf diese sittliche Ermahnung ging die Rede der Quelle aus, und Alles, was vorher über die durch die Unbekanntschaft mit dem Zeitpunkt der Wiederkunft geforderte Wachsamkeit gesagt war, hatte nur den Zweck, durch den Blick auf den unvermuthet kommenden Herrn diese Ermahnung zu schärfen. Unser Evangelist dagegen, dem es in erster Linie auf die Lehre, dafs der Zeitpunkt der Wiederkunft unbekannt sei und die daraus abgeleitete Ermahnung zur Wachsamkeit (v. 42) ankam, hat diesen damit nicht weiter zusammenhängenden Spruch fortgelassen, um gleich zu der Parabel der apostolischen Quelle überzugehen, welche am eindrücklichsten und directesten die Pflicht der Wachsamkeit empfahl.

(25, 1.) Die Art, wie nun die Parabel von den zehn Jungfrauen angeknüpft wird, zeigt die Hand des Evangelisten nicht nur in seinem *ὁμοιωθήσεται* (Vgl. zu 7, 26), sondern vor Allem darin, dafs er mit seinem *τότε* auf den Zeitpunkt der Bestrafung des untreuen Knechtes (24, 51) hinweist, aber nicht, wie sie der Herr im Gleichnifs vollzieht, sondern wie sie der Evangelist durch seinen Zusatz als die von Christo bei seiner Wiederkunft verhängte Höllenstrafe characterisirt hat. Dagegen fanden wir die Art, wie das Gottesreich mittelst ungenauer Vergleichung dem nächsten Subject der Erzählung gleichgestellt wird, während es sich nur mit oder in ihm verhält, wie mit dem Schicksal der in Rede stehenden Personen, auch sonst in der Quelle (Vgl. zu 13, 24). Dann (sc. wenn der Herr den untreuen Knecht der Höllenstrafe überweist) wird das Himmelreich gleich geworden sein

zehn Jungfrauen, die, ihre Lampen nehmend, hinausgingen dem Bräutigam entgegen (Vgl. 8, 34 in derselben Quelle). Da der kommende Bräutigam v. 10 unmittelbar zum Hochzeitsfeste eingeht, kommt er nicht, um die Braut in sein Elternhaus einzuführen und dort mit ihr die Hochzeit zu feiern (Bl.), sondern die Hochzeit findet, wie Jud. 14, 10, im Brauthause statt, und die Brautjungfern gehen von demselben aus, den Bräutigam einzuholen. Gewifs ist diese Situation nicht gewählt, um das Kommen des Messias zu der Gemeinde als seiner Braut abzubilden (Keim, S. 215. Anm. 1), da ja in der Allegorie die Brautjungfern ebenfalls die Glieder der Gemeinde sein müssten, oder gar weil das messianische Reich auf der Erde errichtet wird (Myr.), da grade bei diesem Gleichnifs jede allegorische Auffassung in endlose Schwierigkeiten verwickelt. Vielmehr ist das Hochzeitsfest nur gewählt als Höhepunkt irdischer Festfreude, und da die παρανύμφιοι (Vgl. 9, 15) sich von vornherein im Geleit des Bräutigams befinden, so kann nur an den Gespielinnen der Braut, die den Bräutigam einholen, zur Darstellung kommen, wie dieselben sich die Theilnahme an der Festfreude verdienen oder verscherzen. Ist das ἑαυτῶν echt (s. d. krit Anm.), so soll es nicht die Selbstbereitschaft hervorheben (Myr.), sondern andeuten, dafs sie ihre eignen Lampen nahmen und es also ihre Sache war, sich mit dem nöthigen Oel dafür zu versorgen. (v. 2. 3.) Fünf aber von ihnen waren thöricht (Vgl. 23, 17), und fünf klug (Vgl. 24, 45). Diese Unterscheidung wird dadurch begründet, dafs die als thöricht bezeichneten, als sie die Lampen nahmen, nicht Oel mit sich nahmen, so dafs sie es bei sich selber (Bem. das ἑαυτῶν), also stets in Bereitschaft hatten, falls sie es unterwegs brauchen sollten. (v. 4.) Die Klugen aber, die verständig genug waren, diesen Fall ins Auge zu fassen, nahmen Oel in den Gefäfsen mit sammt ihren eignen Lampen, von denen sie ja wissen mussten, dafs sie nicht für alle Fälle ausreichend Oel enthielten. Man mufs wegen des ἐξέρχεσθε v. 6 die Jungfrauen unterwegs eingekehrt denken, um in dem betreffenden Hause den Hochzeitszug zu erwarten. (v. 5.) Als aber verzog (Vgl. 24, 48 in ders. Quelle) der Bräutigam, nickten alle ein und schliefen (Vgl. 8, 24. 9, 24. 13, 25). Bem. den völlig correcten Wechsel des Aor. und Imp. Das weiter nicht motivirte Verziehen des Bräutigam ist nothwendig, um die Situation herbeizuführen, in der sich der Mangel an Vorsorge (v. 3) so schwer bestraft; dafs Alle einschlafen, zeigt nur, wie lange der Verzug dauerte, und involvirt noch keine Verschuldung, da dies mit dem Gegensatz der Klugheit und Thorheit nichts zu thun hat. (v. 6. 7.) Um Mitternacht aber (gen. temp., wie 24, 20. Vgl. Act. 26, 13: ἡμέρας μέσης) entstand ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam (Bem. das ἰδού ohne Praed., wie 3, 16. 11, 19. 17, 5 in ders. Quelle)! Gehet aus zur Begegnung! Da erhuben sich alle jene Jungfrauen und schmückten (rüsteten) ihre Lampen, und zwar jede die ihrige (Bem. das ἑαυτῶν), so dafs nun klar werden musste, wie es mit dem Oele in denselben stand. (v. 8.) Da werden denn die Thörichten inne, wie unbesonnen sie gehandelt, und sprechen zu den Klugen: Gebet uns von eurem Oele; denn unsre Lampen sind im Begriff zu verlöschen. Die Lampen

haben also inzwischen fortgebrannt und das in ihnen enthaltene Oel ist so gut wie verzehrt. Daraus erhellt aber klar, dafs, selbst wenn sie gewacht hätten, die Verlegenheit eingetreten wäre, die sie zu dieser Appellation an ihre Gefährtinnen nöthigt. (v. 9.) Es antworteten aber die Klugen, sprechend: Nimmermehr (Bem. das selbstständige μήποτε, analog dem klassischen μὴ ὄψτα)! Es wird gewifs nicht genügen für uns und Euch! Gehet vielmehr zu den Verkäufern und kaufet Euch selbst (πωλεῖν - ἀγοράζειν, wie 13, 44). Die Antwort soll offenbar constatiren, dafs kein andrer Ausweg übrig war, als der, welcher ihnen nachher so verhängnifsvoll wird, weil er zu spät ergriffen. Allerdings wäre er das vielleicht nicht geworden, wenn sie nicht geschlafen hätten und der Mangel rechtzeitiger bemerkt wäre; aber da alle einschlafen, so ist immer nicht darin ihre Schuld zu suchen, sondern nur ein Moment, das dazu beiträgt, die Situation herbeizuführen, in der sich ihre Thorheit so schwer rächt. Denn während sie im Weggehen begriffen waren, um (Oel) zu kaufen, kam der Bräutigam, und die bereiten (Vgl. 24, 44) gingen ein mit ihm zur Hochzeit, und geschlossen ward die Thür (Vgl. 6, 6. Luc. 11, 7 in ders. Quelle). Gemeint ist das Brauthaus, in dem die Hochzeit gefeiert ward (Vgl. zu v. 1); denn die unmittelbare Beziehung des εἰσῆλθον auf das ἦλθεν erlaubt es durchaus nicht, hier das Abholen der Braut zwischeneinzuschieben. Schon die ausdrückliche Erwähnung des Thürverschliefsens weckt den Gedanken an die Ausschliefsung der inzwischen noch mit ihrem Einkauf beschäftigten, aber dieselbe wird nun auch noch ausdrücklich geschildert. (v. 11.) Zuletzt (Vgl. 21, 30. 32. 37 in ders. Quelle) aber kommen auch die übrigen Jungfrauen, sprechend: Herr, Herr, thue uns auf (Vgl. 7, 7. 8). Bem., wie effectvoll das Präsens den entscheidenden Moment vergegenwärtigt, und wie in der dringlichen Wiederholung der Anrede schon die bange Furcht liegt, welche die verschlossene Thür in ihnen wecken mufs. (v. 12.) Der aber, antwortend, sprach: Wahrlich ich sage Euch, ich kenne Euch nicht. Das feierliche ἀμὴν λέγω ὑμῖν wird ein Zusatz des Evangelisten sein, der hier, wie 24, 51, die Worte unmittelbar als Worte des wiederkehrenden Messias denkt (Vgl. 7, 23). Im Uebrigen ist es durchaus verständlich, dafs der Bräutigam die Jungfrauen, die er bei der Einholung nicht unter den Brautjungfern gesehen, als fremde Eindringlinge zurückweist. (v. 13.) Aus diesem ihren Ergehen aber folgert nun Jesus die Ermahnung, in welche sich die Intention des Gleichnisses zusammenfasst: Darum wachet, denn ihr wisset nicht den Tag, auch nicht die Stunde, sc. in welcher der Herr kommt (Vgl. 24, 42. 44. 50). Diese Schlufsgnome ist um so gewisser ursprünglich, als das Gleichnifs an sich eben so gut auf die Empfehlung der rechten Klugheit, die sich stets bereit hält (v. 10), angelegt scheinen konnte, wie das vorige, und besser als auf die Empfehlung der Wachsamkeit, an der es auch den klugen Jungfrauen fehlte, ohne dafs sie dafür getadelt oder bestraft werden.[1])

1) An diesem Punkt scheitert eben jede allegorisirende Erklärung der Parabel, bei der das Einschlafen nothwendig den Mangel der hier geforderten Wachsamkeit abbilden müsste,

Daraus folgt aber nur, dafs die hier gemeinte Wachsamkeit nicht der Gegensatz des physischen Einschlafens oder einer ihm analogen geistigen Lethargie ist, sondern der Ausdruck für den nie ermüdenden und ununterbrochenen Eifer, sich in der Verfassung zu erhalten, welche der Herr verlangt, wenn er bei der Wiederkunft einen als seinen Jünger anerkennen soll. Die Parabel zeigt eben, wie schwer sich der Mangel solcher steten Bereitschaft (v. 10) rächt, der bei dem unvermutheten Kommen des Herrn leicht ein unersetzlicher wird.

Dafs Luc. diese Parabel in der apostol. Quelle las, folgt schon aus 13, 25, wo eine Reminiscenz an dieselbe unverkennbar ist (Vgl. zu Mtth. 7, 23). Allein es lässt sich auch höchst wahrscheinlich machen, dafs Mtth. dieselbe im Zusammenhange der Rede fand, aus der er eben noch 24, 43—51 entnommen hat. Denn die Bildsprüche Luc. 12, 35. 36 enthalten offenbar die Elemente unsrer Parabel (die brennenden Lampen, die Hochzeit, das Anklopfen und Aufthun), die aber unmöglich aus ihnen gebildet sein kann (Vgl. Hltzm. S. 202. Keim, S. 215). Vielmehr wird Luc., welcher bei der schon ihm so geläufigen allegorischen Auffassung der Parabeln in den Details der unsrigen bereits Schwierigkeiten fand, ihren Grundgedanken in jenen Sprüchen wiederzugeben gesucht haben. Diese Parabelrede der Quelle (Vgl. die ähnliche Mtth. 13) begann also mit dem Gleichnifs von den zehn Jungfrauen, an dessen Schlufsgnome (Mtth. 25, 13) sich die Seligpreisung der Knechte anknüpfte, die, der Ermahnung der Parabel folgend, wachsam bleiben, auch wenn der Herr unerwartet lange verzieht (Luc. 12, 37. 38).[1]) Dadurch erhielt denn auch das unbestimmte *τὴν ἡμέραν* und *τὴν ὥραν* (Mtth. 25, 13) sofort seine nähere Bestimmung. An

obwohl es dann dabei bleibt, dafs die Einen trotz dieses Mangels ohne ein Wort der Rüge oder Reue zum Heile gelangen, die andern davon ausgeschlossen werden, aber gar nicht dieses Mangels wegen. Aber auch der Mangel des Oels spottet jeder allegorischen Deutung, da derselbe ja gar nicht als solcher die Ausschliefsung der Jungfrauen herbeiführt, sondern dieselbe nur eintritt, weil sie über dem Versuch, demselben abzuhelfen, sich verspäten. Das Oel, das den Einen nur während des Schlafens ausgegangen, den Andern nur nicht fehlte, weil sie vor dem Einschlafen sich Vorrath davon besorgt hatten, das von den Krämern gekauft oder von Andern entliehen werden kann, wenn diese nur nicht selbst dadurch in Verlegenheit zu gerathen fürchten, kann eben verständiger Weise kein geistiges Gut abbilden, von dessen Besitz das Heil abhängt. Wenn man aber, wie noch Myr., den Bräutigam von dem Messias deutet und die Hochzeit von der Reichserrichtung, so hat man kein Recht mehr die ganz gleichartige Deutung der Jungfrauen (Vgl. zu v. 1), des Einschlafens und des Oels zurückzuweisen, weil hier Schwierigkeiten entstehen, und es ist schliefslich nur Sache des Geschmacks, ob man bis zur Deutung der Lampen, des Geschrei's und der Krämer fortgehen will. Auch der Schlufs des Gleichnisses, der in den Verhältnissen desselben höchst wirkungsvoll das traurige Loos der Ausgeschlossenen schildert, die trotz dringender Bitten keinen Einlafs mehr finden, führt, allegorisch gedeutet, auf den ganz unbiblischen Gedanken, dafs selbst das brünstigste Verlangen nach dem Heile vergeblich ist, wenn die Stunde der Entscheidung geschlagen hat. Das irreparabile damnum des „Zu spät" (Myr.) in diesem Sinne ist aber gewifs nicht biblische Lehre.

1) Diese Sprüche mufs ich jetzt (anders Jahrb. 1864, S. 124. 25) bestimmt für das im Wesentlichen erhaltene Original von Mrc. 13, 35. 36 erklären; denn Luc. v. 37a zeigt sich schon durch seine sprachliche Verwandschaft mit Luc. v. 43 als der Quelle angehörig, und die Umsetzung der drei Nachtwachen Luc. v. 38 in die vier bei Mrc. v. 35 als eine Aenderung des letzteren (Vgl. Mrc., S. 433. Anm.). Nun erklärt sich die Verwandlung der Eingangsparabel in die Bildsprüche Luc. 12, 35. 36 auch daraus, dafs Luc. nach seiner allegorischen Auffassung an der Darstellung der Jünger einmal als Jungfrauen und dann als Knechte Anstofs nahm und so durch die *ἄνθρωποι προσδεχόμενοι τὸν κύριον* in v. 36 den Eingang der Rede einheitlicher zu gestalten suchte.

die Ungewifsheit der Stunde, die v. 38 illustrirte, anknüpfend, hob dann die Parabel vom Diebe hervor, wie der Jünger Jesu zu jeder Stunde bereit sein müsse (v. 39. 40). Damit war, ganz entsprechend dem Gleichnifs von den zehn Jungfrauen, das Wesen der Wachsamkeit in die stete Bereitschaft gesetzt (Mtth. 25, 10), und nun zeigte das Gleichnifs vom treuen und untreuen Knecht, wie diese Bereitschaft eben in der treuen Erfüllung der Jüngerpflicht besteht und zugleich die wahre Klugheit ist (Luc. 12, 42—46), wie bereits die Bezeichnung der bereiten Jungfrauen als der klugen (Mtth. 25, 2. 4. 8. 9) angedeutet hatte. So enthielt die ganze Rede nur eine Exposition der in dem Gleichnifs, mit dem sie anhob, enthaltenen Grundgedanken und schlofs mit dem Blick auf die hohen Forderungen an die hochbegnadigten Jünger (Luc. 12, 48b). Unser Evangelist war von Mrc. 13, 33. 35 (Mtth. 24, 42) zunächst auf Luc. 12, 39—46 geführt und hatte dann die Eingangsparabel nachgebracht, wie wir auch sonst die Ordnung der von ihm benutzten Redestücke bei ihm umgestellt fanden (Vgl. zu 6, 19—34. 10, 17—33. Cp. 23). Die Sprüche Luc. 12, 37. 38 aber, die nichts Neues mehr bringen, liefs er weg, weil er, 25, 13 wieder auf Mrc. 13, 33. 35 zurückgeführt, nun die Parabel von den Talenten aufnimmt, aus der Mrc. den Stoff zu der Vergleichung in v. 34 entlehnt hat. (Vgl. Mrc., S. 433. Anm.).

d) Die Parabel von den Talenten (25, 14—30).

V. 14: *Ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ,* v. 15: *καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἕν, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, καὶ ἀπεδήμησεν. εὐθέως* v. 16: *πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα πέντε.* v. 17: *ὡσαύτως ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο.* v. 18: *ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν ἀπελθὼν ὤρυξεν γῆν καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ κυρίου αὐτοῦ.* v. 19: *μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων καὶ συναίρει λόγον μετ' αὐτῶν.* v. 20: *καὶ προσελθὼν ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν προσήνεγκεν ἄλλα πέντε τάλαντα λέγων· κύριε, πέντε τάλαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα πέντε τάλαντα ἐκέρδησα.* v. 21: *ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν* (Luc. 19, 12: *εἶπεν οὖν· ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι.* v. 13: *καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι.* v. 14: *οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτόν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς.* v. 15: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους οἷς δεδώκει τὸ ἀργύριον, ἵνα γνοῖ τίς τί διεπραγματεύσατο.* v. 16: *παρεγένετο δὲ ὁ πρῶτος λέγων· κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς.* v. 17: *καὶ εἶπεν αὐτῷ· εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων.* v. 18: *καὶ ἦλθεν ὁ δεί-*

χαρὰν τοῦ κυρίου σου. v. 22: προσελθὼν καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα εἶπεν· κύριε, δύο τάλαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα δύο τάλαντα ἐκέρδησα. v. 23: ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.

v. 24: προσελθὼν δὲ καὶ ὁ τὸ ἓν τάλαντον εἰληφὼς εἶπεν· κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας, καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας. v. 25: καὶ φοβηθεὶς ἀπελθὼν ἔκρυψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῇ· ἴδε ἔχεις τὸ σόν. v. 26: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ· πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ, ᾔδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα, καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα; v. 27: ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ. v. 28: ἄρατε οὖν ἀπ' αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα. v. 29: τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ. v. 30: καὶ τὸν ἀχρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

τερος λέγων· ἡ μνᾶ σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς. v. 19: εἶπεν δὲ καὶ τούτῳ· καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων.

v. 20: καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν λέγων· κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου, ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν τῷ σουδαρίῳ· v. 21: ἐφοβούμην γάρ σε, ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας, καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας. v. 22: λέγει αὐτῷ· ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε, πονηρὲ δοῦλε. ᾔδεις ὅτι ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρός εἰμι, αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα, καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα; v. 23: καὶ διατί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τραπέζαν; κἀγὼ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα. v. 24: καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν· ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι. v. 25: καὶ εἶπαν αὐτῷ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς. v. 26: λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται. v. 27: πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου.)

V. 16: Die Emendatoren heben das Asyndeton durch Einschiebung eines *δε* (Vgl. 3, 1), wie v. 21 (AΔ Rcpt.) und v. 22 (ACDLΔ Rcpt.), wodurch natürlich das *ευθεως* mit dem Vorigen verbunden wurde (ACDLΔ Rcpt.). — Rcpt. schreibt das reguläre *ειργασατο* (ACΔ). — Das *εποιησεν* der Rcpt. (Ti. nach ℵAD) ist aus Luc. 19, 18, obwohl, wie so häufig, bei der Wiederkehr des *εκερδησεν* dasselbe beibehalten ward. Ebenso ist das zweite *ταλαντα* (Rcpt. Ti. nach ℵACDΔ) nach dem ersten Gliede zugesetzt, wie v. 18 in A; eine Weglassung nach v, 20 (BL vers.), wo umgekehrt sichtlich nach v. 16 geändert (Vgl. Δ, CL), ist ganz unwahrscheinlich. — **v. 17:** Da sich ein Grund für die Weglassung des *και* (ℵCL) nicht wohl einsehen lässt, scheint es Zusatz zu sein (BDΔ Rcpt., vgl. A), wie das *και αυτος* (ADΔ Rcpt.) am Schlusse, wenn nicht letzteres ursprünglich verstärkender Ersatz für ersteres war und die Weglassung des *και* also halbe Corr. nach der ursprünglichen Emendation. — **v. 18:** Rcpt. hat nach v. 25 erläuternd: *εν τη γη* (ADΔ) und das Comp. *απεκρυψεν* (Δ). (Vgl. zu 1, 19.) — **v. 19:** Rcpt. nach AΔ hat *χρον. πολ.* und *συναιρ. μετ. αυτ. λογον.* — **v. 20:** Rcpt. add. *επ αυτοις* (ACΔ), während D *επεκερδησα* schreibt. Ebenso v. 22. — **v. 22:** Das *λαβων* (ℵD Rcpt.) ist aus v. 20. — **v. 23:** B: *πιστος ης.* — **v. 27:** Die Rcpt. hat die leichtere Wortstellung: *εδει ουν σε* (ADΔ) und *το αργυριον* (ACDLΔ), nach v. 18. — **v. 29:** Das *απο δε του μη εχ.* (ACΔ Rcpt.) ist aus Luc. — **v. 30:** Rcpt. nach wenigen Mjsc.: *εκβαλλετε.*

(V. 14.) Offenbar durch Mrc. veranlasst, welcher die Parabel in eine blofse Vergleichung auflöste (Vgl. zu Mrc. 13, 34), beginnt auch unser Evangelist mit einer solchen (Bem. das ihm so geläufige ὥσπερ statt des einfachen ὡς), die darum gewifs nicht schon aus der Quelle herstammt (Myr.) oder mit Bl. zu ergänzen ist: Es verhält sich mit dem Gottesreich, wie in dem Falle, wo etc. Vielmehr wenn schon Mrc. die Vergleichung nicht durchführen konnte (Vgl. Mrc., S. 432), so musste sie unser Evangelist, der die Parabel selbst anknüpfte, erst recht anakoluthisch abbrechen, sobald dieselbe v. 15 in die Detailerzählung übergeht. Er knüpft dieselbe aber als Begründung an die Ermahnung zur Wachsamkeit v. 13, sofern auch sie die Nothwendigkeit zeigt, bei der Wiederkunft des Herrn zur Rechenschaft bereit zu sein. Denn wie ein Mensch, als er im Begriff war abzureisen (ἀποδημεῖν, wie in ders. Quelle: 21, 33), seine ihm gehörigen Knechte rief und ihnen seine Habe (Vgl. 24, 47) übergab (Vgl. 11, 27). Das τοὺς ἰδίους (Vgl. 22, 5) hebt ausdrücklich hervor, dafs es nicht etwa Lohnarbeiter (wie 20, 1. 21, 33) waren, sondern seine Haussklaven, von denen er die Wahrnehmung seiner Interessen erwarten konnte. (v. 15.) Mit der detaillirten Ausführung dieser Vertheilung geht die Darstellung anakoluthisch in die erzählende Form der Parabel über, wie das nun tautologische ἀπεδήμησεν zeigt. Und dem Einen gab er zehn Talente, dem andern zwei, dem andern eins (Zu ὃς μέν - ὃς δέ vgl. 13, 8. 21, 35), einem jeden nach seinem ihm eignen Vermögen, und verreiste. Die Vertheilung war also keine willkührliche, sondern nach der gröfseren oder geringeren Fähigkeit bemessen, welche die Einzelnen zum Geschäftsbetriebe besafsen. Die Verbindung des εὐθέως mit ἀπεδήμησεν (Myr.) ist unzulässig, weil εὐθέως in unserm Evang. stets voransteht, und wenn hervorgehoben werden sollte, dafs der Herr keine weitere Verfügung über die Anwendung des Geldes traf (Myr.) — was nach dem κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν ohnehin unnöthig —, so wäre zu erwarten, dafs der Knecht v. 24 sich darauf berief. (v. 16. 17.) Es gehört daher zum folgenden und hebt hervor, wie die tüchtigen Knechte sich sofort daran machten, das ihnen anvertraute Geld dem Willen des Herrn und ihrer Fähigkeit gemäfs zu verwenden. Sofort hingegangen, trieb der, welcher die fünf Talente empfangen hatte, damit Geschäfte (ἐν, weil das Geschäft auf dem Anlagecapital beruht) und gewann andre fünf; ebenso (Vgl. 20, 5. 21, 30. 36) der die zwei (empfangen hatte) gewann andre zwei. (v. 18.) Der aber, welcher das Eine empfangen hatte, grub Erde auf (ὀρύσσειν, anders gebraucht 21, 33 nach Mrc. 12, 1) und verbarg (darin, vgl. 13, 44) das Silber seines Herrn. Da also das Silber nicht ihm gehörte, sondern dem Herrn, dessen Intention bei der Vertheilung desselben doch offenbar eine ganz andre war, so liegt schon hier die Verschuldung des Knechtes angedeutet. (v. 19. 20.) Ganz ähnlich wie v. 11, tritt nun im praes. hist. der Moment ein, welcher über das Schicksal der Knechte entscheidet. Nach geraumer Zeit aber kommt der Herr und hält Rechnung mit ihnen (Vgl. 18, 23. 24). Und herzugetreten brachte, der die fünf Talente empfangen hatte, andre fünf Talente herzu, sprechend:

Herr, fünf Talente hast du mir übergeben, siehe, andre fünf Talente habe ich gewonnen. Daran schliefst sich asyndetisch, wie v. 16, die Antwort des Herrn. (v. 21.) Sprach zu ihm sein Herr: Schön, du guter und treuer Knecht! In Bezug auf Weniges warst du treu, über Vieles will ich dich setzen (Vgl. 24, 45). Allerdings musste es gutgriechisch εὖγε heifsen, wenn das εὖ absolut steht, aber doch ist es ganz unnatürlich, dasselbe mit ἦς πιστός zu verbinden (Myr.). Da nun der Zusatz sich unmöglich auf ein Freudenfest beziehen kann, das der Herr zur Feier seiner Rückkehr giebt (deW.), so wird derselbe von dem Evangelisten herrühren, der, ähnlich wie 24, 51. 25, 12, in dem Herrn der Parabel allegorisirend den wiederkehrenden Messias sieht und, aus dem Bilde in die Deutung übergehend, an die Seligkeit des Himmelreiches denkt, in welcher der erhöhte Messias bereits lebt: Gehe ein zur Freude deines Herrn! (v. 22. 23.) Ganz analog wird nun die Entscheidung über das Schicksal des zweiten Knechtes dargestellt: Herzugetreten sprach auch der die zwei Talente (empfangen hatte, vgl. v. 17): Herr, zwei Talente hast du mir übergeben, siehe, andre zwei Talente habe ich gewonnen. Sprach zu ihm sein Herr: Schön, du guter und getreuer Knecht! In Bezug auf Weniges warst du treu, über Vieles will ich dich setzen. Gehe ein zur Freude deines Herrn! (v. 24.) Herzugetreten sprach aber auch, der das Eine Talent empfangen hatte (Bem. das part. perf., weil er das unbenutzt gelassene Talent immer noch als empfangenes besafs): Ich kannte dich (Bem. die Attract. des Subj. aus dem Objectssatz), dafs du ein harter Mann bist, erntend, wo du nicht gesät (θερίζειν - σπείρειν, wie 6, 26) und sammelnd (sc. in die Scheunen, wie 3, 12. 6, 26. 13, 30) von daher, wo (Bem. die Attract. im Rel.) du nicht geworfelt hast. Nimmt man das διασκορπίζειν (Vgl. zum Simpl. 12, 30) vom Säen (deW.), welche Bedeutung doch auch nicht belegt ist, so entsteht eine reine Tautologie, und das συνάγειν müsste vom Ernten stehn, wie nie im Evang. (v. 25.) Und da ich mich fürchtete (vor solcher Strenge), verbarg ich, hingegangen, dein Talent in der Erde. Siehe, da hast du das Deine. Der Knecht wähnt sich entschuldigt, wenn er der Strenge des Herrn gegenüber nichts riskiren wollte, und hinlänglich gerechtfertigt, wenn er dem Herrn das Seine unversehrt wiedergiebt. (v. 26.) Antwortend aber sprach sein Herr zu ihm: Du böser (18, 32) und saumseliger Knecht! Wusstest du, dafs ich ernte, wo ich nicht gesät, und sammle, wo ich nicht geworfelt habe? Die Rede wird nachdrücklicher, wenn man sie als Frage des Befremdens fasst (Myr.), und nicht concessiv. Nicht ohne Ironie hält ihm der Herr wörtlich seine eigne Aussage vor und folgert daraus (οὖν), wie grade solches Wissen um seine angebliche Strenge ihn hätte pflichttreuer machen müssen. (v. 27.) Nun, so musstest du ja mein Geld den Wechslern austhun, und gekommen, hätte ich davongetragen das Meinige samt Zins. Das emphatische βαλεῖν (Vgl. 10, 34 und das ἐκβάλλειν 9, 38. 12, 35. 13, 52) bezeichnet wohl das Mühelose des geforderten Thuns, das ἐγώ steht mit Nachdruck dem möglichst an die Spitze gestellten σε gegenüber, um hervorzuheben, wie der Herr seinen Zweck erfüllt hätte, wenn der Knecht das Seinige

gethan. (v. 28.) Darum nehmt von ihm das Talent und gebt es dem, der die zehn Talente hat. Der Knecht, der dem Herrn am meisten erworben, wird mit dem disponibel gewordnen Talent belohnt.

Der Sinn der Parabel ist offenbar: Wie schon in irdischen Verhältnissen der, welcher seine Treue in der rechten Verwerthung des anvertrauten Gutes erwiesen hat, dadurch belohnt wird, dafs man ihm mehr anvertraut, und dem, welcher mit dem anvertrauten Gute nichts anzufangen wusste, überall nichts mehr anvertraut werden kann, so wird auch im Gottesreich die rechte Anwendung der einem jeden nach seinen Kräften verliehenen Gaben und Güter dadurch belohnt, dafs ihm noch mehr verliehen wird, die furchtsame oder träge Vernachlässigung derselben aber damit bestraft, dafs die Güter, die er nicht zu verwenden versteht, ihm genommen werden. Die Parabel hat also mit der Wachsamkeitspflicht (Vgl. v. 14), ja überhaupt mit der Wiederkunft Jesu ursprünglich gar nichts zu thun, da das Verreisen des Herrn im Gleichnifs nur die Situation für die Erprobung der Knechte hergab, und fordert nicht einmal die gangbare Beziehung auf geistliche Güter und Gaben, oder gar auf die Berufsthätigkeit. (v. 29.) Vielmehr deutete sie Jesus selbst in der Quelle ganz in jenem allgemeinen Sinne durch die Gnome, die unser Evangelist, durch Mrc. 4, 25 veranlasst, schon 13, 12 gebracht hatte und hier nun an ihrer ursprünglichen Stelle wiederholt. Diese Gnome, von dem Erfahrungssatz ausgehend, dafs der Reiche leicht mehr erwirbt, der Arme auch sein Weniges bald verzehrt, besagt ja hier einfach, dafs es von dem Ertrage, den man aus der Anwendung der verliehenen Gaben erzielt hat, abhängt, ob man mehr empfangen oder auch die besessene Gabe verlieren soll. Denn jedem, der hat, wird gegeben werden und (sc. was er besitzt) überreichlich vermehrt werden; was aber den Nichtbesitzenden betrifft (Vgl. zu dem structurlos voraufgeschickten gen. 13, 19), so wird auch, was er hat, von ihm genommen werden. Das Acumen des Ausspruchs liegt darin, dafs nur scheinbar das Object des Gebens und Nehmens dasselbe ist, wie das des Habens und Nichthabens, sofern es sich dort um die anvertrauten Güter, hier um das mit ihnen Erworbene handelt, weshalb auch das μὴ ἔχειν in strengem (nicht im relativen) Sinne zu nehmen ist und nachher doch von einem Nehmen des Besessenen die Rede sein kann (Vgl. Mrc., S. 156). (v. 30.) Nach dieser doch offenbar von Jesu angefügten deutenden Gnome lässt nun der Evangelist den Herrn in der Parabel (v. 18), als ob derselbe auch v. 29 gesprochen, ohne weiteres fortfahren, freilich indem er ihn, wie v. 21. 23, unmittelbar mit dem wiederkommenden Messias identificirt, und nun dem bereits Bestraften noch eine ganz andre Strafe dictiren, mit der das Bild vollends in die Deutung übergeht, weil dieselbe, wie 22, 13 nach 8, 12, nichts Geringeres als die Ausschliefsung vom Gottesreich verfügt: Und den unnützen Knecht werft hinaus in die Finsternifs draufsen. Dort wird sein das Heulen und das Zähneknirschen.

Luc. hat diese Parabel nach eigner Combination in seine geschichtliche Darstellung verflochten; denn Jesus soll dieselbe erzählt haben, als er sich

Jerusalem näherte und man wähnte, das Gottesreich werde sogleich erscheinen (19, 11). Nun wird die Abreise des Herrn so sehr die Hauptsache, dafs das Gleichnifs eben zeigen will, wie die Reichserrichtung erst erfolgen könne, nachdem Jesus von der Erde zum Himmel gegangen, wo er allein seine messianische Königswürde empfangen kann, um von dorther wiederzukehren. Daher wird in durchsichtiger Allegorie der Herr v. 12 zu einem Magnaten gemacht, der, wie die Herodianer von Rom her, sich von auswärts die Belehnung mit der Königswürde holen geht, um mit derselben in sein Reich zurückzukehren (Vgl. v. 15), und dem nun nicht blofs seine Knechte (die Jünger), von denen er zuerst Rechenschaft fordert, sondern auch v. 14 seine Mitbürger gegenüberstehen, die gegen seine Erhebung zum Königthum protestiren, wie die Juden von der Messianität Jesu nichts wissen wollten. Darum darf auch der Herr v. 13 nicht blofs drei Knechte haben (die übrigens auch in der Quelle nur beispielsweise genannt waren), sondern er hat zehn (Bem. die universelle Zehnzahl), und theilt nicht sein ganzes Vermögen unter sie aus, sondern giebt jedem zur Erprobung in der Geschäftsführung (Vgl. v. 15) nur Eine Mine, was ohnehin zu dem Lobe der Treue im Kleinen (v. 17) besser zu passen schien. Was die Einzelnen damit thun, erzählt Luc. nicht erst, weil es ja doch nachher bei der Rechnungslegung zur Sprache kommt. Hier aber wird nun ganz klar, dafs dem Evangelisten die Parabel im Wesentlichen in der Form, die sie bei Mtth. hat, vorlag; denn wirklich erscheinen jetzt nur drei einzelne Knechte, von denen der erste zehn Minen bringt, wie bei Mtth. zehn Talente, und der zweite halbsoviel, so dafs die *ἰδία δύναμις* (Mtth. v. 15), die jeder der gleich Treuen gehabt, hier bei der Anwendung der Gaben zum Vorschein kommt, während sie bei Mtth. bereits bei der Vertheilung derselben berücksichtigt wird. Im Ausdruck klingt freilich nur Einzelnes an (Bem. das *κύριε*, das correctere *εὖγε*, das einfachere *δοῦλε ἀγαθέ*, da die Treue nachher gleich ausdrücklich belobt wird); denn da der Herr hier als König wiederkommt, werden die Knechte mit der Herrschaft über soviel Städte belohnt, als sie Minen gewonnen haben (v. 16—19). Völlig klar wird aber die Identität der Quelle am Schlusse; denn das *ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου* v. 20 erinnert deutlich an das *ἴδε τὸ σὸν ἔχεις* Mtth. v. 25, und dafs der träge Knecht die Mine im Schweifstuch hinterlegt und nicht vergraben hat, hängt damit zusammen, dafs es sich um eine soviel kleinere Summe handelt. Im Uebrigen entschuldigt er sich auch hier mit seiner Furcht vor der Strenge des Herrn (Bem. das bildlose *αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας*), und der Herr spricht hier nur aus, was er bei Mtth. thut, dafs er ihn aus seinem Munde d. h. aus seinen eignen Worten richtet (v. 21. 22). Schliefslich kehrt Mtth. v. 27. 28 mit leichten Aenderungen in v. 23. 24 wieder und ebenso die deutende Gnome in v. 26, wo sie nur durch die echt lucanische Zwischenfrage v. 25 angeknüpft wird. Hier wird sogar das *λέγω ὑμῖν* und das einfachere *ἀπὸ τοῦ μὴ ἔχοντος* ursprünglich sein, und wie das *εἰσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου* Mtth. v. 21. 23 durch Luc. ausgeschlossen wird, so auch hier das *καὶ περισσευθήσεται*, dessen Ursprung wir bereits zu 13, 12 aufgewiesen haben. Ebenso erhellt auch hier, dafs Mtth. v. 30 der Urgestalt der Parabel fremd ist, wie andrerseits in Luc. v. 27 nur die v. 12. 14. 15 angelegte Allegorie sich dahin abrundet, dafs nun der in seiner Königsherrlichkeit wiederkehrende Messias, nachdem er seine Knechte geprüft, das Gericht über das messiasfeindliche Judenvolk bringt. Was die Stellung der Parabel in der apostolischen Quelle anlangt, so mufs ich jetzt Holtzmann (S. 155) gegen meine frühere Darstellung (Jahrb. 1864, S. 130. 31) im

Wesentlichen Recht geben, nur kann dieselbe nicht wohl nach Luc. 16, 10—12 gestanden haben, wo sich v. 13 (Vgl. zu Mtth. 6, 24) aufs Engste anschliefst, sondern sie mufs auf das Gleichnifs vom ungerechten Haushalter (16, 1—9) gefolgt sein. Wir haben dann hier wieder ein Parabelpaar, in welchem das erste Glied die rechte Klugheit, das zweite die rechte Treue (Vgl. zu beiden 24, 45) in der Anwendung des irdischen Gutes zeigte, so dafs auch hiedurch sich bestätigt, wie unser Gleichnifs nicht auf geistliche Güter und Gaben, sondern auf die anvertrauten irdischen Güter (und Gaben) sich bezieht. Auch das *ἐν ἐλαχίστῳ πιστός* Luc. 19, 17, mag es nun ursprünglich oder von Luc. nach 16, 10 geändert sein, zeigt, dafs dieser Spruch, der ohnehin nur die Kehrseite von Mtth. 25, 29 (= Luc. 19, 26) bildet, unmittelbar auf unser Gleichnifs folgte und ihm werden sich dann in gleich gutem Zusammenhange Luc. 16, 11—13 (Vgl. zu Mtth. 6, 24) angeschlossen haben.[1])

e) Das Weltgericht (25, 31—46).

V. 31: *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ,* v. 32: *καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων,* v. 33: *καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων.* v. 34: *τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* v. 35: *ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με,* v. 36: *γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρός με.* v. 37: *τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν; ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν;* v. 38: *πότε δέ σε εἴδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν; ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν;* v. 39: *πότε δέ σε εἴδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρός σε;* v. 40: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.* v. 41: *τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.* v. 42: *ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με,* v. 43: *ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με.* v. 44: *τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ, καὶ οὐ διεκονήσαμέν σοι;* v. 45: *τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἑνὶ*

1) So nahe es liegt, die Parabel mit Luc. 12, 48,b in Verbindung zu bringen, so haben wir doch zu Mtth. 24, 51 gezeigt, dafs diese Gnome zu dem Gleichnifs vom treuen und untreuen Knechte gehört, und in der That hat sie mit unserm nichts zu thun, da ja in demselben von keinem mehr gefordert wird, als von dem andern, sondern von jedem nur, dafs er mit dem ihm anvertrauten Gute nach seinem Vermögen etwas erwerbe.

τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε. v. 46: καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον. οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

V. 31: Rcpt. add. *αγιοι* (ADΔ). — **v. 32:** Die Emendatoren schreiben den Sing. wegen des Neutr. plur. (AΔ Rcpt.), wie 6, 28. 32, und das gebräuchlichere Fut. *αφορισει* (ℵLΔ Ti.). — Wahrscheinlich ursprünglich ist auch das *εριφιων* (B), obwohl alle andern Mjsc. das gewöhnlichere *εριφων* substituiren und erst **v. 33**, wo das Ntr. wiederkehrt, es beibehalten. — **v. 36:** Zu dem *ηλθετε* (Rcpt.) vgl. 6, 10. — **v. 39:** Das *ασθενη* (ℵALΔ Rcpt) ist aus v. 44. — **v. 41:** Rcpt. (ADΔ) hat *οι κατηρ.*, dem *οι ευλογ.* v. 34 entsprechend. **v. 44:** Rcpt. add. nach Min. *αυτω* (Vgl. 3, 16). Zu *διεκονησαμεν* (B) vgl. 8, 15.

(V. 31.) Den feierlichen Abschluſs dieser Rede macht der Evangelist mit einer Schilderung des allgemeinen Weltgerichts. Da er 25, 30 unmittelbar den wiederkehrenden Messias dem schlechten Knecht das Verdammniſsurtheil hat sprechen lassen, so kann er, daran anknüpfend, fortfahren: Wenn aber gekommen sein wird der Menschensohn in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm (Vgl. 24, 30. 31), dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, (v. 32.) und es werden versammelt werden vor ihm alle Völker. Dies kann nur im umfassendsten Sinne (ohne Ausschluſs der Juden) gemeint sein, und nur der Context ergiebt, da die bereits um den Messias versammelten Auserwählten natürlich vom Gericht eximirt sind (24, 31) und der Evangelist in den vorigen Parabeln mehrfach das Gericht über die nicht bewährten Jünger dargestellt fand (24, 51. 25, 12. 30), daſs derselbe hier die Nationen im Groſsen und Ganzen als unbekehrt denkt.[1]) Und er wird sie scheiden von einander, wie der Hirte scheidet die Schafe von den Böcken (Vgl. zu dem alttestamentlichen Bilde Ezech. 34, 17). (v. 33.) Da nun die in diesem Gericht von einander zu scheidenden Menschenklassen erst im Folgenden näher characterisirt werden können, so wird hier aus dem Vergleich mit dem Hirten unmittelbar die Bezeichnung derselben entlehnt und zwar so, daſs die an Werth geringer geschätzten Ziegenböcklein (Vgl. Luc. 15, 29), die hier durch das Diminutiv doppelt geringfügig erscheinen, diejenigen bezeichnen, denen im Gericht aller Werth abgesprochen wird. Und er wird stellen die Schafe zwar zu seiner Rechten, die Böcklein aber zur Linken. Schon dies bereitet ihr Schicksal vor; denn die Rechte ist glückverheiſsend (Vgl. Luc. 1, 11. Mrc. 16, 5). (v. 34.) Dann wird sagen der König, als welcher natürlich der wiederkehrende Messias erscheint, denen zu seiner Rechten: Hierher (*δεῦτε*, wie 11, 28. 22, 4), ihr Gesegneten meines Vaters, nehmet in Besitz (Vgl. 5, 5. 19, 29) das Reich, das für Euch in Bereitschaft gesetzt ist (Vgl.

1) Umgekehrt behauptet Myr., es seien alle Nationen als „christianisirt" gedacht, was aber aus 24, 14 unmöglich erschlossen werden kann, und deW. denkt an Christen und Nichtchristen. Wenn nun aus dem Folgenden allerdings unleugbar erhellt, daſs an Ungläubige nicht gedacht werden kann, so folgt daraus nur, daſs der Evangelist eine ihm in seiner Quelle vorliegende Rede, welche nur darstellte, nach welcher Norm die Sichtung unter den Gläubigen erfolgen werde und die nicht bewährten Jünger von den *ἐκλεκτοί* geschieden, im Sinne dieser Weltgerichtsszene umgedeutet hat, daſs also wenigstens das *καὶ συναχ. ἐμπρ. αὐτ. π. τ. ἔθνη* sein Zusatz ist. Dagegen fanden wir v. 31 schon Mrc. 8, 38 (Vgl. zu Mtth. 16, 27) benutzt und auch in 19, 28 anklingend. Im Uebrigen lässt sich über die Ursprünglichkeit des Ausdrucks nicht weiter entscheiden, da wir keine parallele Bearbeitung des Stückes mehr haben.

22, 4) seit Grundlegung der Welt (Vgl. 13, 35). Darin besteht also der Segen, mit dem sie von Gott gesegnet sind, dafs derselbe für sie von Anbeginn das Reich in Bereitschaft gesetzt hat. Es ist nicht gesagt, dafs das Reich für sie bestimmt ist (Bl.), oder sie für das Reich (deW.), sondern das vollendete Gottesreich, in dessen Verheifsung sich alles zusammenfasst, was Gott durch seinen Messias (Vgl. ὁ πατήρ μου) der Welt geben wollte, ist durch Alles, was seit der Weltschöpfung geschehen, vorbereitet und seiner Verwirklichung entgegengeführt, aber natürlich nur denen zu gut, welche einst im Gericht der Vollendung würdig erklärt werden, und dafs sie solche seien, wird ihnen hier von dem Richter angekündigt.[1]) (v. 35. 36.) Als Grund aber, weshalb sie des Gottesreiches würdig seien, führt der Richter an: Denn ich hungerte (4, 2. 12, 3) und ihr habt mir gegeben zu essen, ich durstete (5, 6) und ihr habt mich getränkt (10, 42), ein Fremdling war ich und ihr habt mich aufgenommen (eigentlich zusammengeführt, sc. mit den Eurigen, vgl. Deut. 22, 2 LXX), nackend, und ihr habt mich bekleidet (6, 29. 31), krank war ich (10, 8) und ihr habt mich besucht (um Euch meiner anzunehmen), im Gefängnifs (5, 25. 18, 30) war ich und ihr seid gekommen zu mir. (v. 37.) Weil Jesus in solcher barmherzigen Liebesübung die spezifische Erfüllung des göttlichen Willens sieht, bezeichnet er die darin bewährten als die Gerechten. Dann werden dieselben antworten sprechend: Herr wenn haben wir dich gesehen hungernd und genährt (Vgl. 6, 26), oder durstend und getränkt? (v. 38. 39.) Wann haben wir dich gesehen als Fremdling und aufgenommen, oder nackend und bekleidet? Wann haben wir dich gesehen erkrankt oder im Gefängnifs und sind gekommen zu dir? Schon dafs die Gerechten den Menschensohn als ihren Herrn anrufen (Vgl. 7, 21), zeigt deutlich, dafs es Jünger Jesu sind (Vgl. S. 537, Anm. und die Anm. u.), und keineswegs spricht dagegen, dafs sie nicht wissen, wie sie in den Brüdern dem Herrn selbst gedient haben. Man braucht freilich auch keine besondere Bescheidenheit darin zu suchen, da ja, nachdem einmal Jesus sich über die Bedeutung dieser Liebesübung erklärt hat, wie er v. 40 thut, ohnehin nicht daran zu denken ist, dafs jemand im Gerichte so sprechen wird. Vielmehr dient der ganze Zug nur dazu, diese Erklärung vorzubereiten, indem er hinsichtlich aller einzelnen Punkte ausdrücklich constatirt, dafs an eine Jesu direct erwiesene Liebe nicht zu denken ist. (v. 40.) Und antwortend wird der König zu ihnen sagen: Wahrlich, ich sage Euch, soviel ihr (ἐφ' ὅσον, vom Evangelisten 9, 15 zeitlich gebraucht) gethan habt einem unter diesen meinen Brüdern, den geringsten (5, 19), mir habt ihr

1) Es ist damit also lediglich der Begriff der ἐκλεκτοί (22, 14) umschrieben, und schon darum müssen die Angeredeten, von denen die Einen im Gericht für bewährt erfunden werden, Jünger Jesu sein. Dann kann aber die Rede ursprünglich nicht ein Gericht über alle Völker beschrieben haben, wie sie der Evangelist nach v. 32 gefasst hat. Denn selbst wenn der Evangelist es für denkbar hielt, dafs auch die Heiden (etwa nach Analogie von 10, 41. 42) um der Liebe willen, die sie den Jüngern Jesu erzeigt, einen Antheil am Gottesreiche erhalten könnten, so konnten sie immer nicht als diejenigen bezeichnet werden, für welche das Gottesreich bereitet ist, da dasselbe doch jedenfalls in erster Linie für die Jünger Jesu bereitet ist.

es gethan.[1]) Ausdrücklich nennt er einen der geringsten Jünger, nicht weil die geistlich Armen sich zunächst um seinen Thron geschaart haben (Myr.) oder weil er an solche denkt, die nur im Entferntestẽn dem Gottesreich angehören (Bl.), sondern weil er hervorheben will, daſs sie sonst keinerlei Vorzüge besitzen dürfen, daſs vielmehr die Jüngerschaft als solche es ist, die sie zu Söhnen Gottes oder seinen Brüdern (Vgl. ὁ πατήρ μου v. 34) macht und ihn veranlasst, die ihnen bewiesene Liebe anzusehen, als sei sie ihm selbst erwiesen (Vgl. 10, 40. 18, 5). Dadurch will aber Jesus begründen, warum er in der barmherzigen Liebesübung gegen Nothleidende aller Art die Bewährung der Jüngerschaft erblickte, deren Probe natürlich die ihm bewiesene Liebe ist. (v. 41.) Dann wird er sprechen auch zu denen zur Linken: Gehet weg von mir als Verfluchte in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel (4, 5. 8. 11) und seinen Engeln. Im Unterschiede von v. 34 werden sie nicht als Verfluchte angeredet, sondern die Wegweisung nur durch ihr Verfluchtsein begründet (Bem. das Fehlen des Art.). Ferner fehlt das ὑπὸ τοῦ πατρός μου, weil Gott als der Vater des Messias wohl segnen kann, aber den Fluch nur der Mensch sich selbst durch seine Sünde bereitet. Darum erscheint auch das ewige Feuer (Vgl. 3, 12) wohl dem Teufel und seinen Engeln bereitet, aber nicht den Menschen, von denen bis zum Ende gehofft wird, daſs sie sich bessern und nicht dem ewigen Zorngericht, dessen Symbol dasselbe ist, verfallen, wie die unverbesserlichen Geister der Bosheit. Endlich steht auch nicht ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, weil die Schöpfung auf die Beseligung aller Geschöpfe angelegt ist und das ewige Feuer den bösen Geistern erst bereitet wurde, als dieselben dem göttlichen Schöpfungszweck zuwider in unverzeihliche und unwiderrufliche Sünde verfielen. (v. 42. 43.) Ganz analog, wie der Segensspruch (v. 35. 36), wird nun auch der Urtheilsspruch begründet: Denn ich hungerte und ihr gabt mir nicht zu essen, ich durstete und nicht tränktet ihr mich, ein Fremdling war ich und nicht nahmt ihr mich auf, nackend und nicht bekleidetet ihr mich, krank und im Gefängniſs (Bem. die Zusammenziehung, wie v. 39) und nicht besuchtet ihr mich. (v. 44.) Dann werden auch sie (wie die Gerechten v. 37) antworten, sprechend: Herr, wann haben wir dich gesehen hungernd oder durstend oder als Fremdling oder nackend oder krank oder im Gefängniſs und haben dir nicht gedient (4, 11)? In der, um die ermüdende Wiederholung zu vermeiden, kurz zusammengefassten Rede erscheinen alle jene Liebesübungen als Erweisungen der διακονία. Natürlich wollen sie nicht behaupten, ihm gedient zu haben, sondern sie meinen, nie Gelegenheit dazu gehabt zu

1) Dies scheint die Stelle gewesen zu sein, um deretwillen der Evangelist meinte, die vor dem Messias Versammelten als die (nichtchristlichen) Völker nehmen zu müssen (v. 32) im Gegensatz zu den um ihn bereits geschaarten ἐκλεκτοί (24, 31). Denn freilich kann Jesus nicht alle Menschen als seine Brüder bezeichnen (deW.), da nur die Jünger Jesu als Gotteskinder (5, 45) es geworden sind. Allein an eine solche Unterscheidung der ἐκλεκτοί von den hier versammelten kann wohl der Evangelist denken, der dies Redestück in einen Zusammenhang mit 24, 31 verarbeitet hat, aber an sich bietet der Ausdruck dazu nicht die mindeste Veranlassung. Vielmehr zeigt das τούτων nur aufs Neue, daſs es überhaupt nur seine Jünger sind, die hier nach der Quelle um Jesum versammelt waren.

haben, weil sie ihn nie in Person in einer der bezeichneten Lagen gesehen. (v. 45.) Dann wird er ihnen antworten, sprechend: Wahrlich, ich sage Euch, soviel ihr nicht gethan habt einem dieser Geringsten (wovon ich v. 42. 43 geredet), auch nicht mir habt ihr es gethan. (v. 46.) Damit schlofs ohne Zweifel die Rede der Quelle, und erst unser Evangelist fügt den Ausblick hinzu auf das doppelte Endschicksal, welches das Weltgericht allen Menschen bereitet: Und hinweggehen werden diese in ewige Strafe, die Gerechten (v. 37) aber in ewiges Leben, wie es im vollendeten Gottesreiche (v. 34) beginnt (Vgl. Dan. 12, 2).

Schon der durchgängige Widerspruch der v. 32 hervortretenden Auffassung des Evangelisten mit der Rede selbst zeigt, dafs ihm dieselbe in seiner schriftlichen Quelle vorlag, wo sie denn allerdings keine Gerichtsschilderung war, sondern nur mit Hinweis auf die endliche Sichtung unter den Jüngern Jesu den dafür entscheidenden Werth der barmherzigen Liebesübung veranschaulichte, in welcher Jesus die Bewährung der Jüngerschaft sehen will. Verwandt ist das Stück mit Luc. 14, 12—14, das offenbar nicht eine Rede Jesu an seinen Gastgeber ist (wie es Luc. fasst), sondern eine in Parabelform gekleidete Ermahnung zu der Liebe, die darum erst rechte Liebe ist, weil sie nicht nach irdischer Vergeltung trachtet. Grade an die Schlufsverheifsung derselben würde sich unsre Rede treffend anreihen, sofern sie zeigt, welches der wahre (himmlische) Lohn der barmherzigen Liebesübung ist. Luc. konnte in die Erzählung vom Pharisäergastmahl (v. 1) natürlich nur das erste Stück aufnehmen, das nach seiner Auffassung so trefflich dahin passte, wie das freilich ebenfalls nur von ihm dieser Situation accomodirte v. 7—11 (Vgl. zu Mtth. 22, 14. 23, 12). Beide aber dürften in der Quelle im Zusammenhange mit Luc. 17, 7—10 gestanden haben, da dieses Stück ebenfalls von der Vergeltung handelt, und nun die Erwähnung der Wiederkunft (Mtth. 25, 31) sehr naturgemäfs zu den beiden Parusiereden überleitete.

Fünfter Theil.

26, 1 — 27, 61.

1. 26, 1 — 29. Die Salbung und das Passahmahl.

(Vgl. Mrc. 14, 1 — 25. Luc. 22, 1 — 23.)

V. 1: *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους, εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·* v. 2: *οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.* v. 3: *τότε συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως τοῦ λεγομένου Καϊάφα,* v. 4: *καὶ συνεβουλεύσαντο ἵνα τὸν Ἰησοῦν δόλῳ κρατήσωσιν καὶ ἀποκτείνωσιν.* v. 5: *ἔλεγον δέ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ.* v. 6: *τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ,* v. 7: *προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου καὶ κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου.* v. 8: *ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν λέγοντες· εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη;* v. 9: *ἐδύνατο γὰρ τοῦτο πραθῆναι πολλοῦ καὶ δοθῆναι πτωχοῖς.* v. 10: *γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον γὰρ καλὸν ἠργάσατο εἰς ἐμέ.* v. 11: *πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.* v. 12: *βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μῦρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν.* v. 13: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.* v. 14: *τότε πορευθεὶς εἷς τῶν δώδεκα, ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης, πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς* v. 15: *εἶπεν· τί θέλετέ μοι δοῦναι, κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.* v. 16: *καὶ ἀπὸ τότε ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῷ.*

v. 17: *Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;* v. 18: *ὁ δὲ εἶπεν· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα καὶ εἴπατε αὐτῷ· ὁ διδάσκαλος λέγει· ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου.* v. 19: *καὶ ἐποίησαν οἱ μαθηταὶ ὡς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἡτοί-*

μασαν τὸ πάσχα. v. 20: ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν. v. 21: καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. v. 22: καὶ λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ εἷς ἕκαστος· μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε; v. 23: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει. v. 24: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ. οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. v. 25: ἀποκριθεὶς δὲ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν εἶπεν· μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββί; λέγει αὐτῷ· σὺ εἶπας. v. 26: ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. v. 27: καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· v. 28: τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. v. 29: λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

V. 3: Das *και οι γραμματεις* (*Δ* Rcpt.) ist aus den Parallelen. — **v. 4:** Rcpt. nach min. *κρατ. δολ.* — **v. 7:** Die Stellung *εχουσ. αλ. μυρ.* (ℵBDL), obwohl durch die ältesten Mjsc. bezeugt, ist der Conform. nach Mrc. (Myr.) oder der Verbindung des Subst. mit dem Adj. verdächtig und vielleicht die Rcpt.: *αλ. μυρ. εχ.* (A*Δ*) vorzuziehen. Gewifs aber mufs das seltnere *βαριτιμου* (B*Δ* Rcpt.) dem *πολυτιμου* (ℵADL Ti.) aus 13, 46 und Joh. 12, 3 (Vgl. auch Mrc.: *πολυτελους*) vorgezogen werden. Rcpt. hat *επι την κεφαλην* (AL*Δ*). — **v. 8:** Zu dem *αυτου* nach *μαθηται* (A*Δ* Rcpt.) vgl. 8, 21. — **v. 9:** Zu *ηδυνατο* (A*Δ* Rcpt.) vgl. 17, 19. Das *το μυρον* (Rcpt. nach jüngeren Mjsc.), wie der Art. vor *πτωχοις* (AD*Δ*) ist aus Mrc. — **v. 10:** Zu *ειργασατο* (AL*Δ* Rcpt.) vgl. 25, 16. — **v. 15:** Die Auflösung der Zusammenziehung, die sich nur einmal in den späteren Cod. findet (20, 4: CDL), wird hier (ℵD*Δ* Ti.), wie 5, 23 (D*Δ*), 18, 33 (C*Δ*), 21, 21 (D), 21, 24 (ℵ), 28, 10 (ℵA*Δ* Ti.), unecht sein. — **v. 17:** A Rcpt. add. *αυτω*, vgl. 3, 16. — **v. 20:** Das *μαθητων* ist nach Mrc. weggelassen (BD). Vgl. 20, 17. — **v. 22:** Rcpt. erleichternd: *εκαστος αυτων* (A*Δ*). — **v. 23:** Rcpt.: *μετ εμ. εν τ. τρυβλ. τ. χειρ.* (C*Δ*). — **v. 26. 27:** Myr. vertheidigt das *τον* vor *αρτον* (A*Δ* Rcpt.), und möglich ist, dafs schon die ältesten Mjsc. nach Mrc. conformirt haben, wie das *το* vor *ποτηριον* (ACD Rcpt.) aus Luc. ist, und so die Verschiedenheit das Ursprüngliche. Auch das erste *ευχαριστησας* (A*Δ*) ist aus Luc. oder aus 15, 36, woher das *εδιδου τ. μ. και* (AC*Δ* Rcpt.), die Weglassung des *και* v. 27 (CLZ*Δ*) aus Mrc. — **v. 28:** Rcpt. wiederholt *το* vor *της διαθ.* (AC*Δ*) und hat *καινης* aus Luc. (ACD*Δ*). Das *εκχυνομενον* ist wie 23, 35 aus jüngeren Mjsc. — **v. 29:** Das *οτι* (ACL*Δ* Rcpt.) ist aus Mrc. — Rcpt. schreibt *γεννηματος*, wie 3, 7. 12, 34. 23, 33.

(V. 1.) Die Zeitbestimmung, mit welcher Mrc. die Leidensgeschichte beginnt und die doch dort im unmittelbaren Context noch keine Beziehung auf ein bestimmtes Ereignifs findet, bezieht unser Evangelist, indem er wieder die Erzählungsfolge bei Mrc. für eine unmittelbar chronologische nimmt, auf den Tag, an welchem Jesus seine Parusiereden und damit überhaupt seine Reden schlofs.[1]) Da

1) Offenbar stammt die Formel, mit der Mtth. beginnt (vielleicht schon mit dem *πάντας*), wie alle ähnlichen (Vgl. zu 7, 28), aus der apostolischen Quelle, welche damit ihre letzte Redegruppe, die ohne Zweifel auch in ihr die Parusiereden enthielt, und indirect alle in ihr gesammelten Reden abschlofs, aber dann freilich auch zu einem letzten Erzählungsstück überleitete. Dieses glaube ich in der Salbungsgeschichte nachgewiesen zu haben (Jahrb. 1865, S. 356), welche Mrc. in den ersten Abschnitt seiner Leidensgeschichte verflocht und wo noch einmal der Text bei Mtth. sich im Wesentlichen als der ursprüngliche zeigt. Dann bildete diese mit ihrer bedeutungsvollen Hinweisung auf das Begräbnifs Jesu den Schlufs der apostolischen Quelle.

nun gleich die erste Erzählung bei Mrc. zeigt, mit welcher Klarheit Jesus damals seinem unmittelbar bevorstehenden Tode entgegensah (14, 8), so lässt ihn der Evangelist an diesem Tage denselben noch einmal weissagen (und zwar nach 20, 19 als Kreuzestod) und gewinnt so eine feierliche Einleitung zu der ganzen Leidensgeschichte. Und es geschah, als Jesus alle diese Reden vollendet hatte, sprach er zu seinen Jüngern: (v. 2.) Ihr wisset, daſs nach zwei Tagen das Passahfest eintritt (*γίνεται*, wie 2 Reg. 23, 22. 23. LXX. Vgl. auch 14, 6), und es wird (natürlich eben dann) der Menschensohn überliefert, um gekreuzigt zu werden (*εἰς τό*, wie 20, 19). Unmöglich kann auch der zweite Satz von *ὅτι* abhängen (Myr.), da ja die Jünger dies natürlich noch nicht wissen. Das *οἴδατε* wird dadurch keineswegs bedeutungslos, sondern weist auf das ihnen bekannte Datum hin, um dasselbe gewissermaſsen zum *σημεῖον* der bevorstehenden Katastophe zu machen. So gewiſs nach zwei Tagen Ostern kommt, so gewiſs tritt dann die Erfüllung des 20, 19 geweissagten Schicksals ein. Auch die beiden parallelen Präsentia zeigen nur, daſs beide Ereignisse Jesu gleich gegenwärtig vor der Seele stehen, das Allen Bekannte, wie das ihm allein Bekannte. Von den beiden Bezeichnungen des Festes nimmt der Evangelist natürlich nur den ersten auf, weil Jesus nach Mrc. am Passahfesttage selbst und nicht im Laufe des Mazzothfestes gekreuzigt wurde.

(V. 3.) Auch die allgemeine Angabe des Mrc. über die damaligen Bestrebungen und Erwägungen der Hierarchen gestaltet Mtth. zur Erzählung von einer förmlichen Berathung des Synedriums. Damals versammelten sich die Hohenpriester und die Aeltesten des Volks (Bem. den offiziellen Ausdruck für die Behörde, wie 21, 23) in den Palast des Hohepriesters, der da hieſs Kajaphas. Ohne Grund bestreitet Myr., daſs Mtth. hier *αὐλή* in diesem der späteren Gräcität geläufigen Sinne genommen hat, den er ja jedenfalls voraussetzt, wenn er die *αὐλή* Luc. 11, 21 als *οἰκία* bezeichnet (12, 29) und der hier allein passend ist. Auch entspricht es der feierlichen Einführung durchaus nicht, hier an eine geheime Conferenz (Myr.) statt an eine offizielle Sitzung zu denken. Der Hohepriester, dessen Name erst unser Evangelist in die Erzählung einführt, hieſs Joseph, und Kajaphas war sein Beiname, aber da derselbe wohl der solenne und gewöhnliche geworden war, so bezeichnet er ihn als seinen Namen schlechthin (Vgl. 9, 9. 27, 16), da *λεγόμενος* vom Beinamen nur steht, wo er einem andern beigefügt wird (1, 16. 4, 18. 10, 2. 27, 17). (v. 4.) Und sie pflogen Raths, damit sie ihn mit List griffen und tödteten. Da das *ἵνα* nicht den Gegenstand der Berathung (deW.) bezeichnen kann, so muſs als solcher das *πῶς* gedacht werden, wonach sie bei Mrc. suchen, es handelte sich eben nur noch um die Mittel und Wege das bereits feststehende Ziel zu erreichen. (v. 5.) Die Erwägungen aber, die sie dabei leiteten, führt Mtth., bei dem somit das *δόλῳ* ebenfalls von vornherein feststeht, nicht mit dem ohnehin schwierigen *γάρ* des Mrc. ein, welcher erklären will, weshalb man nach Mitteln suchen musste, ihn mit List zu verhaften, wenn man nicht die so gelegene Festzeit ungenützt verstreichen lassen wollte, sondern mit

δέ. Man sollte erwarten, daſs bei einer Berathung zwei Tage vor dem Feste dieses selbst für die Ausführung in Aussicht genommen sein werde. Aber man sagte: Nicht am Feste, damit nicht ein Aufruhr entstehe im Volke (Bem. das erleichternde γένηται ἐν τῷ λαῷ). Offenbar ist es dem Evangelisten von Bedeutung, daſs grade in dem Augenblick, wo Jesus mit solcher Bestimmtheit seinen Tod am Feste voraus sagte (Bem. das τότε: v. 3), die Synedristen nicht nur noch völlig rathlos waren, wie sie denselben herbeiführen sollten, sondern sogar entschlossen, das Fest erst vorübergehen zu lassen. Er aber wusste, daſs dieser Menschenrath werde durch Gottes Rath vereitelt werden.

(V. 6.) Da Mtth. Jesum eben noch seine auf dem Oelberg (24, 3) gehaltene Rede hat vollenden lassen (v. 1), so muſs er, um ihn in die Mrc. v. 3 gezeichnete Situation zu versetzen, bemerken, wie Jesus inzwischen in Bethanien angekommen war im Hause Simons des Aussätzigen (Bem. das δέ statt καί und die Nennung des Subj.), (v. 7.) als ein Weib herzutrat zu ihm (Bem. das ihm so geläufige προσῆλθεν αὐτῷ statt des einfachen ἦλθεν, womit Mrc. wohl das ἰδού der Quelle umschrieb), welches ein Alabastergefäſs mit schwer theurer Nardensalbe hatte und es über sein Haupt (Bem. die erleichternde Hinzufügung der Praep.) herabgoſs, als er zu Tische lag. Da das ἀνακειμένου offenbar dem αὐτοῦ angeschlossen wird, um die bei Mrc. durch die Aufnahme des gen. abs. der Quelle entstandene Wiederholung derselben Construction (Vgl. Mrc., S. 441) zu vermeiden, darf man dasselbe nicht als einen unvollständigen gen. abs. (mit fehlendem αὐτοῦ) nehmen (Myr.). (v. 8. 9.) Während die Quelle den folgenden Vorwurf wahrscheinlich mit einem einfachen ἔλεγον οὖν einführte, umschreibt Mtth. sichtlich die characteristische Einführung des Mrc. (Bem. sein ἀγανακτεῖν), indem er das τινες näher bestimmend, ähnlich wie 24, 1. 3, verallgemeinert und das motivirende ἰδόντες hinzufügt. Es sehend aber zürnten die Jünger, sprechend: Wozu diese Verderbung? Wie diese kurze vorwurfsvolle Frage, so wird auch ihre Begründung noch wörtlich den Text der Quelle zeigen: Denn es konnte dies verkauft werden um hohen Preis (gen. pret.), und so (nemlich in Gestalt des dafür gelösten Geldes) Armen gegeben werden. (v. 10. 11.) Der Antwort Jesu schickt der Evangelist sein γνούς (12, 15. 16, 8. 22, 18) vorher, um anzudeuten, wie Jesus von diesen offenbar als leises Murren gedachten Worten Kenntniſs genommen: Warum verursacht ihr Beschwerde dem Weibe? Denn sie hat ein gutes Werk verübt gegen mich. Das von dem Evangelisten hinzugefügte γάρ begründet, ganz wie v. 9, die vorwurfsvolle Frage, während die Quelle erst mit dem nun sehr unbequemen zweiten γάρ begründete, warum er ihr Thun ein treffliches nennt (Bem. das καλός der Quelle: 3, 10. 7, 17. 19 und öfter). Denn allezeit habt ihr die Armen bei Euch, mich aber habt ihr nicht allezeit. (v. 12.) Diesen wehmüthigen Hinblick auf seinen nahen Abschied begründet er aber durch die Deutung, die er dem Thun des Weibes giebt. Denn indem diese geschüttet hat (zu βαλεῖν vgl. 25, 27) diese Salbe auf meinen Leib, hat sie (es) gethan (25, 40. 45), um mich einzubalsamiren (חנט Vgl. Gen. 50, 2 LXX). So sicher sieht er seinem

unmittelbar bevorstehenden Tode entgegen, daſs ihm die Salbung bereits vorkommt, wie eine Einbalsamirung zum Begräbniſs, und, obwohl das Weib ihm natürlich nur überhaupt einen Liebesbeweis geben wollte, legt er demselben die Bedeutung dieses letzten Liebesbeweises unter, den ein Mensch empfangen kann. (v. 13.) Daran knüpft aber der Evangelist die von Mrc. (Bem. dás diesem eigne κηρύσσειν und εὐαγγέλιον) hinzugefügte Verheiſsung: Wahrlich ich sage Euch, wo irgend dies Evangelium verkündigt werden wird in der ganzen Welt, da wird erzählt werden, auch was diese gethan hat, zu ihrem Gedächtniſs. Wie 24, 14, verwandelt Mtth. εἰς in ἐν und fügt das τοῦτο hinzu, das sich natürlich in seinem Sinne nur auf die Verkündigung des Todes Jesu beziehen kann, auf welchen dieser v. 12 hindeutete, aber deshalb nur um so deutlicher zeigt, daſs dieser Zusatz nicht ursprünglich ist, in dem Keim grade das einzig zuverlässige Wort über die „Weltbahn des Evangeliums“ sehen wollte (S. 224).

(V. 14.) Obwohl nun Mrc. sichtlich v. 10 zu der durch Einschiebung der Salbungsgeschichte unterbrochenen Erzählung v. 1. 2 zurückkehrt, so fährt doch auch hier Mtth. mit seinem τότε πορευθείς in fortlaufender Erzählung fort, als sei Judas grade damals, als Jesus in Bethanien gesalbt wurde, hinweggegangen und so grade im rechten Augenblick bei den rathlos deliberirenden Hohenpriestern (v. 4. 5) angekommen. Noch stärker betont er durch Voranstellung des εἷς τ. δ. die schreckliche Thatsache, daſs es Einer der Zwölf war, der die Wege des Verraths wandelte, nemlich der, welcher Judas Iscariotes hieſs (λεγόμενος, wie v. 3). Während das ὁ Ἰσκαριώτης 10, 4 noch ganz als eine Näherbestimmung dieses Judas erschien, ist es hier bereits artikellos mit dem Eigennamen verschmolzen (Vgl. Ἰησ. Χριστός 1, 1). (v. 15.) Erst unser Evangelist lässt nun den Judas ausdrücklich den Verrath anbieten und einen Lohn dafür verlangen. Was wollt ihr mir geben? fragt er, und weil darin liegt, daſs er ein ihm genügendes Angebot acceptiren werde, so fährt er gleich fort: und ich meinerseits will ihn Euch überliefern. Wenn Mtth. aber endlich sogar zu wissen meint, daſs sie ihm sofort 30 Silberseckel zuwogen, so zeigt die von ihm als Weissagung auf die Judasthat gedeutete (Vgl. 27, 9) Stelle Schrj. 11, 12, deren Wortlaut er selbst beibehält, woher er diese Näherbestimmung des Marcusberichtes entnehmen zu können glaubte, und es ist darum völlig müssig zu untersuchen, ob damals, wo längst gemünzte Seckel im Gebrauch waren, ausnahmsweise noch das alterthümliche Zuwägen vorkam, und darüber zu grübeln, wie groſs oder gering die dargebotene Summe für einen Judas war. (v. 16.) Auch den Abschluſs der Erzählung bestimmt der Evangelist näher, indem er sagt: und von da an (Vgl. 4, 17. 16, 21) suchte er nach einer guten Gelegenheit, damit er ihn verriethe.

(V. 17.) Am ersten Tage aber des Ungesäuerten, den Mtth. seinen judenchristlichen Lesern natürlich nicht erst als den Tag, wo man das Passahlamm zu schlachten pflegte (Mrc. v. 12), zu bezeichnen braucht, lässt derselbe in seiner umständlichen Weise die Jünger zu Jesu treten (Vgl. v. 7), sagend: Wo, willst du,

sollen wir dir zurüsten, das Passahlamm zu essen (Bem. den Inf. statt des ἵνα und das dadurch nothwendig gewordene σοι)? (v. 18.) Und wieder (Vgl. 24, 1. 3. 26, 8) sendet Jesus nicht zwei einzelne Jünger, sondern spricht zu Allen: Gehet in die Stadt zu dem und dem (Vgl. das hebr. פְּלֹנִי אַלְמֹנִי oder contr. פַּלְמֹנִי Dan. 8, 13). Offenbar war ihm der Grund, weshalb Jesus zwei einzelne Jünger sendet, bereits unverständlich geworden, und damit verloren denn auch die Details dieser Mahlbestellung für ihn alles Interesse. Unmöglich aber konnte Jesus so sprechen, da ja die Jünger solcher Weisung schlechterdings nicht folgen konnten, ebensowenig aber der Evangelist selbstständig schreiben (Vgl. Mrc., S. 446), etwa weil er den Namen nicht nennen konnte oder wollte (Myr.), da er ja dann einfach die ganze Frage, die durchaus eine bestimmte Antwort erforderte, umgangen haben würde. Vielmehr setzt er mit diesem Ausdruck voraus, daſs Jesus ihnen den Mann irgendwie näher bezeichnet oder auffindbar gemacht habe, wie er es in der That Mrc. v. 13 thut, und zeigt sich somit deutlich von dessen Darstellung abhängig, obwohl er auf die näheren Details derselben nicht eingehen will. Ihm ist nemlich das Wichtigste das Wort, welches Jesus dem Betreffenden sagen lässt und das sich nun trotz der aus Mrc. entlehnten Einleitung aus einer Frage nach dem Orte, welche sich bei Mrc. sichtlich auf eine vorausgesetzte, aber nicht erzählte Verabredung bezieht, in eine Ankündigung seines Besuches verwandelt. Und sprechet zu ihm: Der Meister sagt: Meine Zeit ist nahe, bei Dir halte ich das Passahmahl mit meinen Jüngern. Indem so der Schluſs wieder in den Wortlaut des Mrc. zurücklenkt, nur mit Einführung des echt hebr. עָשָׂה אֶת־הַפֶּסַח (Vgl. Josua 5, 10. LXX), entsteht nun die Unebenheit, daſs τὸ πάσχα v. 17 das Passahlamm, hier aber das Passahmahl bedeutet. Die Hauptsache ist aber dem Evangelisten die Hindeutung Jesu auf die Nähe seines Todes (Vgl. v. 2. 12); denn nur auf die Zeit desselben kann ὁ καιρός μου gehen, und diese Hindeutung soll offenbar den Hausbesitzer, der zu den Anhängern Jesu gehört, bestimmen, den letzten Wunsch des sterbenden Meisters zu erfüllen. Denn nicht, daſs er deshalb schon heute sein Passah halten wolle (Bl.), ist gemeint, als habe er dasselbe vor dem gesetzlichen Tage gefeiert, was ja durch die Zeitbestimmung v. 17 ohnehin ausgeschlossen ist, sondern daſs er deshalb, ohne Einspruch zu erwarten, kurzweg erklärt, er halte es bei ihm (Bem. das betont vorangestellte πρὸς σέ). Dem entspricht auch das kategorische Präsens, das, sowenig wie 2, 4, als fut. attic. (Bl.) zu fassen ist. Offenbar genügte dem Evangelisten die Darstellung des Mrc. nicht, weil er die in ihr liegende Voraussetzung einer Verabredung übersah, und er hielt es für nothwendig, durch dieses Wort anzudeuten, weshalb Jesus bei dem Manne, zu dem er die Jünger sandte, mit solcher Sicherheit auf das nothwendige Entgegenkommen rechnen konnte. (v. 19.) Da nun bei ihm von keiner Angabe eines Zeichens die Rede gewesen war, kann er auch nicht mit Mrc. v. 16 von einem Eintreffen desselben berichten, sondern schlieſst einfach, wie 21, 6: und es thaten die Jünger, wie ihnen Jesus befohlen hatte, und bereiteten das Passahlamm.

(V. 20. 21.) Von diesen Vorbereitungen geht der Evangelist sofort (ohne das überflüssige ἔρχεται) zum Beginne des Mahles selbst über (Bem. das δέ st. καί). Als es aber Abend geworden, legte er sich zu Tische mit den zwölf Jüngern (Bem. das erläuternde μαθητῶν), und als sie afsen, sprach er: Wahrlich, ich sage Euch, Einer von Euch wird mich überliefern. Die Hinweisung auf das Mitessen des Verräthers ist absichtlich bei diesem ersten Worte Jesu weggelassen, weil sie beim zweiten zu einer directen Kennzeichnung desselben umgestaltet wird. (v. 22.) Und da sie sehr traurig wurden (Bem. die Steigerung durch das dem Evangelisten eigne σφόδρα, vgl. 2, 10), fingen sie an, zu sprechen zu ihm, ein jeder: Doch nicht etwa ich bin es, Herr? (Bem. das ἤρξαντο des Mrc., das erleichternde εἷς ἕκαστος und das hinzugefügte κύριε). (v. 23.) Das zweite Wort Jesu aber bezeichnet Mtth. ausdrücklich als Antwort auf diese Frage, und schon darin liegt, dafs derselbe jetzt von einer allgemeinen Andeutung des Verraths zu einer speziellen Hinweisung auf den Verräther übergehen mufs. Eine solche lag nun freilich trotz Bl. und Keim in dem ὁ ἐμβαπτόμενος bei Mrc. (Vgl. Mrc. S. 449) nicht, aber man darf auch unsern Bericht nicht im Wesentlichen auf Mrc. reduciren wollen (Myr.); denn die ausdrückliche Weglassung des allgemeinen εἷς τῶν δώδεκα, die Verwandlung des Prt. prs. in den Aor. und die nachdrückliche Wiederholung des οὗτός με παραδώσει zeigen deutlich, wie sich der Evangelist vorstellt, dafs Jesus den Moment benutzte, wo Judas, der wohl den Unbefangenen spielen wollte, seine Hand (Bem. die Hinzufügung des Objects) in die Schüssel tauchte, um, mit ihm eintauchend, zu sprechen: Der (soeben) eingetaucht hat mit mir die Hand in der Schüssel (ἐν, wie v. 13), dieser (und kein andrer) wird mich überliefern. (v. 24.) Mit dieser Umgestaltung des Wortes war auch die Anknüpfung des folgenden mit ὅτι unmöglich geworden, und es folgt nun asyndetisch: Zwar geht der Menschensohn dahin, wie über ihn geschrieben ist, aber wehe jenem Menschen, durch welchen der Menschensohn überliefert wird. Es wäre ihm besser (Bem. das καλόν des Mrc. mit hinzugefügtem ἦν, wie sein καθώς), wenn ungeboren geblieben wäre jener Mensch. (v. 25.) Wie wir aber Mtth. schon wiederholt Cp. 21—23 die Darstellung des Mrc. dramatischer zuspitzen sahen, so giebt er auch hier der Szene einen dramatischen Abschlufs, indem Judas, der hier ausdrücklich als sein Verräther bezeichnet wird (Bem. das zeitlose prt. prs., wie 2, 20), noch einmal antwortend spricht, wie er nach Mrc. v. 19 nur mit allen Jüngern gemeinsam gesprochen hatte: Doch nicht ich bin es, Rabbi? Worauf Jesus zu ihm spricht: Du hast es gesagt (σὺ εἶπας, wie v. 64 von der Hand des Evangelisten). Nun erst ist die Szene zu einer directen Entlarvung des Verräthers geworden, die durch die freilich unglaubliche Frechheit des sich durchschaut sehenden Jüngers auf ihre äufserste Spitze getrieben wird.

(V. 26.) Während sie aber afsen, brach Jesus ein Brod, nachdem er es genommen und eine Lobpreisung gesprochen (Bem. δέ statt καί, wie v. 20, die Hinzufügung des Subj. und die Verbindung der beiden Partt., wie v. 27), und

sprach, es den Jüngern gebend (Bem. die Näherbestimmung des *αὐτοῖς* und die Einführung der Partizipialconstr.): Nehmet, esset! Dies ist mein Leib. (v. 27.) Wie der Evangelist hier die Aufforderung zum Essen hinzufügt, so setzt er auch im Folgenden die von Mrc. berichtete Thatsache in eine solche um: Und nachdem er einen Becher genommen und das Dankgebet gesprochen, gab er (denselben) ihnen, sprechend: Trinket aus ihm Alle! (v. 28.) Daran kann sich nun das deutende Wort als Begründung anschliefsen: Denn dieses ist mein Bundesblut, das um Vieler willen vergossen wird zur Sündenvergebung. Da in diesem die Bedeutung des Bundesbluts richtig erläuternden Zusatz ausdrücklich gesagt ist, wiefern dasselbe ihnen zum Besten gereicht, so ist das bestimmtere *ὑπέρ* in das allgemeinere *περί* verwandelt. (v. 29.) Ich sage Euch aber, gewifslich nicht werde ich von jetzt ab von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, da ich es trinke mit Euch neu in dem Reiche meines Vaters. Durch das gegensätzliche *δέ*, sowie durch das die dreifache Negation vermeidende und doch bestimmtere *ἀπ' ἄρτι* (Vgl. 23, 39 von der Hand des Evangelisten) ist die gewifs unrichtige Vorstellung nahe gelegt, dafs Jesus den letzten Becher noch mitgetrunken. Dagegen ist durch das deiktische *τοῦτο* und das *μεθ' ὑμῶν* noch klarer die symbolische Bedeutung der Rede hervorgehoben, wonach das messianische Freudenmahl als das Gegenbild des Freudenmahls der Passahfeier nur der Ausdruck ist für die höchste Seligkeit, die Jesus im Reich seines Vaters (näher bestimmend statt *τοῦ θεοῦ*) von dessen Liebe empfangen und an der er den Seinen Antheil geben wird. Vgl. das Nähere Mrc., S. 450—53.

2. 26, 30—56. Das Gebet in Gethsemane und die Verhaftung.

(Vgl. Mrc. 14, 26—52. Luc. 22, 39—53.)

V. 30: *Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.* v. 31: *τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.* v. 32: *μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* v. 33: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· εἰ πάντες σκανδαλισθήσονται ἐν σοί, ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι.* v. 34: *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς ἀπαρνήσῃ με.* v. 35: *λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κἂν δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. ὁμοίως καὶ πάντες οἱ μαθηταὶ εἶπον.*

V. 36: *Τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανεί, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς· καθίσατε αὐτοῦ, ἕως οὗ ἀπελθὼν ἐκεῖ προσεύξωμαι.* v. 37: *καὶ παραλαβὼν τὸν Πέτρον καὶ τοὺς δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν.* v. 38: *τότε λέγει αὐτοῖς· περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ.* v. 39: *καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος καὶ λέγων· πάτερ [μου], εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο·*

πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ. v. 40: καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μίαν ὥραν γρηγορῆσαι μετ' ἐμοῦ; v. 41: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. v. 42: πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο [λέγων]· πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τὸ θέλημά σου. v. 43: καὶ ἐλθὼν πάλιν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας· ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι. v. 44: καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου, τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν. v. 45: τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς· καθεύδετε λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε. ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν. v. 46: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν· ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με.

V. 47: Καὶ ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν, καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος πολὺς μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ. v. 48: ὁ δὲ παραδιδοὺς αὐτὸν ἔδωκεν αὐτοῖς σημεῖον λέγων· ὃν ἂν φιλήσω, αὐτός ἐστιν. κρατήσατε αὐτόν. v. 49: καὶ εὐθέως προσελθὼν τῷ Ἰησοῦ εἶπεν· χαῖρε ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. v. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει; τότε προσελθόντες ἐπέβαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκράτησαν αὐτόν. v. 51: καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ, καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. v. 52: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. v. 53: ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων; v. 54: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; v. 55: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὄχλοις· ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με· καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμην διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με. v. 56: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν. τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.

V. 30: Zu dem διασκορπισθησεται (DΔ Rcpt.) vgl. 25, 32. — **v. 33:** Das και nach ει (Rcpt.) ist aus Mrc. — **v. 36:** Rcpt. schreibt Γεθσημανη nach schwacher Bezeugung und stellt das εκει dem Verb. nach (ACΔ, vgl. 3, 16), während sie v. 53 umgekehrt αρτι voranstellt (ACDΔ, vgl. 2, 8). Zu dem αυτου nach μαθητ. (ℵACD Lm.) vgl. 8, 21. Das ου nach εως ist in ℵC nach Mrc. weggelassen, A fügt αν hinzu, das in DLΔ das ου verdrängt hat. — **v. 39:** Das προελθων (B Rcpt.) ist gewifs nicht aus Mrc., wo die meisten Mjsc. προσελθων lesen, das, bei Mtth. als das gangbare gesetzt (ℵACDLΔ), von dort in Mrc. überging. — Das μου, das Ti. nach LΔ streicht, kann leicht nach den Parallelen (Vgl. Luc.) weggelassen sein. — Zu παρελθετω (B Rcpt.) hier und εξηλθετε **v. 55** (Rcpt.) vgl. 6, 10. — **v. 42:** Bemerkenswerth ist, dafs das λεγων in B fehlt, das auch 22, 35 von den Emend. zugesetzt. — Rcpt. add. το ποτηριον (Vgl. D) und απ εμου (ACΔ) aus v. 39. — **v. 43:** Rcpt. setzt das παλιν vor καθευδοντας (AΔ), wie **v. 44** vor προσηυξατο, wo es AΔ nachsetzen, und hat ευρισκει nach v. 40. Das zweite παλιν in v. 44, dessen Stellung auffiel, fehlt ACDΔ Rcpt. — **v. 45:** Der Art. vor λοιπον (ℵADΔ Ti.) wird aus Mrc. sein, wo er dann umgekehrt nach Mtth. weggelassen ward. Bemerkenswerth ist das γαρ bei B, das zu schwierig, um blofser Verbindungszusatz zu sein. — **v. 48:** Zu ον εαν (ℵAΔ Ti.) vgl. 7, 12. **v. 50:** Rcpt. nach geringer Bezeugung: εφ ω. — **v. 52:** Das σου τ. μαχ. (ACΔ Rcpt.) ist

wohl Nachklang von *αυτου τ. ωτιον* in v. 51. Rcpt. schreibt *μαχαιρα* (DΔ). — **v. 53:** Die offenbar schwierigere und doch gut griechische Lesart von BD wird ursprünglich sein; ℵ schrieb *λεγιωνων*, während andre, um die Schwierigkeit zu heben, *η* einschoben, das Δ mit dem nun sinnlosen Gen. verband, während AC deshalb *αγγελων* in *-λους* verwandelten und L dieses aufnahm ohne das *η*. Uebrigens schreibt Rcpt. *πλειους* (ACLΔ) und *λεγεων*. (C, vgl. AΔ: *λεγεονας*). — **v. 55:** Das *προς υμας* (CDΔ Rcpt., vgl. A) ist aus Mrc., woher wohl auch die Verbindung des *εν τ. ιερω* mit *διδασκων* (AΔ Rcpt, vgl. CD) stammt.

(V. 30. 31.) Das weissagende Wort Jesu, welches Mrc. auf dem Gange nach Gethsemane gesprochen sein lässt, fügt Mtth. wieder mit seinem *τότε* an: Und nachdem sie den Lobgesang gesungen, gingen sie hinaus an den Oelberg. Damals spricht zu ihnen Jesus: Sämmtlich werdet ihr Anstofs nehmen an mir (Bem. die Hinzufügung des nachdrücklichen *ὑμεῖς* und des erläuternden *ἐν ἐμοί*, wie v. 33), und zwar (wie Mtth. aus Mrc. v. 30 antizipirt) in dieser Nacht. Denn es steht geschrieben (*γέγρ. γάρ*, wie 2, 5. 4, 6. 10): Ich werde den Hirten schlagen und zerstreuen werden sich die Schafe der Heerde. Das hinzugefügte *ποίμνης* steht zwar nicht in dem Urtext der Stelle Sachrj. 13, 7 (Vgl. Näheres Mrc., S. 454), aber im Cod. A der LXX. (v. 32. 33.) Nach meinem Auferwecktsein aber will ich Euch vorangehn nach Galiläa. Wieder wird das vermessene Wort des Petrus ausdrücklich als Antwort eingeführt und durch die Vervollständigung des Gegensatzes erläutert, der nun aber in sprachlich vereinfachter Form lediglich auf der Entgegenstellung des *πάντες* und *ἐγώ* beruht. Wenn Alle Anstofs nehmen werden an Dir; ich werde nimmermehr (Vgl. 7, 23. 21, 16. 42 von der Hand des Evangelisten) Anstofs nehmen. (v. 34.) Das weissagende Wort Jesu aber bringt Mtth. in der einfacheren Fassung, zu der es sich in der Ueberlieferung abgeschliffen hatte (Vgl. Mrc., S. 456): Wahrlich, ich sage dir, in dieser Nacht (Bem. die Hinzufügung des *ἐν*), ehe ein Hahn ruft, d. h. vor Tagesanbruch, wirst du dreimal verleugnen mich. Für die Ursprünglichkeit dieser Fassung hat auch Keim, S. 295 nichts weiter beigebracht, als den sinnlosen Vorwurf eines künstelnden Zahlenspiels und haarscharfer Rechnung bei Mrc., wovon doch nur die Rede sein könnte, wenn es dort (was so nahe lag, da man drei Hahnenrufe unterschied) *τρίς* hiefse. Vielmehr zeugt noch der Wegfall des nun selbstverständlichen *σήμερον* für die Umbildung (Bem. noch den Wegfall des betonten *σύ* und die gewöhnlichere Stellung des *με*). (v. 35.) Auch den für die Darstellungsweise des Mrc. so characteristischen Schlufs hat unser Evangelist in einfache Erzählung verwandelt. Spricht zu ihm Petrus: Auch wenn ich müsste mir dir sterben, gewifslich will ich dich nicht verleugnen (Bem. die Ergänzung des Subj., das verstärkende *καί*, in dem noch das *καί* aus Mrc. v. 29 nachklingt und die Voranstellung des *σὺν σοί*). Zu dem Ind. fut. nach *οὐ μή* beim Gelübde vgl. zu 15, 5. Da aber doch dem Petrus sein Vorrang in der Vermessenheit gewahrt bleiben soll, fügt Mtth. nun einschränkend hinzu: Aehnlich (Vgl. 22, 26) sagten auch alle Jünger (Bem. das hinzugefügte *μαθηταί*).

(V. 36.) Wieder leitet das *τότε* zu dem neuen Moment der Erzählung über, wie Jesus mit ihnen, d. h. den v. 35 erwähnten Jüngern, zu einem Orte kommt, der Gethsemane heifst (*λεγόμ.*, wie 2, 23), und zu den Jüngern spricht (Bem.

die erläuternde Auflösung des ἔρχονται, worüber das αὐτοῦ nach μαθ. fortfällt). Setzt Euch hier nieder (Vgl. Gen. 22, 5: שְׁבוּ־לָכֶם פֹּה LXX), bis dafs ich fortgegangen dort gebetet haben werde. Durch den Gegensatz des αὐτοῦ - ἐκεῖ, sowie durch das ἀπελθών wird die Trennung von den Jüngern schärfer markirt, als bei Mrc., wo sie nur im Folgenden vorausgesetzt wird. (v. 37. 38.) Und nachdem er mit sich genommen (Bem. die Einführung der Participialconstr. vor dem ἤρξατο des Mrc.) den Petrus und die beiden Zebedäussöhne (wie Mtth. zusammenfassend den Jacobus und Johannes nennt), fing er an, traurig und unruhig zu werden. Statt des auch den Auslegern (Vgl. deW. Bl.) anstöfsigen ἐκθαμβεῖσθαι setzt der Evangelist das aus dem περίλυπος v. 38 gebildete λυπεῖσθαι, das aber offenbar etwas matt ist. Dann (τότε, wie v. 31. 36) spricht er zu ihnen: Schwer betrübt ist meine Seele bis zum Tode. Bleibet hier und wachet mit mir. Durch das hinzugefügte μετ' ἐμοῦ (Vgl. auch v. 40) wird der Zweck der Aufforderung ins rechte Licht gesetzt, Jesus will in dieser bangen Stunde nicht ganz allein bleiben. (v. 39.) Bedeutender wird die schriftstellerische Umgestaltung des Marcusberichts erst im Folgenden, wo der Evangelist, ähnlich wie v. 21—25, die Darstellung dadurch mehr dramatisch belebt, dafs er ausdrücklich drei Gebetsacte unterscheidet, während bei Mrc. nur von einem dreifachen Kommen zu den Jüngern die Rede war. Darum schickt er auch nicht, wie Mrc. v. 35. 36, dem einzelnen Worte, das die Jünger gehört haben wollten, die allgemeine Schilderung des Gebets vorauf, sondern erzählt sofort, wie Jesus, nachdem er vorausgegangen, auf sein Angesicht fiel (wie 17, 6 von der Hand des Evangelisten), betend und sprechend: Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe vorüber von mir dieser Kelch. Uebrigens nicht wie ich will, sondern wie du (geschehe es). Statt der doppelten Anrede bei Mrc. setzt Mtth. die einfache, sie durch das μου erläuternd. Der Anfang ist aus Mrc. v. 35, der Schlufs aus v. 36 (Bem. das πλήν, wie 11, 22. 24. 18, 7, statt des doppelten ἀλλά, und das ὡς statt des incorrecten τί). So wird denn das Dazwischenliegende von Mtth. ausgelassen und nicht von Mrc. zugesetzt sein, den Keim, S. 301 einer „unzarten" Appellation an die göttliche Allmacht beschuldigt, welche die Bitte zu einer stürmisch derben Forderung mache, während dieselbe doch dort ebenso ergeben, wie hier, auslautet. (v. 40. 41.) Und er kommt zu den Jüngern, wie Mtth. hinzufügt, und findet sie schlafend und spricht zu Petrus: So sehr seid ihr unvermögend, eine Stunde zu wachen mit mir! Da ja alle Jünger geschlafen und auch bei Mrc. die folgende Ermahnung eine allgemeine wird, lässt Mtth. das an Petrus speziell addressirte Wort sich doch gleich auf alle Jünger beziehen. Das von ihm vorausgeschickte οὕτως kommt im Sinne von siccine (Myr. deW. Bl.) nie in den Evangelien vor, und wird daher hier wie Mrc. 7, 18 den hohen Grad ihres Unvermögens bezeichnen, der freilich nachher noch mit Mrc. durch den erläuternden Inf. characterisirt wird. Wachet und betet, damit ihr nicht hineingerathet in Versuchung; der Geist zwar ist bereitwillig, aber das Fleisch ist schwach.

(V. 42.) Wie sehr es aber unserm Evangelisten auf die Darstellung der drei Gebetsacte ankommt, erhellt daraus, dafs er nun Jesum mit pleonastischem Ausdruck wiederum zum zweiten Male weggehen und nicht dasselbe Wort wiederholen, sondern ein neues Gebet sprechen lässt, welches erst das volle Bewufstsein ausdrückt, dafs unmöglich sei, was er im ersten Gebet (v. 39) noch als möglich setzte, und welches dann seine Ergebung mit den Worten des Vaterunser (6, 10) ausdrücklich versiegelt. Mein Vater (Vgl. v. 39), wenn es denn unmöglich ist, dafs dies vorübergehe, ohne dafs ich es getrunken habe, so geschehe dein Wille. Nach Keim, S. 302 soll freilich der „eilfertige" Mrc. den Unterschied dieses Gebets von dem ersten „übersehen" haben; allein es liegt doch wahrlich näher, dafs der Evangelist, der nicht mehr, wie Mrc., die Erlebnisse der Jünger in dieser Stunde nacherzählte, nun auch die verschiednen Gebetsacte Jesu inhaltlich zu unterscheiden versuchte. (v. 43. 44.) Darum wird auch von dem zweiten Gange zu den Jüngern nur das Wichtigste nach Mrc. erwähnt und sogleich zu dem dritten Gebetsact übergegangen, während bei Mrc. selbst das dritte Weggehn Jesu nur vorausgesetzt wird. Das πάλιν zieht Mtth. zu dem wichtigeren εὗρεν: Und als er kam, fand er sie wiederum schlafend; denn ihre Augen waren beschwert (Bem. das scheinbar correctere part. prf.). Und nachdem er sie verlassen, betete er, wiederum hingegangen, zum dritten Male, indem er dasselbe Wort sprach wiederum. Das nachdrückliche πάλιν am Schlusse weist auf v. 42 zurück; ein höheres als diese volle Ergebung in den klarerkannten Willen des Vaters kann es eben nicht geben. In der That aber wiederholt Mtth. damit nur die Worte, die Mrc. v. 39 beim zweiten Weggehen Jesu schon gebraucht, weil er überhaupt nicht verschiedene Gebetsacte unterscheidet. (v. 45.) Dagegen hebt er nun beim letzten Kommen zu den Jüngern (Bem. das τότε und das πρὸς τοὺς μαθητάς) nicht mehr das dritte Mal hervor, das ihm blofs für das Gebet Bedeutung hat. Da kommt er zu den Jüngern und sagt zu ihnen: Schlaft ihr nunmehr und ruhet? Da der Evangelist nemlich ausdrücklich das ihm vielleicht schon nicht mehr verständliche ἀπέχει fortlässt und mit dem hier schon antizipirten ἰδού, sowie mit der Verwandlung des doch nur ideell gemeinten ἦλθεν in das ganz reell gemeinte ἤγγικεν aus Mrc. v. 42 auf die soeben anbrechende Stunde der Gefangennehmung hinweist, so können die Worte nicht auffordernd gefasst werden, wie bei Mrc. (Vgl. Mrc., S. 463), da in diesem Augenblick die Aufforderung nicht mehr ernstlich (deW.) gemeint sein kann und die ohnehin höchst unwahrscheinliche Ironie (Myr.) durch das gleich folgende ἐγείρεσθε sich selbst aufheben würde. Der Evangelist kann also die Worte nur als vorwurfsvolle Frage genommen und darum das τὸ λοιπόν (fortan) in das auch sonst gleich ἤδη stehende λοιπόν (nunmehr) verwandelt haben, so dafs das Folgende (wenn auch ohne γάρ) den in der Frage liegenden Vorwurf begründet: Siehe, genaht hat sich (und ist darum ganz nahe, vgl. das Perf.) die Stunde, — und es wird d. h. der Sache nach (Vgl. zu v. 2): — in welcher überliefert wird der Menschensohn in Sünderhände. Durch die Weglassung des Art. wird mit besonderm Nachdruck hervorgehoben, was für

Hände es sind, in die er überliefert wird. Offenbar erkannte der Bearbeiter nicht die durch das unerwartet rasche Nahen der Schaar veranlasste Wendung der Rede bei Mrc. v. 42, sah vielmehr in dem darum mit Nachdruck vorangestellten ἤγγικεν nur die Erklärung, dafs mit dem Nahen des Verräthers die Stunde der Gefangennehmung genaht sei, (v. 46.) und demnach in der folgenden Aufforderung nur die Kehrseite der vorwurfsvollen Frage in v. 45: Stehet auf, lasset uns gehen. Siehe, nahe ist der mich überliefert! Darum eben mufs nun auch im Folgenden das εὐθύς Mrc. v. 43 (Vgl. Mrc. S. 465, Anm.) fortfallen und an seiner Stelle das ἰδού aus v. 45. 46 wiederholt werden, weil nun eben geschieht, was dort angekündigt.

(v. 47.) Und als er noch redete, siehe, da kam Judas, Einer der Zwölfe, und mit ihm ein grofser Haufe mit Schwertern und Knütteln von den Hohenpriestern und Aeltesten des Volks her (Bem. das dem Evangelisten so geläufige πολύς bei ὄχλος, den ihm eignen offiziellen Ausdruck für das Synedrium und das ἀπό statt παρά). Das bei Mrc. durch den Rückblick auf 14, 20 wohl motivirte εἷς τῶν δώδεκα (Vgl. Mrc., S. 465) ist nun freilich zu einer ziemlich zwecklosen Wiederholung aus v. 14 geworden. (v. 48.) Da der Aor. nicht für das Plusquamp. steht (deW. Bl.), so hat Mtth. nicht (wie Mrc.) die Vorabredung wegen des Judaskusses nachgeholt, sondern den ununterbrochenen Erzählungsfluſs hergestellt. Er denkt sich also, dafs der Verräther (Vgl. v. 25) während des Herankommens ihnen ein Zeichen gab (Bem. die Erklärung des σύσσημον), sprechend: Wen irgend ich geküsst haben werde, der (und kein andrer) ist es, ergreifet ihn! (v. 49.) Die Schlufsworte (καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς) lässt er weg, weil sie mit dem Zeichen nichts mehr zu thun haben, ebenso das neben προσελθών allerdings recht schwerfällige ἐλθών, das nach der Unterbrechung bei Mrc. wieder den Erzählungsfaden aufnimmt und statt dessen er nur jenes durch τῷ Ἰησοῦ bestimmt. Und sofort herzugetreten zu Jesu sprach er: Sei gegrüfst, Rabbi! und küsste ihn herzlich. (v. 50.) Wie der Evangelist hier aber das χαῖρε hinzufügt, so lässt er auch bereits Jesum diesen schmachvollen Mifsbrauch des Liebeszeichens nicht ungerügt hinnehmen, sondern zu Judas sprechen: Freund (20, 13), wozu du hier bist — —. Die Aposiopese ist durchaus motivirt, da Jesus ihn nicht direct auffordern will, zu thun, was er vorhat, und doch andeuten, dafs er nicht zur Schandthat des Verraths noch die heuchlerische Liebesbezeugung hinzufügen soll. Die fragende Fassung (deW. Bl.) ist nicht nur sprachwidrig, da das Relativ nur in indirecter Frage für das Fragewort stehen kann, sondern auch sinnlos, da ja Jesus weifs, wozu er hier ist (Vgl. v. 46), und die blofse Frage nicht den Abscheu vor dem Zweck seines Kommens ausdrücken könnte. Mit seinem τότε προσελθόντες (Vgl. 15, 12. 17, 19) lenkt dann der Evangelist zu der Marcusdarstellung zurück, nur dem τῷ Ἰησοῦ v. 49 entsprechend das ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ausdrücklich hervorhebend: Dann legten sie, herzugetreten, die Hände an Jesum und nahmen ihn gefangen. (v. 51.) Und siehe (Bem. das dem Evangelisten aus der apostolischen Quelle so geläufige καὶ ἰδού), einer von denen, die

mit Jesu waren (Näherbestimmung des *τῶν παρεστηκότων*), zog, die Hand ausstreckend (Vgl. 12, 49. 14, 31 von der Hand des Evangelisten), sein Schwert heraus (Bem. das Comp. und das *αὐτοῦ*, wie 4, 21), und hieb, nach dem Knecht des Hohenpriesters schlagend, ihm das Ohr (Bem. das einfachere *ὠτίον*) ab. Bem., wie durch den schildernden Zusatz die beiden Satztheile harmonischer gleichgestaltet sind. (v. 52.) Ein zweites Wort Jesu, das der Evangelist einschaltet, mifsbilligt die vorschnelle That des Jüngers. Da (*τότε*, wie v. 45) sagt zu ihm Jesus: Wende zurück dein Schwert an seinen Ort (Vgl. הֲשֵׁב אֶל־הַמָּקוֹם Jerem. 28, 3 LXX), nemlich in die Scheide, wo es ruhen soll. Denn alle, die ein Schwert nehmen, werden durch ein Schwert umkommen. Dem *ἐν* liegt wohl die Anschauung zum Grunde, dafs sie selbst in dem durchs Schwert bereiteten Tode umkommen werden. Schwerlich aber will sich Jesus auf den Rechtssatz Apoc. 13, 10 berufen (Vgl. noch Myr.), da derselbe die Aequivalenz der Vergeltung ausdrückt und dafür die Hervorhebung des *ἀποκτείνειν* durchs Schwert unentbehrlich wäre. Vielmehr weist er nur darauf hin, dafs, wo man zur Gewalt greift, um die Gewalt abzuwehren, es zum Kampf Aller gegen Alle kommt, in dem der Unschuldige mit dem Schuldigen untergeht. So leidet der Spruch auch ohne besondre Clauseln seine Anwendung unmittelbarer auf den vorliegenden Fall. (v. 53.) Oder, falls dich dies noch nicht bewegt, dein Schwert einzustecken, etwa weil du meinst, dafs dann der Unschuldige wehrlos der Gewalt preisgegeben sei, meinst du, dafs ich nicht vermag, zu bitten meinen Vater, und er mir bereitstellen wird eben jetzt, wo ich ihrer bedarf, mehr als zwölf Legionen Engel? An Stelle der allerdings nach dem Grundsatz v. 52 wehrlosen Apostel, von denen einer zur unerlaubten Abwehr greifen will, würden ja, wenn er an die väterliche Fürsorge Gottes appelliren wollte, sofort zwölf Engelheere und mehr treten, die ihn gegen alle Gewalt schützen könnten. [1]) Dies liegt in der nothwendig zu verneinenden Frage; denn dafs er von Gott erbitten kann, was er braucht, liegt schon in der Bezeichnung desselben als seines Vaters. (v. 54.) Warum aber thut er es denn nicht? Diese sich natürlich aufdrängende Frage beantwortet Jesus dadurch, dafs er auf die Folge solchen Thuns aufmerksam macht. Denn nur an v. 53 kann das *οὖν* anknüpfen, und nicht zugleich an das über die Selbsthilfe gesagte (Myr.), da diese schon an sich als unzulässig verurtheilt war. Wie nun (sc. wenn ich Gott um seinen Schutz bäte und er ihn mir gewährte) sollten (Bem. den Conj. delib., wie 23, 33) denn die Schriften erfüllt werden, dafs es also geschehen mufs? Darin liegt, dafs sie dann nicht erfüllt werden könnten, und damit ist gesagt, warum er es nicht thun kann; denn die Schriften enthalten ja nur weissagend den Rathschlufs Gottes in Betreff der zukünftigen Heilsverwirklichung und müssen darum erfüllt werden, damit dieser sich vollziehe (Vgl. zu

1) Die Frage läuft natürlich bis zum Schlusse des Verses fort, so dafs das *οὐ* auch zu der mit *καί* angeschlossnen sichren Folge der Bitte gehört. Das adverb. *πλεῖον* (seltner, wie hier im Plur. *πλείω*) steht gut griechisch structurlos (ohne *ἤ*) neben dem zu steigernden Zahlwort. Vgl. Kühner, § 543. 4, e.

1, 22), wie Jesus es schon in seinem Gebete (v. 39. 42) als nothwendig anerkannte.[1]) (v. 55.) Da nun an der Stelle, wo der Evangelist dies Wort einschaltet, Mrc. vielmehr ein Wort an die Häscher bringt, so führt Mtth. das letztere mit *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* ein (Vgl. 18, 1) und bestimmt das nun undeutliche *αὐτοῖς* näher durch *τοῖς ὄχλοις* (Bem. den ihm geläufigen Plur. statt des v. 47 aus Mrc. entlehnten Sing.), obwohl dasselbe auf die Häscherschaar nicht sonderlich passt. In jener Stunde sprach Jesus zu den Haufen: Wie wider einen Räuber seid ihr ausgezogen mit Schwertern und Knütteln, mich zu fangen! Täglich im Tempel saſs ich lehrend, und ihr nahmt mich nicht gefangen. Bem. das bestimmtere *ἐκαθεζόμην*, und wie das *ἐν τῷ ἱερῷ* mit Nachdruck vorangestellt, um anzudeuten, daſs Zeit und Ort gleich gut geeignet waren zu seiner Verhaftung. Den elliptischen Schluſs der Rede aber erweitert Mtth. zu einem vollständigen Satze. (v. 56.) Doch ist derselbe mit der ihm eignen Schriftnachweisung (Vgl. 21, 4) schwerlich als ein Wort Jesu gedacht (Myr.); denn obwohl der Evangelist eine solche auch 1, 22 dem Engel in den Mund legt, so ist doch die Verweisung Jesu auf die Schrift (Mrc. v. 49) schon v. 54 antizipirt, so daſs er nun nur noch seinerseits bestätigt, was Jesus dort andeutete. Dieses Ganze aber geschah, damit erfüllt würden die Schriften der Propheten. Daſs er dann ein bestimmtes Citat anführen würde (Myr.), ist doch eine willkührliche Behauptung, da Mtth. eben, wie Jesus v. 54, auf die gesammte Schriftweissagung (Bem. das hinzugefügte *τ. προφ.*) von dem Endschicksal Jesu hinweisen will, die ohne das, was bisher geschehen und in diesem Augenblick geschieht (Bem. das Perf.), nicht erfüllt werden könnte. Da verlieſsen ihn die Jünger alle (Bem. das *τότε* und das hinzugefügte *μαθηταί*) und flohen. Das so kurz und dunkel angedeutete Abenteuer des ungenannten Jünglings (Mrc. v. 51. 52) hat der Evangelist natürlich weggelassen.

3. 26, 57—75. Die Verurtheilung und die Verleugnung.

(Vgl. Mrc. 14, 53—72. Luc. 22, 54—62.)

V. 57: *Οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα, ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν.* v. 58: *ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει αὐτῷ [ἀπὸ] μακρόθεν ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἰσελθὼν ἔσω ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν ἰδεῖν τὸ τέλος.* v. 59: *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ τὸ συνέδριον ὅλον ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν.* v. 60: *καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευ-*

---

2) Das *ὅτι* lässt sich nicht begründend an die Frage anknüpfen (deW.) und muſs daher den Inhalt der Schriften bezeichnen. Es bedarf aber dazu auch nicht der Ergänzung eines *λέγουσαι* oder *γράφουσαι* (Myr.), da ja die *γραφαί*, um deren Erfüllung es sich handelt, nicht die Schriften als solche sind (wie 21, 42), sondern die in ihnen geschriebene Weissagung. Obwohl darum das *οὕτως* gewiſs auf die Gefangennehmung v. 50 hinweist, so denkt doch Jesus nicht an eine einzelne Schriftstelle, in der dieselbe geweissagt, sondern an die gesammte Weissagung von seinem Endschicksal (16, 21), welche die Vergewaltigung voraussetzt.

δομαρτύρων. ὕστερον δὲ προσελθόντες δύο v. 61: εἶπαν· οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν [αὐτὸν] οἰκοδομῆσαι. v. 62: καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· οὐδὲν ἀποκρίνῃ τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; v. 63: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα. καὶ [ἀποκριθεὶς] ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ· ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. v. 64: λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. v. 65: τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγων· ἐβλασφήμησεν· τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων, ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν. v. 66: τί ὑμῖν δοκεῖ; οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν· ἔνοχος θανάτου ἐστίν. v. 67: τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν v. 68: λέγοντες· προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;

V. 69: Ὁ δὲ Πέτρος ἐκάθητο ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ· καὶ προσῆλθεν αὐτῷ μία παιδίσκη λέγουσα· καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου. v. 70: ὁ δὲ ἠρνήσατο ἔμπροσθεν πάντων λέγων· οὐκ οἶδα τί λέγεις. v. 71: ἐξελθόντα δὲ [αὐτὸν] εἰς τὸν πυλῶνα, εἶδεν αὐτὸν ἄλλη καὶ λέγει τοῖς ἐκεῖ· οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ. τοῦ Ναζωραίου. v. 72: καὶ πάλιν ἠρνήσατο μετὰ ὅρκου ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον. v. 73: μετὰ μικρὸν δὲ προσελθόντες οἱ ἑστῶτες εἶπον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ ἡ λαλία σου δῆλόν σε ποιεῖ. v. 74: τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον. καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. v. 75: καὶ ἐμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με· καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς.

V. 58: Allerdings kann das απο (ABD Rcpt.) aus Mrc. sein, aber da Mtth. es auch 27, 55 aus Mrc. mit aufnimmt und es auch dort, sowie bei Mrc., vielfach seiner völligen Abundanz wegen von den Emendatoren weggelassen wird, so kann es auch hier so geschehen sein (Vgl. ℵCLΔ Ti.) — **v. 59:** Das και οι πρεσβυτεροι ist gewifs nicht der Marcusparallele wegen weggelassen (Myr.), sondern nach v. 57 zugesetzt (ACΔ Rcpt.). — Zur Nachstellung des αυτον (AΔ Rcpt.) vgl. 8, 27, zu dem incorrecten θανατωσουσιν (ACDLΔ Ti.) vgl. 7, 6. 18, 19. — **v. 60:** Rcpt. verbindet das zusammengehörige (Vgl. zu 3, 4) πολλων ψευδομ. (CΔ) und hat die Lesart, nach welcher der Gen. abs. erläuternd vor ουχ ευρον gestellt ward, mit der richtigen, wo και ουχ ευρον voransteht, combinirt (AΔ, vgl. auch D, wo nur der gen. abs. aufgelöst). — Das ψευδομαρτυρες (CDΔ Rcpt., vgl. A) ist natürlich Glossem. — **v. 61:** Nach ℵ habe ich hier, wie v. 66, ειπαν geschrieben (Vgl. zu 2, 5). — Das αυτον (ℵCL Ti.), das ADΔ (Rcpt.) des Parallelismus wegen umstellen, ist wohl nach B. arm. aeth. zu streichen (Vgl. 14, 3). — **v. 63:** Das αποκριθεις fehlt in BLZ und ist sehr zweifelhaft, da B sonst an dem αποκριθεις, auch wo es noch auffallender gebraucht, nirgend Anstofs genommen hat. — **v. 65:** Zu dem οτι (ACΔ Rcpt.) vgl. 5, 31, zu dem αυτου (ibid.) vgl. 3, 7. Bemerkenswerth ist das μαρτυριων (ℵ), da μαρτυρων aus Mrc. sein kann. — **v. 67:** Rcpt. nach jüngeren Mjsc. ερραπισαν. Doch vgl. zu 9, 36. — **v. 69:** Zu εξω εκαθητο (ACΔ Rcpt.) vgl. 2, 8. — **v. 70:** ACΔ add. αυτων vor παντων und haben **v. 71** αυτοις statt τοις (Vgl. LZ). — **v. 71:** Wäre ein αυτον als abundant weggelassen (ℵBLZ), so wäre es wohl, wie 5, 1. 9, 27 in B, das zweite gewesen, man vermisste dasselbe nach εξελθοντα und übersah, dafs es nach ειδεν folgte (ACΔ Rcpt. Ti. Vgl. D). — Das και vor ουτος (ACLΔ Rcpt.) ist aus v. 69. — **v. 72:** D Rcpt. μεθ ορκου. — **v. 73:** Das καταναθεματιζειν (Rcpt.) ist aus min. — **v. 74:** Da Mtth. zuweilen ευθυς aus Mrc. hat und hier eine Conf. nach Mrc., wo der Ausdruck wesentlich abweicht, sehr unwahrscheinlich, dürfte ευθυς (BL) ursprünglich sein. — **v. 75:** Rcpt. hat das häufigere του Ιησ. (L) und fügt nach ειρηκ. αυτω hinzu (ACΔ. Vgl. Mrc. Luc.: ως ειπεν αυτω).

(V. 57.) Da zuletzt von den Jüngern etwas erzählt war (v. 56), nennt der Evangelist ausdrücklich die, welche Jesum gefangen genommen (v. 50), als die, welche ihn nun zu dem Hohenpriester Kajaphas (Vgl. zu v. 3) abführten, und umgeht das auffällige *συνέρχονται αὐτῷ* Mrc. v. 53, indem er, zugleich den Ausdruck periodischer gestaltend, hinzufügt: woselbst sich die Schriftgelehrten und Aeltesten versammelten. Die *ἀρχιερεῖς* meint er wohl unter den bei Mrc. vollständig aufgezählten Bestandtheilen des Synedriums umgehen zu können, weil er sie selbstverständlich im hohenpriesterlichen Palast anwesend denkt; keinesfalls will er eine Unvollzähligkeit der Versammlung andeuten (Bem. das *ὅλον* v. 59), so dafs auch das *πάντες* bei Mrc. keine unrichtige Vergröfserung (Keim, S. 327) sein kann. (v. 58.) Petrus aber folgte ihm von fernher bis zum Palast des Hohenpriesters (Bem. das *δέ* statt *καί*, wie v. 57, und das dem folgenden conform. Imp.). Da Mtth. *αὐλή* vom Palast nimmt (wie v. 3), mufs er nun noch hinzufügen, wie Petrus hineinging in den innern Hofraum, da er sich dort mit den Knechten niedersetzte (Bem., wie geschickt Mtth. hiedurch das abundante *ἕως ἔσω* umgeht und wie er das abundante *συν-* vor *ἐκάθητο* neben *μετά* weglässt); statt aber die Situation des Jüngers näher auszumalen, die hier noch gar nicht in Betracht kommt, hebt er den Zweck seines tollkühnen Vordringens hervor: um zu sehen den Ausgang der Sache. (v. 59.) Recht deutlich aber verräth es den reflectirenden Bearbeiter, wenn er nun das Zeugnifs, das die Hohenpriester und das ganze Synedrium suchten (Bem. die Nachstellung des *ὅλον*, wie 1, 22. 21, 4. 26, 56), sofort von seinem Standpunkt aus, auf dem ein wahres Belastungszeugnifs natürlich undenkbar war, als ein falsches Zeugnifs wider Jesum bezeichnet und das *εἰς τὸ θανατῶσαι* dahin erläutert: damit sie ihn dadurch zu Tode brächten. (v. 60. 61.) Natürlich braucht er nun auch nicht mehr hervorzuheben, weshalb diese Zeugnisse ungenügend waren, sondern begnügt sich damit, dafs sie nicht fanden, was sie suchten, obwohl viele herzutraten, die falsches Zeugnifs ablegten, um dann sofort zu dem einzigen überzugehen (Bem. das *δέ* statt *καί*), das Mrc. anführt und das er ausdrücklich von zweien, die herzutraten (Bem. das wiederholte *προσελθ.*), ablegen lässt, weil es nur dadurch gerichtlichen Werth erhielt (Vgl. zu 18, 16). Wie er den Eingang des Zeugnifses dadurch vereinfacht, dafs die Zeugen sofort aussagen, was der vor Gericht stehende Angeklagte (*οὗτος*) gesagt haben sollte, so giebt er sein Wort nach Mrc. 15, 29 ohne die hier von Mrc. allerdings nicht sehr passend eingeschaltete Erläuterung seines Sinnes (Vgl. Mrc., S. 472), dagegen mit dem die frevelhafte Anmafsung noch stärker malenden *δύναμαι* und dem sie noch deutlicher verurtheilenden *τοῦ θεοῦ*: ich kann niederreifsen den Tempel Gottes und innerhalb drei Tagen (ihn) aufbauen. (v. 62.) Ohne das Ungenügende auch dieses Zeugnisses zu erwähnen, auf welches doch auch bei Mrc. der Vorsitzende solchen Werth legt, dafs er Jesum darüber vernehmen will, lässt Mtth. den Hohenpriester aufstehend sprechen zu ihm (Bem. das *ἀναστάς* des Mrc. mit Weglassung des blofs malenden *εἰς μέσον* und der doppelten Negation im Folgenden): Nichts antwortest du auf das, was diese wider dich zeugen (Gegen

die Zertheilung der Frage in zwei vgl. Mrc., S. 473. Anm.)? (v. 63.) Jesus aber schwieg. Auch hier ist der, übrigens nur scheinbar tautologische, Ausdruck des Mrc. vereinfacht, aber das Subject ausdrücklich benannt und die folgende Frage des Hohenpriesters (wenn das ἀποκριθείς ursprünglich) ausdrücklich als Entgegnung auf dieses Schweigen bezeichnet. Dieselbe wird mit einer feierlichen Beschwörung eingeleitet[1]): Ich beschwöre dich (Vgl. הִשְׁבִּיעֵךְ Gen. 24, 3 LXX) bei dem lebendigen Gott, eigentlich mit Hinweis auf ihn (κατά, wie 2 Chron. 36, 13), der als der lebendige den Meineid rächen mufs, damit du uns sagest, ob du seist der Messias, der Sohn Gottes. (v. 64.) Statt mit dem ἐγώ εἰμι des Mrc. bejaht Jesus diese Frage mit dem σὺ εἶπας des Evangelisten (Vgl. v. 25) und knüpft daran mit πλὴν λέγω ὑμῖν (Vgl. v. 39) den Hinweis auf seine Erhöhung. Auch hier ist das πλήν gewifs nicht „doch" (Bl.), da ja gar kein Gegensatz vorliegt, sondern weist darauf hin, wie sie, abgesehen von dieser seiner Aussage, sich noch auf ganz andre Weise selbst von seiner Messianität überzeugen werden. Uebrigens sage ich Euch, von nun an werdet ihr sehen den Menschensohn sitzend zur Rechten der Majestät und kommend auf (ἐπί statt μετά, wie 24, 30) den Wolken des Himmels. Das ἀπ' ἄρτι des Evang. (Vgl. 23, 39. 26, 29) kann schon darum nicht ursprünglich sein, da es zu dem ἐρχόμενον, dem man vergeblich seine durch die Anspielung an Dan. 7, 13 unverkennbare Beziehung auf die Parusie abstreitet (Vgl. Myr. und dagegen Mrc., S. 475), schlechterdings nicht passt und doch nicht, wie der Evangelist offenbar will, auf das erste Moment allein bezogen werden kann. Selbst mit Bezug auf dieses aber konnte wohl der Evangelist von seinem Standpunkte aus andeuten, wie die Erhöhung des Menschensohnes zur Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft sich bereits von seinem Hingange an sichtbarlich erwiesen habe; aber seine Feinde haben dieselbe doch damals jedenfalls noch nicht gesehen und sollten sie erst sehen bei seiner Wiederkunft. (v. 65.) Da (τότε) zerrifs der Hohepriester seine Kleider, sprechend: Er hat Gott gelästert. Da der unterste χιτών nicht zerrissen werden durfte, wählt der Evangelist wohl absichtlich das allgemeinere ἱμάτια. Die Formulirung des Schulderkenntnisses schickt er gleich vorauf, um dann nur noch darauf hinzuweisen, dafs es einer Constatirung der Schuld nicht mehr bedarf: Warum noch bedürfen wir Zeugen? Siehe, jetzt habt ihr gehört die Gotteslästerung (Bem. das lebensvolle ἴδε νῦν und den gewöhnlicheren Acc. nach ἀκούειν). (v. 66.) Was dünket Euch? Mit dieser Frage, die deutlich die Hand des Evangelisten verräth (Vgl. 17, 25. 18, 12. 21, 28. 22, 17. 42), leitet er über zu dem Strafurtheil der Synedristen, das er darum als Antwort auf dieselbe einführt und ebenfalls direct formulirt: Schuldig des Todes (Bem. den gen. nach ἔνοχος, wie bei Mrc., während 5, 21. 22 der Dat. steht) ist er. (v. 67. 68.)

---

1) Wenn Keim, S. 334 dieselbe für ursprünglich hält, obwohl es doch sonst nicht die Weise des Mrc. ist, den man überall übertreibender Ausmalung bezichtigt, dergleichen durch eine „ganz nüchterne" Frage zu ersetzen, so übersieht der Kritiker, dafs diese Beschwörung nur die feierlichere Ausführung der Appellation an die Majestät Gottes ist, die bei Mrc. in dem τοῦ εὐλογητοῦ liegt (Vgl. Mrc., S. 475. 76), wofür darum Mtth. τοῦ θεοῦ hat.

Da (τότε, wie v. 65) spieen sie in sein Angesicht und schlugen ihn mit Fäusten, etliche aber mit Ruthen, sprechend: Prophezeie uns, Messias, wer ist es, der dich geschlagen hat? Offenbar soll er durch die Nennung des Namens eine Probe seines höheren Wissens geben, wie es ihm als dem angeblichen Messias zukommt. So erläutert der Evangelist, und zwar schwerlich im Sinn seiner Quelle (Vgl. Mrc., S. 477), das einfache προφήτευσον des Mrc., in dessen Bericht freilich Keim, S. 339 eine künstliche Erweiterung findet, weil er, um mit Jesu Prophezeiung spielen zu lassen, die Vermummung des Angesichts hereinbringe. Aber die Art, wie Mtth. das schimpfliche Anspeien durch εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ steigert, macht es von vornherein wahrscheinlich, daſs das Angesicht in der Quelle erwähnt war, und weil nun das περικαλύπτειν derselben wegfiel, so ist eben das προφητεύειν auf den Namen des Thäters bezogen, was schon zu dem gangbaren Begriff desselben wenig passt. Die ganze Miſshandlung fällt hier den Synedristen überhaupt (Vgl. die ähnliche Verallgemeinerung v. 8) und nur den Synedristen zur Last. Da aber das ῥαπίζειν ausdrücklich nur von Einigen ausgesagt wird im Unterschiede von dem die Mehrzahl umfassenden allgemeinen Ausdruck, so wird dies im Unterschiede von dem κολαφίζειν jener von Ruthenschlägen (= ῥαβδίζειν) genommen werden müssen, während es die apostolische Quelle (5, 39) von Backenstreichen gebraucht und ähnlich Mrc. das ῥαπίσμα in seinem atinisirenden Ausdruck, den Mtth. durch seine Aenderung zugleich entfernt hat.

(V. 69.) Indem der Evangelist in einem selbstständigen Satze auf die v. 58 angedeutete Situation zurückweist (Bem. das δέ statt καί, wie v. 71. 73), markirt auch er, wenn auch anders als Mrc. (S. 479), daſs nun erzählt werden soll, was inzwischen dort vorging. Das ἔξω erläutert das κάτω des Mrc., das nun freilich, umgekehrt wie das ἔσω v. 58, vom Standpunkt Jesu im Innern des Palastes aus gedacht ist, während das ἐν τῇ αὐλῇ (abweichend von v. 3. 58) mit Mrc. vom Hofe des Palastes genommen werden muſs. Und es trat zu ihm (Bem. das dem Evangelisten so beliebte προσῆλθεν αὐτῷ) eine Magd, sprechend: Auch du warst mit Jesu dem Galiläer. Bei dem μία, das ohne den folgenden Gen. seine ursprüngliche Bedeutung verliert, hat Mtth. bereits die ἄλλη v. 71 im Auge; die bloſs ausmalenden Züge, die ohnehin an das v. 58 übergangene θερμαινόμενος anknüpfen, lässt er fort, dagegen lässt er gleich Jesum als Galiläer bezeichnen, um anzudeuten, wie man darauf kam, in dem Galiläer Petrus seinen Genossen zu vermuthen. (v. 70.) Indem er ausdrücklich hervorhebt, wie Petrus Angesichts Aller (sc. der Knechte v. 58) geleugnet habe, deutet er an, wodurch derselbe sich einen späteren Widerruf so erschwert hatte, bringt dann aber das Wort der Ableugnung mit Weglassung der Verdopplung bei Mrc. in der einfachsten Form einer ausweichenden Antwort, um ähnlich wie v. 21. 25 und v. 39. 44 die Szene durch schärfere Unterscheidung der drei Verleugnungen dramatisch zu steigern: Ich weiſs nicht, was du sagst. (v. 71.) Auch er lässt dann den Petrus hinausgehen, aber nur bis in den Thorweg, der aus dem inneren Hofe (αὐλή v. 69) in den Vorhof (προαύλιον Mrc. v. 68) führt, weil er sich der v. 58 ange-

gebenen Intention wegen nicht zu weit entfernen durfte, wenn er den Ausgang der im Innern des Palastes stattfindenden Verhandlungen noch sehen wollte, und lässt ihn dort, der neuen Situation entsprechend, nicht von derselben, sondern von einer andern Magd gesehen werden, die zu den dort befindlichen (Bem. das τοῖς ἐκεῖ statt παρεστῶσιν) spricht: Dieser war mit Jesu, dem Nazaräer. Hier wiederholt nun Mtth., um das beziehunglose ἐξ αὐτῶν bei Mrc. zu entfernen, das nur im Munde derselben Magd verständlich ist, die Worte aus Mrc. v. 67 (Bem. nur das Ναζωραῖος des Evangelisten aus 2, 23), (v. 72) steigert dann aber die zweite Verleugnung, indem er sie bereits mit einem Schwur begleitet sein lässt und sie in die ausdrückliche Erklärung kleidet, dafs er den Menschen (von dem sie redet) nicht kenne. Und doch ist beides offenbar nur aus Mrc. v. 71 antizipirt. (v. 73.) Im Folgenden lässt er das auffallende πόλιν des Mrc. fort und schaltet dafür sein προσελθόντες ein, indem er nach kurzer Zeit die Dastehenden, herzutretend, zu Petrus sprechen lässt (Bem. die im Aor. fortschreitende Erzählung statt der Impp. bei Mrc.): In Wahrheit, auch du gehörst zu ihnen. Das aus Mrc. v. 67 wiederholte καὶ σύ passt hier aber weniger, da sie ja nur auf die Worte der Magd v. 71 sich beziehen, und ebenso das ἐξ αὐτῶν, das Mtth. v. 71 ausliefs und das nur aus der Beziehung auf Mrc. v. 69 verständlich wird. Da nun der Evangelist schon v. 69 andeutete, dafs man den Petrus als Galiläer erkannte, so fügt er hier ausführlicher hinzu, woran man ihn als solchen erkannte: Denn auch deine Sprache macht dich erkennbar. Es ist der unfeinere und plattere Dialect der Galiläer, an dem sie ihn erkennen wollen. (v. 74.) Da (τότε) fing er an, sich zu verwünschen und zu schwören: Ich kenne den Menschen nicht. Durch das καταθεματίζειν, womit er wider sich selbst im Falle der Lüge die ärgsten Verwünschungen ausspricht, zeigt nun freilich diese dritte Verleugnung eine auffallende Steigerung im Vergleich mit v. 72, aber durch die Wiederholung der dort bereits antizipirten Worte wird sie doch wieder in etwas geschwächt, und jedenfalls passt das ἤρξατο aus Mrc. nicht mehr ganz; denn geschworen hatte ja Petrus bereits. Und sofort krähte ein Hahn. Das ἐκ δευτέρου des Mrc. musste natürlich weggelassen werden, nachdem v. 34 das δίς weggefallen war. (v. 75.) Und es gedachte Petrus des Wortes Jesu, als er sagte (Bem. die Vereinfachung des Ausdrucks): Ehe ein Hahn kräht, wirst du dreimal verleugnen mich (Bem. dieselbe Wortsellung, wie v. 34). Nun erst lässt ihn der Evangelist, wie Mrc. schon v. 68, völlig hinausgehen (Bem. das dem Mrc. eigenthümliche ἐξελθ. ἔξω) und, den Ausdruck des Mrc. steigernd, bitterlich weinen. Wie Luc. 22, 62 zeigt, mufs man in der Ueberlieferung sich frühe gewöhnt haben, in dieser farbenreicheren Weise den Reueschmerz des Petrus zu schildern.

4. 27, 1—26. Jesus vor Pilatus.

(Vgl. Mrc. 15, 1—15. Luc. 23, 1—25.)

V. 1: *Πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν.* v. 2: *καὶ*

δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι. v. 3: τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδοὺς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη, μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις v. 4: λέγων· ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον. οἱ δὲ εἶπαν· τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψῃ. v. 5: καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο. v. 6: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπαν· οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν, ἐπεὶ τιμὴ αἵματός ἐστιν. v. 7: συμβούλιον δὲ λαβόντες ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις. v. 8: διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον. v. 9: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, v. 10: καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, καθὰ συνέταξέν μοι κύριος.

V. 11: Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος· καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη· σὺ λέγεις. v. 12: καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο. v. 13: τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πιλᾶτος· οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν; v. 14: καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν. v. 15: κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἕνα τῷ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον. v. 16: εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον, λεγόμενον Βαραββᾶν. v. 17: συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, (τὸν) Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; v. 18: ᾔδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν. v. 19: καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα· μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ· πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ δι' αὐτόν. v. 20: οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν. v. 21: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς· τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; οἱ δὲ εἶπαν· τὸν Βαραββᾶν. v. 22: λέγει αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; λέγουσιν πάντες· σταυρωθήτω. v. 23: ὁ δὲ ἔφη· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες· σταυρωθήτω. v. 24: ἰδὼν δὲ ὁ Πιλᾶτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος [τοῦ δικαίου] τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. v. 25: καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. v. 26: τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ.

V. 2: Das αυτον (AΔ. Vgl. noch 26, 61) und Ποντιω (ACΔ) der Rcpt. sind sehr naheliegende Glosseme. — **v. 3:** Das δι- in παραδιδους könnte in BL zufällig ausgefallen sein, sehr nahe lag aber die Aenderung in παραδιδους nach 26, 25. 46. 48, so dafs παραδους doch ursprünglich sein dürfte. — Zu dem Comp. απεστρεψεν (AC.1 Rcpt.) vgl. 1, 19. — Sehr nahe lag die Wiederholung des Art. vor πρεσβυτεροις in AΔ Rcpt. (Vgl. auch v. 12). — **v. 4:** Wie Ti. v. 21

nach DL, so habe ich hier, wo D tac., nach L das *ειπαν* aufgenommen, natürlich auch **v. 6** nach BL Ti. Vgl. zu 2, 5. — Das gangbarere *οψει* der Rcpt. ist wenig bezeugt. — **v. 5:** Rcpt. hat *εν τω ναω* (ACΔ). — **v. 11:** Zu dem gewöhnlicheren *εστη* (AΔ Rcpt.) vgl. 2, 9; zu dem *αυτω* nach *εφη* (BAΔ Rcpt) und **v. 22** nach *λεγουσιν* (L. Rcpt.) vgl. 3, 16. — **v. 13:** Das *οσα* (B) ist bemerkenswerth, da das *ποσα* leicht aus Mrc. sein kann und ein Fragewort zunächst erwartet wurde. — **v. 16. 17:** Das *Ιησουν* vor *λεγομενον Βαρ.*, das Myr. gegen alle Mjsc. festhält, entstand wohl als Gegensatz zu dem *Ιησ. τ. λεγ. Χρ.* v. 17. Dagegen dürfte das *τον* vor *Βαρ.* v. 17 (B) nur weggefallen sein, weil das parallele *Ιησουν* (natürlich wegen des *τον λεγ.*) keinen Art. hatte. Vgl. v. 21, wo ADΔ Rcpt. das *τον* vor *Βαρ.* weglassen. — **v. 23:** Zu dem benannten Subj. *ο δε ηγεμων* (AΔ Rcpt, vgl. DL, die zugleich nach v. 22 conformiren) vgl. 3, 14. — **v. 24:** BD haben *κατεναντι*, wie D v. 61. — Das *του δικαιου* könnte vor *τουτου* ausgefallen sein (BD), ist aber wohl Zusatz aus 23, 35.

(V. 1.) Die neue Zeitbestimmung, welche das *πρωΐ* des Mrc. umschreibt (Vgl. 21, 18), markirt den Zeitpunkt der Uebergabe an Pilatus, mit der eine neue Wendung in der Erzählung eintritt. Als aber die Morgenfrühe angebrochen, fassten alle Hohepriester und Aeltesten des Volks einen Rath wieder Jesum, so dafs sie ihn zu Tode brachten (Vgl. 26, 59).[1]) Obwohl der Evangelist dem schwierigen Ausdruck des Mrc. den auch sonst ihm geläufigen substituirt, so ist doch auch hier von keiner längeren Verhandlung die Rede, da ja Jesus bereits verurtheilt ist, und *συμβούλιον λαμβάνειν* bedeutet auch hier, wie deutlich das nur hiezu wirklich passende *κατὰ τοῦ Ἰησοῦ* zeigt, nicht das Vornehmen einer Berathung, sondern das Fassen eines Beschlusses (Vgl. 12, 14. 22, 15), nemlich, wie aus seiner Ausführung in v. 2 erhellt, des Beschlusses, ihn dem Procurator zu überliefern. Daher bezeichnet auch das *ὥστε* so wenig, wie 24, 24, eine blofs beabsichtigte Folge (Myr.); denn dieser Beschlufs musste ja wirklich für Jesum todtbringend werden, da der römische Statthalter in dem vorgeblichen Messias nur einen Rebellen und todeswürdigen Hochverräther sehen konnte. (v. 2.) Und nachdem sie ihn gebunden, führten sie ihn fort (Bem. das einfachere *ἀπήγαγον*, wie 26, 57) und übergaben ihn an Pilatus, der hier näher nach seiner Würdestellung als Statthalter (*ἡγεμών*, wie Jos. Ant. XVIII, 3, 1) bezeichnet wird.

(V. 3.) Hier schaltet nun der Evangelist mit seinem *τότε* eine Ueberlieferung über das Ende des Judas ein. Da, nemlich als Jesus zum Statthalter abgeführt wurde, was doch nur geschehen konnte, um durch ihn denselben hinrichten zu lassen (v. 1), sah Judas, der ihn überliefert hatte, dafs er (zum Tode) ver-

1) Da der Evangelist den Partizipialsatz zu einem selbstständigen Satz gestaltet, wird freilich die Zeitbestimmung zunächst auf den Abschlufs der Verhandlungen bezogen, der aber eben zur Uebergabe führt. Von einem besondern Morgensynedrium nemlich, das erst vollständig und gar an anderm Orte zusammengetreten sei (Keim, S. 346 ff.), kann schon darum keine Rede sein, weil die Erzählung nach der Zwischenszene 26, 69—75, die während der Verhandlungen im Synedrium spielt (Vgl. zu v. 69), an den Schlufs derselben, also an v. 68 anknüpft, wo noch so wenig wie v. 66 ein Abschlufs berichtet war, und daher denselben Ort, sowie dasselbe Personal (Vgl. zu 26, 57) voraussetzt. Da in unserm Evang. eben (26, 74) der Hahnenschrei erwähnt war, der den Tagesanbruch verkündigt (Vgl. zu 26, 34), so braucht nicht erst bemerkt zu werden, dafs sogleich geschah, was in der Morgenfrühe geschehen. Bem. noch das *δέ* statt *καί*, das aus Mrc. 14, 53 nachklingende *πάντες* und den dem Evangelisten geläufigen offiziellen Ausdruck für das Synedrium (21, 23).

urtheilt war. Das ὁ παραδοὺς αὐτόν ist also hier nicht Characteristik des Verräthers, sondern weist auf die vollzogene That zurück, mit der er selbst die erste Schuld an diesem Verbrechen auf sein Haupt geladen hatte. Eine Verurtheilung Jesu zum Tode also hatte er weder erwartet, noch beabsichtigt. Darum anders Sinnes geworden (21, 30. 32) d. h. seine That bereuend und in Folge dessen den Sündenlohn nicht mehr begehrend, brachte er wieder (Vgl. הֵשִׁיב Jesaj. 38, 8 LXX) die dreifsig Silberseckel (26, 15) den Hohepriestern und Aeltesten, die sie ihm gegeben, sprechend: (v. 4.) Ich habe gesündigt, da ich unschuldiges Blut überlieferte d. h. einen Unschuldigen verrieth und so das Vergiefsen seines Bluts veranlasste. Sie aber sprachen: Was geht's uns an (Vgl. Joh. 21, 22)? In der Frage liegt, dafs die Sache keinerlei Beziehung auf sie und darum kein Interesse für sie hat. Du selbst wirst zusehen, sc. was du zu thun hast, wenn du etwa Sünde begangen. (v. 5.) Und nachdem er das Geld in den Tempel geworfen, entwich er und hingegangen, erhenkte er sich. Es ist offenbar gegen den Sinn des Evangelisten, ναός im weiteren Sinne zu nehmen, als ob Judas nur in einem der Vorhöfe das Geld den Priestern vor die Füfse geworfen (Bl.), da so die Localangabe jede Bedeutung verliert. Offenbar will er den an dem Gelde haftenden Fluch sühnen, indem er es an die heilige Stätte bringt, und wenn er dabei gesetzwidrig die Schranken durchbricht, die den Laien gezogen waren und ins Heiligthum dringt, das nur die Priester betreten durften, so macht dies nicht nur keine Schwierigkeit, sondern ist durch das ἀνεχώρησεν ausdrücklich angedeutet, das ja neben ἀπελθών ganz zwecklos wäre, wenn es nur sein Sichzurückziehen schildern sollte (Myr.). Er entwich, damit man seinen Frevel nicht entdecke und ihn zwänge, sein Geld zurückzunehmen. Uebrigens ist auch dieser Zug wohl lediglich aus Sachrj. 11, 13 erschlossen. (v. 6.) Die Hohepriester aber, die Silberseckel nehmend, sprachen: Es ist nicht erlaubt, sie hineinzuthun in den Tempelschatz (קָרְבָּנָא, vgl. Joseph. bell. jud. II, 9, 4); denn (ἐπεί, wie 18, 32. 21, 46) Blutgeld (eigentl. ein Preis für Blut, nemlich des nach v. 4 verrathenen) ist es. Durfte kein Hurenlohn ins Gotteshaus gebracht werden (Deut. 23, 19), so ebensowenig ein Geld, das durch (indirecte) Uebertretung des 5. Gebots gewonnen war. Freilich eine seltsame Reflexion für die Hohepriester, die selbst das Vergiefsen des Bluts veranlassten (v. 1), das um dies Geld verrathen war. (v. 7. 8.) Nachdem sie aber einen Beschlufs gefasst, kauften sie dafür den Töpfersacker, der, wie den Lesern bekannt, später zum Begräbnifs diente für die Fremden d. h. für die auswärtigen Juden, die zu den Festen heraufzogen und nun, wenn sie dort starben, ihre eigne Ruhestätte haben sollten: Darum (sc. weil er von jenem Blutgelde gekauft war) ward jener Acker Blutacker (חֲקַל דְּמָא, vgl. Act. 1, 19) genannt bis auf den heutigen Tag (Vgl. 11, 23). (v. 9. 10.) Nun erst bringt der Evangelist mit der Citationsformel aus 2, 17 die Prophetenstelle, die er sichtlich schon 26, 15. 27, 5 im Auge hatte und die er, durch eine Reminiscenz an den Töpfer Jerem. 18, 1. 2 oder den Ackerkauf Jerem. 32, 6—14 verleitet, diesem Propheten zuschreibt, obwohl die Stelle selbst offenbar aus

Schrj. 11, 13 ist. Da ward erfüllt, was gesagt ist durch Jeremias den Propheten, wenn er spricht: Und sie nahmen die dreifsig Silberseckel, den Preis des Werthgeschätzten, den sie taxirt hatten von Seiten der Söhne Israels, und gaben sie zu einem Töpfersacker (d. h. zu seiner Erwerbung), wie mir befohlen hat Jehova.[1]) Was der Prophet nach dem Schlusse der Stelle auf göttlichen Befehl thut, betrachtet der Evangelist als eine typische Weissagung auf das Thun der Synedristen, die er darum in der Wiedergabe der Stelle direct handelnd einführt.

(V. 11.) Indem Mtth. nun erst zu der Erzählung des Mrc. zurücklenkt, mufs er ausdrücklich die Folge der Ueberlieferung Jesu an Pilatus hervorheben. Jesus aber ward gestellt (2, 9) vor den Statthalter (Vgl. v. 2), und es befragte ihn der Statthalter, sprechend: Du bist der König der Juden? Jesus aber sprach: Du sagst es. Bem. das σὺ λέγεις des Mrc., während der Evangelist 26, 25. 64 σὺ εἶπας schreibt. (v. 12. 13.) Während nun bei Mrc. erst aus der zweiten Frage des Pilatus erhellt, dafs Jesus auf alle weiteren Anklagen der Hohenpriester schwieg, schickt Mtth. ausdrücklich voran, dafs, während er verklagt wurde von den Hohepriestern und Aeltesten (die er nach v. 1 hinzufügt), Jesus nichts antwortete, und kann nun die Hinweisung darauf in der Frage des Pilatus weglassen. Da (τότε) sagt zu ihm Pilatus: Hörst du nicht, wieviel sie wider dich Zeugnifs geben? Bem., wie das ἴδε des Mrc. durch das zugleich die Verwunderung über sein Schweigen involvirende οὐκ ἀκούεις ersetzt und statt der Wiederholung des κατηγορεῖν aus v. 12 das καταμαρτυρεῖν aus 26, 62 gesetzt wird, auf welche Stelle schon die Marcusdarstellung offenbar zurückblickt. (v. 14.) Das fortgesetzte Schweigen Jesu verstärkt der Evangelist noch durch das πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, sowie die Verwunderung des Statthalters durch das λίαν (Vgl. 2, 16). Und er antwortete ihm nicht auf nicht einmal ein einziges Wort sc. von denen, in welchen Pilatus ihm inquisitorisch die einzelnen Klagepunkte der Hohepriester vorhielt, so dafs sich der Statthalter sehr verwunderte.

---

1) Die Stelle ist ganz frei nach dem Urtext gegeben; denn die Umsetzung des ואקחה in die 3. pers. plur. ist sicher nicht durch das ἔλαβον der LXX veranlasst (Hilg. a. a. O., S. 68. Anm. 1), sondern durch die beabsichtigte Beziehung der Stelle auf das Thun der Hierarchen (v. 6). Die Apposition τὴν τιμὴν κτλ. entnimmt der Evangelist den vorhergehenden Worten Jehova's, offenbar אדר הַיִּקָּר lesend und bei dem τετιμημένος an den Erwählten Jehova's (Vgl. 1 Petr. 2, 6) denkend, den sie eines so geringen Preises werth schätzten, wie der, um den sie ihn verhandelt. Da so das ויקרתי durch ἐτιμήσαντο gegeben war, so musste das מעליהם nun auf Andre bezogen werden als auf die Taxirenden, nemlich auf die Söhne Israels, Seitens Derer (mittelbar) geschah, was ihre Oberen gleichsam in ihrer Vertretung thaten. Weder kann das ἀπό (wie ἐκ 23, 34) die Taxirenden direct als zu den Söhnen Israels gehörig bezeichnen (deW.), noch als angeblicher Plur. der Kategorie auf Judas gehen (Myr.), dessen Anerbieten (26, 15) der Anlafs ihrer Schätzung war. Zu dem Fehlen des Art. vor dem durch Ἰσραήλ bestimmten υἱοί vgl. Josua 9, 26. 12, 2. 15, 12 LXX und das ganz analoge οἶκος Ἰσρ. 10, 6. 15, 24. In v. 10 schwebt dem Evangelisten offenbar das zweimalige אֶל – וַיִּיצַר (das aber zweifellos richtiger וַיִּצַר zu lesen ist) vor und am Schlusse das ויאמר יהיה אלי, das er nach Num. 8, 3 (LXX) und ähnlichen Stellen wiedergiebt. Zu συνέταξεν vgl. 21, 6. 26, 19.

(V. 15. 16.) Deutlicher, als Mrc., spricht der Evangelist es aus, wie der Statthalter an jedem Feste gewohnt war, einen dem Volke loszugeben (Bem. die Ergänzung des Subj. und die Näherbestimmung des *αὐτοῖς* nach Mrc. v. 8), und zwar einen Gefangenen, den sie wollten, und fügt dann gleich hinzu, dafs sie damals grade einen besonders celebren Gefangenen hatten, der Barabbas (בַּר אַבָּא Sohn des Vaters d. h. des Rabbi, vgl. 23, 9) hiefs. Gewifs soll das *εἶχον* nicht ausdrücken, dafs er zu den Juden gehörte (Myr.), sondern dafs das Volk unter denen, die diesmal für seine Wahl (Vgl. das *ἤθελον* v. 15) in Betracht kamen, einen hatte, auf den sich dabei von selbst die allgemeine Aufmerksamkeit richtete. Daher bezeichnet ihn auch das *ἐπίσημον* nicht als einen besonders berüchtigten im schlimmen Sinne (Myr. Bl.), sondern als einen, der das öffentliche Interesse auf sich gezogen hatte, da ja der reflectirende Erzähler bevorworten will, weshalb der Mrc. v. 7 etwas abgerissen eingeführte Barabbas für die Osteramnestie allein neben Jesu in Betracht kam. (v. 17.) Denn das ist eben bei seiner Darstellung das Eigenthümliche (was selbst Keim, S. 372 ff. nicht als ursprünglich zu vertheidigen wagt), dafs er den Statthalter sofort dem versammelten Volke, das er offenbar nach Mrc. 15, 8 zusammengekommen denkt, um die übliche Osteramnestie zu erbitten, die Wahl zwischen Barabbas und Jesus proponiren lässt und somit auch hier das Spannende der Situation steigert. Ausdrücklich wird dies als Folge (*οὖν*) davon eingeführt, dafs damals grade das öffentliche Interesse sich soviel mit Barabbas zu thun machte; denn dafs von Jesu dasselbe gilt, deutet schon Pilatus dadurch an, dafs er ihn als den bezeichnet, der da Christus genannt wird (Vgl. 1, 16), also Vielen für den Messias gilt. Als sie nun versammelt waren d. h. das Volk, das schon in dem *ἤθελον* und *εἶχον* pluralisch gedacht war, sprach zu ihnen Pilatus: Welchen, wollt ihr, soll ich Euch losgeben, den Barabbas oder Jesum, der da genannt wird Christus. (v. 18.) Dazu will nun freilich die aus Mrc. aufgenommene Begründung nicht mehr ganz passen. Denn wenn der Evangelist auch das bei Mrc. nur aus dessen Zusammenhang verständliche (Vgl. Mrc., S. 488) *ἐγίνωσκεν* in *ᾔδει* verwandelt, so erhellt doch weder, woher Pilatus wusste, dafs sie (d. h. die Hohepriester nach v. 2) ihn aus Neid überantwortet hatten, noch motivirt es die Proposition des Pilatus anders als unter der stillschweigenden (nach dem bisherigen aber noch gar nicht gerechtfertigten) Voraussetzung, dafs dem Volke die Wahl bei der so gestellten Alternative nicht zweifelhaft sein konnte und dafs Pilatus die Losbittung Jesu wünschte. (v. 19.) Um nun aber die im Folgenden immer deutlicher hervortretende Parteinahme des Statthalters für Jesum zu erklären, fügt der Evangelist hier noch einen ihm ganz eigenthümlichen Zug ein. Als er nemlich auf dem Richtstuhl safs, den er offenbar bestiegen hatte, um die Entscheidung des Volks in Betreff der ihm gestellten Alternative zu hören und danach sein Urtheil zu fällen, sandte sein Weib zu ihm, sprechend (nemlich durch die Abgesandten, vgl. 11, 2): Nichts sei dir und jenem Gerechten gemein (Vgl. 8, 29) d. h. betheilige dich ja nicht an irgend etwas, das mit ihm geschieht. Denn viel habe ich

gelitten heute im Traum (Vgl. zu 1, 20) um seinetwillen. In einem schweren beängstigenden Morgentraum habe sie ihren Gatten sich an dem Gerechten vergreifen gesehen und alle Angst ausgestanden, welche die Furcht vor der Strafe der Götter für solchen Frevel über sie bringen musste. Die Erzählung setzt nicht grade voraus, dafs sie eine Proselytin war, sondern nur, dafs, was sie von Jesu gehört, ihr ein ehrfurchtsvolles Interesse für denselben eingeflöfst hatte und dafs sie von seiner bevorstehenden Verhaftung wusste. (v. 20.) Nun erst lenkt der Evangelist zu der Erzählung des Mrc. zurück, wie die Hohepriester, denen er wieder, wie v. 12, die Aeltesten hinzufügt, die Volksmassen (Bem. den dem Mtth. so geläufigen Plur. statt des Sing., den er v. 15 aus Mrc. aufnahm) überredeten, damit sie den Barabbas losbäten, Jesum aber, wie er, v. 22 vorbereitend, hinzufügt, zu Tode brächten. Diese Darstellung entspricht zwar der noch heute gangbaren Auffassung von Mrc. 15, 11, nicht aber dem ursprünglichen Sinn dieser Stelle (Vgl. Mrc., S. 489). (v. 21.) Darum will nun auch das aus ihm aufgenommene ἀποκριθείς garnicht recht passen; denn auf die Bearbeitungen der Synedristen (Myr.), auf die es nach dem Context gehen müsste, kann es doch eben nicht gehen, sondern nur im weitesten Sinne (Vgl. 11, 25) auf die dabei vorausgesetzten Berathungen des Volkes. Weil aber Pilatus nach Mtth. das Resultat derselben noch durchaus nicht kennt, mufs er, ehe er zu der Frage Mrc. v. 12 schreitet, die v. 17 gestellte noch einmal wiederholen, um mit Bezug auf die darüber gepflogenen Berathungen (ἀποκριθείς) die Entscheidung des Volks zu vernehmen. (v. 22. 23.) Welchen, wollt ihr, soll ich von den zweien losgeben Euch? Sie aber sprachen: den Barabbas. Nun erst kann Matth. ihn mit Bezug auf diese Entscheidung (οὖν) fragen lassen: Was soll ich denn machen mit Jesu, der da genannt wird Christus? Bem., wie auch hier der Evangelist dem „König der Juden" das technische Χριστός substituirt (Vgl. v. 17). Und auch hier kann es nur die Absicht sein, die Szene dramatisch zu steigern, wenn er zuerst alle ruhig auf diese Frage antworten lässt: „Er soll gekreuzigt werden (Bem. die passive Wendung statt des doch nur indirect gemeinten σταύρωσον und das steigernde πάντες)!" und dann erst, als Pilatus fragt, was er denn Uebles gethan habe (Bem. die engere Verbindung des κακόν mit τί), sie mit übergrofsem andauerndem Geschrei (Bem. das Imp.) dieselbe Forderung wiederholen lässt. Dabei passt denn freilich das comparativische περισσῶς aus Mrc. nicht recht, da dasselbe offenbar auf die Steigerung ihres früheren Geschreis hinweist.

(V. 24.) Statt nun mit Mrc. einfach zu sagen, dafs Pilatus schliefslich dem Verlangen des Volks nachgab, lässt der Evangelist denselben dies feierlich mit Wort und That erklären. Als aber Pilatus sahe, dafs er nichts nütze, d. h. dafs es ihm durch seine Zwischenfragen (v. 22. 23) nicht gelinge, das Volk von seinem Entschlusse abzubringen, sondern dafs immer mehr Tumult entstehe (wie die Steigerung von v. 22 zu v. 23 zeigte), wusch er, Wasser nehmend, seine Hände ab Angesichts des Volkes, sprechend: Unschuldig bin ich an diesem Blut; ihr

selbst werdet zusehen. Die symbolische Handlung, welche besagt, dafs man jeden Flecken, womit der Schein der Mitschuld die Hände beflecken könnte, abgethan wissen, sich also ganz frei von derselben erklären will, kommt schon Deut. 21, 6 (Vgl. Pslm. 26, 6. 73, 3) vor und soll hienach dem Volk in seiner Symbolsprache es anschaulich machen, dafs er seinerseits mit dem Morde nichts zu thun haben wolle, vielmehr, wenn er nachgebe, ihnen die ganze Verantwortung aufbürde für das, was sie verlangt und er nicht gewollt. Dasselbe sagen die Worte נָקִי אָנֹכִי מִדָּמִי (2 Sam. 3, 28 LXX), welche ihn als unschuldig (*ἀθῷος*, wie v. 4) und damit frei von der Befleckung (*ἀπό*) mit dem vergossenen Blut darstellen und ihnen überlassen, zuzusehen, wie sie dieselbe verantworten mögen (Vgl. dieselbe Phrase von der Hand des Evangelisten v. 4). (v. 25.) Den Höhepunkt der Szene aber, welche das Volk vor die schreckliche Wahl zwischen Barabbas und Jesus gestellt hat, bildet es, wenn nun dasselbe in seiner Gesammtheit (*πᾶς ὁ λαός*) antwortend spricht: Sein Blut über uns und unsre Kinder (Vgl. Jerem. 51, 35)! Das *ἐλθέτω* ergänzt sich von selbst. So hat das Volk das von Jesu gedrohte Gericht (23, 35) im trozigen Frevelmuth selbst auf sich herabgerufen. (v. 26.) Nun darf es der Evangelist nicht erst motiviren (Bem. dagegen sein *τότε*), wie Pilatus ihnen den Barabbas losliefs, Jesum aber, nachdem er ihn gegeifselt (Bem. das lat. *φραγελλοῦν* des Mrc.), übergab (natürlich den Soldaten), damit er gekreuzigt werde.

5. 27, 27—44. Die Kreuzigung.

(Vgl. Mrc. 15, 16 — 32. Luc. 23, 26 — 43.)

V. 27: *Τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν.* v. 28: *καὶ ἐνδύσαντες αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ,* v. 29: *καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξαν αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων,* v. 30: *καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.* v. 31: *καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐκδύσαντες αὐτὸν τὴν χλαμύδα ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι.* v. 32: *ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον, ὀνόματι Σίμωνα· τοῦτον ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.* v. 33: *καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος,* v. 34: *ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον. καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν.* v. 35: *σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον,* v. 36: *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ.* v. 37: *καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην· οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.* v. 38: *τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων.* v. 39: *οἱ δὲ*

παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν v. 40: καὶ λέγοντες· ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. v. 41: ὁμοίως οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων ἔλεγον· v. 42: ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· βασιλεὺς Ἰσραήλ ἐστιν, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσομεν ἐπ' αὐτόν· v. 43: πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν, εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμὶ υἱός. v. 44: τὸ δ' αὐτὸ καὶ οἱ λῃσταὶ οἱ συνσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.

V. 27: Das *ενδυσαντες* (BD it. cdd. Vgl. Myr.) ist gewifs nicht nach Mrc. conformirt, wo der Ausdruck zu verschieden, sondern, weil es neben *περιεθηκαν αυτω* ganz überflüssig erschien, schon von ℵL (Ti.) in *εκδυσαντες* geändert. Dann erst ward, um die Verbindung mit ihm auszuschliefsen, das *χλαμ. κοκκ.* hinter *αυτω* gestellt (AΔ Rcpt.). — **v. 29:** Die Rcpt. hat erleichternd *επι την κεφαλην* (ADΔ) und danach dann *επι την δεξιαν* (Δ) conformirt. Das *ενεπαιζον* (AD Rcpt.) ist wohl dem *ετυπτον* v. 30 conformirt. Das *ο βασιλευς* (ℵAL Ti.) wird, wie Mrc. 10, 47. 15, 18, Emendation sein, da Matth. den artikulirten Nom. statt Voc. nur 11, 26 aus der ältesten Quelle hat. — **v. 31:** Die Auflösung der Partizipialconstr. (BDΔ Rcpt.) scheint aus Mrc. zu sein; doch hat ℵ auch 12, 11. 18, 12 (mit Δ). 19, 16 (mit L) eine Partizipialconstr. eingeführt, weshalb das *εκδυσαντες* (ℵL Ti.) doch zweifelhaft. — **v. 33:** Rcpt. offenbar erleichternd: *ος εστιν λεγομ. κρανιου τοπος* (AΔ). — **v. 34:** Ti. schreibt nach ℵD *πειν*, aber ℵ hat blofs *πιν*, so dafs *ЄI* nach *I* ausgefallen scheint, und D schreibt auch Mrc. 10, 38. 15, 23 *πειν*, das nur Joh. 4, 7. 9. 10 überwiegende Zeugen haben. — Das *οινον* (ℵBDL Ti.) ist der Conf. nach Mrc. dringend verdächtig; eine Aenderung nach Pslm. 69, 22 oder Mtth. 27, 48 liegt doch viel ferner. Rcpt. hat: *ηθελε* (AΔ), um das Dauernde des Widerwillens auszudrücken. — **v. 35:** Das *βαλλοντες* (BLΔ Rcpt.) könnte aus Mrc. sein; aber ebenso das *βαλοντες* (ℵAD Ti.) durch die vorangehenden Aoriste hervorgerufen, zumal in ℵ *λ* und *λλ* so oft verwechselt. Rcpt. add. nach Joh. 19, 24: *ινα πληρωθη το ρηθεν υπο του προφητου· διεμερισαντο τα ιματια μου εαυτοις και επι τον ιματισμον μου εβαλον κληρον* (Δ). — **v. 40:** B hat das scheinbar die Verbindung des Nom. mit dem Gen. herstellende *ει υιος θεου ει;* doch bleibt dabei der Wegfall des Art. unerklärt, und die Rcpt. könnte aus 4, 3. 6 sein. Das *και* vor *καταβ.* (ℵAD Ti.) ist der gewöhnliche Verbindungszusatz (Vgl. 3, 2), wie das *και* nach *ομοιως* **v. 41** (B, vgl. DΔ Rcpt: *δε και*) aus Mrc, — **v. 42:** Das *ει* (AD Rcpt.) ist naheliegende Erleichterung. Das *πιστευσωμεν* (ℵLΔ Ti.) ist, wenn nicht blofse Verschreibung (Vgl. die verkehrten Conjunctive bei ℵ: 4, 10. 13, 14. 28, 14), ganz ungehörige Reminiscenz an Mrc. Die Rcpt. wird beizubehalten sein, da das *πιστευομεν* (A) wohl blofs durch Wegfall des *C* vor *O* entstand. — Das *επ αυτω* (Myr. nach Δ) ist nur halbe Corr. des richtigen *επ αυτον* (ℵBL) nach AD Rcpt. (*αυτω*). — **v. 43:** Bemerkenswerth scheint mir das *επι τω θεω* (B), da der Acc. leicht nach *επ αυτον* geändert werden konnte. Zu dem *αυτον* nach *νυν* (ADΔ Rcpt.) vgl. 14, 3. — **v. 44:** Rcpt. schreibt nach jüngeren Mjsc. *συσταυρ.*, lässt das abundante *συν* fort (AΔ, vgl. DL) und hat nach min. *αυτω*.

(V. 27.) Die Angabe des Locals, wo die Verspottung Jesu stattfand, wie sie Mrc. v. 16 giebt (Vgl. dazu Mrc. S. 492), scheint der Evangelist nicht mehr recht verstanden und *πραιτώριον* einfach von dem Palast des Procurator genommen zu haben. Da versammelten die Soldaten des Statthalters, nachdem sie Jesum ins Prätorium d. h. in den innern Hof desselben mit sich genommen, die ganze Cohorte (Bem. das *τότε* und das *συνάγειν* des Evangelisten, die Näherbestimmung des Subj. durch *τοῦ ἡγεμ.*, des Obj. durch *τὸν Ἰησοῦν* und des Verbi durch *ἐπ' αὐτόν*), um ihren Muthwillen mit ihm zu treiben. Das *ἐπ' αὐτόν* heifst allerdings nicht „wider ihn" (Bl.), aber auch nicht blofs „zu ihm hin" (Myr.), sondern bezeichnet, wie die versammelte Cohorte ihn zur Zielscheibe ihrer rohen Späfse machen sollte. (v. 28.) Und indem sie ihn, der bei der Geifselung v. 26

entkleidet, anzogen, legten sie ihm nicht sein Gewand, sondern einen scharlachnen Soldatenmantel, ein sagum um. Auch dieser wurde von Königen und Imperatoren getragen, und ein solcher schien den Soldaten leichter zur Hand zu sein, als die πορφύρα des Mrc. Das ἐνδύσαντες bezieht sich also nicht speziell auf die Unterkleider (Myr.), da das τὰ ἱμάτια v. 31 nicht wohl das Oberkleid insbesondere bezeichnen kann, sondern hebt, da Mtth. das περιτιθέναι des Mrc. anticipirt, freilich ziemlich überflüssig hervor, wie sie beim Anziehn eine solche Verkleidung mit ihm vornahmen (Bem. das Voranstehen des Objects). (v. 29.) Dafür mufs er nun mit einem neuen Verbum hinzufügen, wie sie, einen Kranz aus Dornen (Bem. die Erläuterung des ἀκάνθινον) flechtend, (ihn als Krone) auf sein Haupt setzten. Indem er dann aber den spöttischen Königsaufputz vervollständigt durch das aus Mrc. v. 19 entnommene Rohr in seiner Rechten, welches das Szepter darstellen sollte, schliefst sich der neue Acc. zeugmatisch an, weil nun aus dem ἐπέθηκαν ein ἔθηκαν ergänzt werden mufs. Offenbar reflectirend sondert ferner der Bearbeiter die Acte der Verspottung von den bei Mrc. dazwischen gemischten Mifshandlungen, indem er, die fufsfällige Huldigung voraufnehmend, gleich anfügt, wie sie die Knie vor ihm beugen (Bem. das hinzugefügte ἔμπροσθεν αὐτοῦ), und den Königsgrufs ausdrücklich als Verspottung nach Mrc. v. 20 characterisirt. Sie verspotteten ihn sprechend: Sei gegrüfst, König der Juden! (v. 30.) Dann erst lässt er die Mifshandlung folgen, bei der das Anspeien als das Schimpflichste voransteht und die dadurch noch boshafter wird, dafs es sein eignes Scepter ist, das sie nehmen, um ihn auf sein Haupt zu schlagen (Bem. das zweimalige εἰς statt des Dat. und Acc.). (v. 31.) Endlich schliefst er mit Mrc.: Und als sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm, den Soldatenmantel ihm ausziehend, seine eignen Kleider an und führten ihn fort zum Kreuzigen (Bem. die dem Mrc. so characteristische Verbindung des ἐκδ. und ἐνδύειν und die Verwandlung des ἵνα in εἰς c. Inf. Vgl. 20, 19. 26, 2.).

(V. 32.) Da der Evangelist v. 31 das ἐξάγειν des Mrc. in ἀπάγειν verwandelt hat, mufs er jetzt erst ausdrücklich hervorheben, dafs sie eben aus der Stadt kamen, als sie einen Menschen aus Cyrene Namens Simon trafen. So musste er die seinen Lesern völlig unbekannte Person des Kreuzträgers einführen mit Weglassung der für sie gleichgültigen Details, aus denen unser Bearbeiter nur soviel entnimmt, dafs die Begegnung aufserhalb der Stadt stattfand. Und diesen requirirten sie, dafs er sein Kreuz trüge. (v. 33.) Aehnlich wie der Cyrenäer v. 32, wird nun der Richtplatz eingeführt als ein Platz, der da heifst Golgotha, und von diesem Namen wird gesagt, er sei (d. h. bedeute) ein Platz, der Schädelplatz genannt wird. Es ist also bei der aus Mrc. herübergenommenen Namendeutung, die nach dem λεγόμενον des Evangelisten allerdings etwas stark pleonastisches hat, als Prädicat ein τόπος zu ergänzen. (v. 34.) Da nun v. 31 schon bemerkt war, dafs man Jesum zur Kreuzigung abführte, wird hier einfach angeknüpft: und als sie kamen an diesen Ort, gaben sie ihm zu trinken Essig mit Galle vermischt, und als er (es) kostete, wollte er nicht trinken. Vergeblich

bemüht sich Keim, um die Ursprünglichkeit des Mtth. zu retten, dem χολή die Bedeutung „Wermuth" zu vindiciren (S. 418), da die Anspielung auf Psalm. 69, 22, dessen Erfüllung der Evangelist hier offenbar sieht, auf der Hand liegt und nur aus dieser Aenderung sich das Mifsverständnifs erklärt, dafs er Jesum wegen des üblen Geschmacks den Trunk abweisen lässt (Bem. das zweimalige erläuternde πιεῖν). (v. 35.) Auch im Folgenden zieht Mtth. die Darstellung zusammen, indem er die Kreuzigung selbst nicht erst erzählt, sondern nur, wie sie nach derselben seine Kleider vertheilten, indem sie das Loos warfen (Bem. δέ statt καί, wie v. 32, und die Aorr. statt der Praess., wie v. 31. 32). (v. 36.) Damit fällt denn freilich auch die Notiz über die Zeit derselben (Mrc. v. 25) fort, und er schaltet dafür ein, wie die Soldaten, nachdem sie sich niedergesetzt, ihn dort bewachten. Da er nun aber im Folgenden nicht mit Mrc. die Kreuzesüberschrift beschreibt, sondern die Anheftung derselben erzählt, so entsteht nun die Unbequemlichkeit, dafs das Niedersitzen zur Bewachung erzählt ist, ehe noch die Soldaten ihr Werk beendet haben, wodurch nur um so deutlicher v. 36 als Einschaltung in einen fremden Text erscheint. (v. 37.) Und sie setzten herauf über sein Haupt (Bem. das ἐπάνω des Evangelisten 2, 9. 21, 7) seine Schuld geschrieben: Dieser ist Jesus (Bem. das erläuternde οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς), der König der Juden. Recht unbequem schliefst sich nun freilich die präsentische Notiz des Mrc. in Betreff der beiden Mitgekreuzigten an, in der nur der Ausdruck passivisch gewendet wird: (v. 38.) Damals (τότε) werden gekreuzigt mit ihm zwei Räuber, einer zur Rechten und einer zur Linken. Denn nicht, wie bei jenem (Vgl. Mrc., S. 496), erscheint dies als ein Zug in der schmähligen Verunglimpfung des Gekreuzigten, sondern zu dieser wird ausdrücklich erst mit dem metabatischen δέ als zu etwas Neuem übergegangen. (v. 39. 40.) Die Vorübergehenden aber (Bem. das παραπορεύεσθαι des Mrc.) lästerten ihn, ihre Häupter schüttelnd und sprechend: Der du den Tempel abbrichst und in drei Tagen aufbaust (Bem. das hinzugefügte ἐν und die Voranstellung der Zeitbestimmung nach 26, 61), rette dich selbst; wenn du der Sohn Gottes bist, so steige herab vom Kreuz. Der Ausruf bei Mrc., von dem die einleitende Interjection weggelassen, ist in einen zweigliedrigen zerlegt und darum der Hinweisung auf die Wunderthat, deren er sich vermafs, der Hinweis auf die beanspruchte Gottessohnschaft (Vgl. 4, 3. 6) parallel gesetzt, weil der Erwählte Jehova's sich auch mit Gottesmacht aus dieser schimpflichen Leidenslage müsste befreien können. (v. 41. 42.) Ebenso sprachen spottend die Hohenpriester mit den Schriftgelehrten und Aeltesten (die der Evangelist auch v. 12. 20 hinzufügt): Andre hat er errettet, sich selbst kann er nicht retten. König Israels ist er, so steige er jetzt herab vom Kreuz, und wir werden vertrauen auf ihn (sc. dafs er auch uns als der Messias errette). So bildet Mtth. aus der höhnischen Anrede, das scheinbar überflüssige ὁ Χριστός weglassend, eine ironische Aussage und fasst den Absichtssatz in die noch höhnischere Versicherung zusammen. (v. 43.) Dann aber erweitert er die Spottrede, indem er, durch das Kopfschütteln v. 39 auf Psalm. 22, 8 geführt, den Feinden unmittel-

bar die Worte der Gottlosen aus Psalm. 22, 9 in den Mund legt: Vertraut hat er auf Gott, der errette jetzt, wenn er ihn gern hat (חָפֵץ בּוֹ LXX). Denn er hat gesagt: Gottes Sohn bin ich. (v. 44.) Und ausdrücklicher hebt er endlich noch die Gleichheit der letzten Schmähreden hervor: Mit demselben Wort (Myr.) — oder gleicherweise (so gewöhnlich) schmähten ihn aber auch die Räuber, die mitgekreuzigt waren mit ihm (Bem. den pleonast. Ausdruck des Mrc., das δέ statt καί und die Näherbestimmung des Subjects).

6. 27, 45—61. Tod und Begräbnifs.

(Vgl. Mrc. 15, 33—47. Luc. 23, 44—56.)

V. 45: Ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης. v. 46: περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί; τοῦτ' ἐστιν· θεέ μου θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες; v. 47: τινὲς δὲ τῶν ἐκεῖ ἑστώτων ἀκούσαντες ἔλεγον ὅτι Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος. v. 48: καὶ εὐθέως δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν. v. 49: οἱ δὲ λοιποὶ εἶπαν· ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας σώσων αὐτόν. v. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. v. 51: καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο, καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, v. 52: καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν· v. 53: καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς. v. 54: ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. v. 55: ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ· v. 56: ἐν αἷς ἦν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή, καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ, καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου.

V. 57: Ὀψίας δὲ γενομένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοὔνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ· v. 58: οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. τότε ὁ Πιλᾶτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι. v. 59: καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ [ἐν] σινδόνι καθαρᾷ, v. 60: καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ, καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν. v. 61: ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία, καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου.

V. 45. 46: Rcpt. schreibt *εννατης, -την* (D), wie 20, 5, und *λαμα* (D). — **v. 47:** Das *εστηκοτων* (ℵBCL Ti.) ist aus Mrc., da Mtth. stets *εστως* schreibt. — Das *οτι*, das ℵDL fehlt, hat Ti. hier selbst nicht zu streichen gewagt. Vgl. zu 9, 18. — **v. 49:** Das *ελεγον* (ℵACLΔ Ti.) ist aus v. 47 oder nach *εποτιζεν* conformirt, jedenfalls lag zur Aenderung in *ειπαν* (BD) gar kein Grund vor. Das *αλλος δε λαβων λογχην ενυξεν αυτου την πλευ-*

ραν και εξηλθεν υδωρ και αιμα (ℵBCL) ist aus Joh. 19, 34. — **v. 51:** Rcpt. hat εσχισθη εις δυο, wie Mrc. (ℵADΔ), dagegen scheint mir das απ ανωθεν (BC) ursprünglich, da B grade in der Stellung von Mrc. abweicht (Vgl. zu 26, 58), da das ΑΠ vor ΑΝ leicht ausfiel (ℵL Ti.) und D auch sonst die Apostrophirung aufhebt (24, 31. 25, 32), wie hier ADΔ Rcpt., während sie bei Mtth. in analogen Formeln (απ ακρων, απ αρχης, απ αρτι) stets eintritt. — **v. 52:** Zu dem ηγερθη nach Ntr. plr. (ACΔ Rcpt.) vgl. 6, 28. 32. — **v. 54:** Ti. liest εκατονταρχης (ℵD), vgl. zu 8, 5. Zu dem γενομενα (ℵACLΔ Rcpt.) vgl. 18, 31. — Das θεου υιος (ACLΔ Rcpt. Ti.) kann leicht nachdrückliche Umstellung nach v. 43 sein, da das υιος θεου (BD) wegen der abweichenden Stellung des ουτος schwerlich aus Mrc. ist und indirect durch ℵ bestätigt wird, der nach v. 40 υιος ην του θεου schreibt. — **v. 56:** Da v. 61 ℵBCLΔ und 28, 1 ℵCLΔ Μαριαμ η Μαγδ. lesen, wird auch hier nach CLΔ so zu lesen sein, das zweite Μαρια hat Δ überall, wie hier C und 28, 1 L, danach conformirt, AD (mit denen hier und 28, 1 auch B geht) umgekehrt das erste nach dem zweiten. Rcpt. hat überall Μαρια. Das Ιωση (ABCΔ Rcpt) ist nicht aus Mrc., wo Ιωσητος steht, vielmehr wird Ιωσηφ (ℵDL Ti.) nach der ältesten Lesart von 13, 55 corrigirt sein. — **v. 57:** Das εμαθητευθη (ℵCD Ti.) ist wohl Aenderung nach 13, 52. — **v. 58:** Rcpt. (ACDΔ) ergänzt το σωμα. — **v. 59:** Das abundante εν (BD) ist schwerlich zugesetzt, da es bei Mrc. weder steht, noch von unsern Mjsc. hinzugefügt wird, sondern eher weggelassen (ℵACLΔ Ti.), wie das συν v. 44.

(V. 45.) Da die Zeitangabe bereits in der Angabe über die Dauer der Finsterniſs liegt, auf die es dem Evangelisten besonders ankommt (Bem. die betonte Stellung des ἕκτης), beginnt er gleich mit der letztern: Von der sechsten Stunde an aber ward eine Finsterniſs über die ganze Erde hin bis zur neunten Stunde. (v. 46.) Dagegen fasst er die Stunde des Schmerzensrufs sehr naturgemäſs nur als ungefähre Zeitangabe: Etwa um die neunte Stunde aber schrie Jesus auf (Bem. das Comp.) mit lauter Stimme, sprechend: Eli, Eli, lama sabachthani, das heiſst: Mein Gott, mein Gott, warum (ἱνατί, wie 9, 4) hast du mich verlassen? Die dem Mrc. so characteristische Anführung der aramäischen Worte Jesu behält er bei, weil sie zum Verständniſs der folgenden Spottrede nothwendig sind, und macht die Beziehung auf dieselbe noch deutlicher, indem er das ἠλί, ἠλί nach dem Hebräischen giebt (Bem. noch die genauere Wiedergabe des Schwa in לְמָא und die nachdrückliche Voranstellung des με). (v. 47. 48.) Einige aber der dort Stehenden, da sie (es) hörten, sprachen: Den Elias ruft dieser da (Bem. δέ statt καί, wie v. 45. 46, und die Ergänzung des ἐκεῖ und οὗτος) Wenn er dann weiter erzählt, wie sofort einer von ihnen, d. h. den Dabeistehenden (Bem. die Näherbestimmung des τις und das εὐθέως, das Mrc. gewiſs nicht fortgelassen hätte), herzugelaufen und einen Schwamm genommen habend (Bem. die Hinzufügung des λαβών), nachdem er denselben mit Weinessig gefüllt und um ein Rohr gelegt, ihn getränkt habe, so scheint er dies noch als eine Mitleidsthat gefasst, aber die sie begleitenden Worte bei Mrc. (Vgl. Mrc., S. 500) nicht mehr verstanden zu haben. (v. 49.) Denn er legt sie ausdrücklich den Uebrigen (der Dabeistehenden), also den Spottenden (v. 47), in den Mund, welche ihm wehren wollen, damit sie abwarten können, ob der angerufene Elias ihm zur Hilfe (Bem. das erläuternde σώσων) erscheinen werde: Laſs doch, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn retten wollend. (v. 50.) Da Jesus schon v. 46 mit lauter Stimme gerufen, hebt der Evangelist hervor, daſs er es jetzt wiederum that, als Jesus den Geist von sich lieſs, wie er, wohl durch das (freilich ganz andersartige) ἀφείς des Mrc. veranlasst, das ἐξέπνευσεν desselben

umschreibt (Vgl. Gen. 35, 18: ἀφιέναι τὴν ψυχήν). (v. 51.) Dann leitet er mit dem feierlichen וְהִנֵּה zunächst das von Mrc. berichtete Wunderzeichen ein, nur die Wortstellung nachdrücklicher ordnend, indem er daran noch andre Zeichen anknüpft. Und siehe, der Vorhang des Tempels zerriſs von oben an bis unten hin in zwei Stücke, und die Erde erbebte und die Felsen zerrissen. Das Erdbeben, das die Felsen spaltete, ist aber nicht als ein besonderes Zeichen gedacht, sondern soll nur das Folgende vorbereiten, das den Tod Christi als Sieg über den Tod darstellt, wie das Zerreiſsen der פָּרֹכֶת als die Vollendung der Versöhnung. (v. 52.) Denn eben weil die Felsen zerrissen, öffneten sich die Gräber und viele Leiber entschlafener Heiliger wurden auferweckt. Diese Frommen des Alten Bundes nemlich waren dem Tode verfallen, bis auch sie durch den Tod Christi vollendet wurden (Hebr. 11, 40). Zum Zeichen aber, daſs nun mit der Macht der Sünde auch die des Todes vernichtet sei, werden sie auferweckt und zwar nicht zum irdischen Leben, wie die von Jesu Erweckten (Myr.), da es dazu ja des Todes Christi nicht bedurft hätte und dadurch, da sie dann wieder sterben mussten, der volle Sieg über den Tod nicht zur Darstellung gekommen wäre, sondern zum himmlischen Leben, wie nachmals Jesus selbst. Daſs dieser 1 Cor. 15, 20 die ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων heiſst, zeigt eben nur, daſs Paulus von diesen Todtenerweckungen nichts weiſs, die ja freilich auch für unsern Evangelisten nur ein auſserordentliches σημεῖον sind. (v. 53.) Als solches müssen sie aber auch kund werden, und darum gingen sie, hervorgegangen aus den Gräbern, nach seiner (Jesu) Auferweckung hinein in die heilige Stadt (wie 4, 5 von der Hand des Evangelisten) und erschienen Vielen. Das μετά gehört zu εἰσῆλθον, weil das ἐξέρχεσθαι ἐκ τ. μνημείων ja nothwendig schon mit dem ἠγέρθησαν v. 52 gegeben ist und um seinetwillen eben die Gräber durch das Erdbeben geöffnet sind. Die wunderliche Frage, wo sie sich bis dahin verborgen gehalten, entsteht eben nur dann, wenn man sie ins irdische Leben zurückgekehrt denkt, was schon durch den Ausdruck ἐμφανισθῆναι ausgeschlossen ist. Offenbar sind sie in verklärter, wenn auch sinnenfälliger Leiblichkeit erscheinend gedacht, und zwar darum erst nach der Auferstehung Christi, damit klar werde, daſs dieser Auferstandene, den der Tod nicht gehalten hatte, es sei, dessen Tod, weil er nicht der Tod der Sünder gewesen, die Sünde gesühnt und dem Tode die Macht genommen habe. (v. 54.) Nun erst lenkt der Erzähler zu Mrc. zurück, indem er nicht nur den Centurio (Bem. den griech. Ausdruck, wie 8, 5), sondern auch die, welche Jesum nach v. 36 bewachten, als sie sahen das Erdbeben (v. 51) und was da geschah, sich sehr fürchten lässt (Vgl. 17, 6), sprechend: Wahrlich, ein Sohn Gottes war dieser. Durch seine Zusätze v. 51—53 meint der Evangelist nun auch eine vollere Motivirung dieses Ausrufs, aus dem er das scheinbar schwächende ἄνθρωπος entfernt, gewonnen zu haben, obwohl doch von dem, was nach ihm mit dem Erdbeben eintrat, schwerlich viel von Golgotha aus gesehen werden konnte. (v. 55.) Dann fügt er noch die Schluſsnotiz des Mrc. hinzu (Bem. das diesem so characteristische ἦν c. prt., ἀπὸ

μακρόθεν, θεωρεῖν), deren Ausdruck er offenbar dadurch verbessern will, daſs er zunächst das Allgemeine voraufnimmt und dann erst Einzelne unter ihnen namhaft macht. Es waren aber auch viele Weiber dort (Bem. das hinzugefügte ἐκεῖ, wie v. 47), von fernher zuschauend, die nemlich, welche Jesu gefolgt waren von Galiläa, ihm dienend. So zieht der Evangelist freilich die beiden Aussagen, die Mrc. v. 41 an die drei genannten und die andern Vielen vertheilt, geschickt zusammen, wodurch aber auf alle ausgedehnt wird, was nur von den dreien gilt, und dann doch das Dienen der Frauen wenig sachgemäſs auf die Dauer der Festreise eingeschränkt erscheint. (v. 56.) Unter ihnen nennt dann auch er (Bem. das hinzugefügte ἦν) Maria, die Magdalenerin, Maria, die Mutter des Jacob und Jose, wobei die nähere Bezeichnung des Jacob, der durch die Zusammenfassung mit seinem Bruder den Lesern hinlänglich bekannt erscheint, überflüssig wird, und bezeichnet die Salome des Mrc. als die Mutter der Söhne Zebedäi (20, 20).

(V. 57.) Ganz ähnlich wie v. 32, wird nun der Leser erst mit dem ihm noch unbekannten Joseph bekannt gemacht. Als es aber Abend (d. h. Spätnachmittag) geworden (Bem. das δέ statt καί), kam ein reicher Mann von Arimathia mit Namen Joseph, der auch selbst ein Jünger Jesu war. Offenbar ist dieser Bericht nicht „schlichter", als der des Mrc. (Keim, S. 513); denn Joseph wird mit reflectirendem Vorblick auf sein Felsengrab (v. 60) als ein reicher Mann bezeichnet, was dem Evangelisten wegen Jesaj. 53, 9 wohl wichtiger war, als seine Zugehörigkeit zum Synedrium, und ausdrücklich zum Jünger Jesu gemacht, was Mrc. offenbar nicht sagen will und wodurch das καὶ αὐτός seine ursprüngliche Bedeutung verliert, so daſs es ihn nun lediglich den dienenden Frauen (v. 55. 56) anreiht. Ob der Evangelist erkannt habe, daſs das Arimathia des Mrc. nichts anders sei, als das 2, 18 von ihm im Citat erwähnte Rama, bleibt zweifelhaft. Das ins Verb. finit. verwandelte ἦλθεν kann, da das folgende εἰσῆλθεν πρός (Vgl. Mrc., S. 505) in das dem Evangelisten so geläufige προσελθών umgesetzt wird, nur noch das Kommen zur Kreuzigungsstätte bezeichnen (Vgl. Myr.), dessen Erwähnung freilich ziemlich überflüssig ist. (v. 58.) Im Folgenden werden dann die Details der Verhandlung mit Pilatus weggelassen. Dieser, herzugekommen zu Pilatus, erbat den Leib Jesu. Da (Bem. das τότε) befahl Pilatus, daſs er (an ihn) abgegeben werde (Vgl. 14, 9). (v. 59. 60.) Da die Ausführung dieses Befehls natürlich Sache des Commando's am Kreuze war, fällt auch die Kreuzabnahme durch Joseph (Mrc. v. 46) fort: Und nachdem Joseph den Leib empfangen, hüllte er ihn ein in reine Leinwand, die unserm Evang. der reiche Mann (v. 57) nicht erst einkaufen zu dürfen schien. Dagegen hebt er hervor, daſs es reine (also noch ungebrauchte) Leinwand war, daſs das Grab, in dem er ihn niederlegte, ein neues (also noch ungebrauchtes) war, das er für sich selbst (Bem. das αὐτοῦ) im Felsen hatte aushauen lassen, und daſs der Stein groſs war (Vgl. Mrc. 16, 4), den er an die Thür des Grabmals herauwälzte, um den Eingang zu schlieſsen. Wenn er endlich ausdrücklich hervor-

hebt, daſs Joseph fortging, so geschieht es, um daran (v. 61.) die aus Mrc. v. 47 erschlossene Notiz zu knüpfen, daſs im Gegensatz dazu (δέ) Maria, die Magdalenerin, und die andre (v. 56 näher bezeichnete) Maria da waren, sitzend dem Grabe (Bem. das τάφος aus 23, 27. 29, während der Evangelist v. 60 nach Mrc. μνημεῖον schrieb) gegenüber. Denn wenn es bei Mrc. hieſs, daſs sie sich den Ort beschauten, wo Jesus hingelegt, so denkt der Evangelist sie, in tiefe Trauer versenkt, dort am Grabmal die letzte Ehrenwache bei dem geliebten Todten haltend.

Schlufs des Evangeliums.

27, 62 — 28, 20.

(Vgl. Mrc. 16, 1 — 8. Luc. 24, 1 — 11.)

V. 62: *Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι πρὸς Πιλᾶτον* v. 63: *λέγοντες· κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι.* v. 64: *κέλευσον οὖν ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ· ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χείρων τῆς πρώτης.* v. 65: *ἔφη αὐτοῖς ὁ Πιλᾶτος· ἔχετε κουστωδίαν· ὑπάγετε ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε.* v. 66: *οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον, σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας.*

28, 1: *Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον.* v. 2: *καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ [καὶ] προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ.* v. 3: *ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών.* v. 4: *ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί.* v. 5: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν· μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς· οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε.* v. 6: *οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γάρ, καθὼς εἶπεν· δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο.* v. 7: *καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε. ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν.* v. 8: *καὶ ἀπελθοῦσαι ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.* v. 9: *[ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ] καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς λέγων· χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.* v. 10: *τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται.* v. 11: *πορευομένων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ τινὲς τῆς κουστωδίας ἐλθόντες εἰς τὴν*

πόλιν ἀπήγγειλαν τοῖς ἀρχιερεῦσιν ἅπαντα τὰ γενόμενα. v. 12: καὶ συναχθέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων συμβούλιόν τε λαβόντες ἀργύρια ἱκανὰ ἔδωκαν τοῖς στρατιώταις, v. 13: λέγοντες· εἴπατε ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτὸν ἡμῶν κοιμωμένων. v. 14: καὶ ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν. v. 15: οἱ δὲ λαβόντες [τὰ] ἀργύρια ἐποίησαν ὡς ἐδιδάχθησαν· καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον [ἡμέρας].

v. 16: Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, v. 17: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. v. 18: καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. v. 19: πορευθέντες [οὖν] μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίσαντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, v. 20: διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

V. 64: Zu dem *αυτου* nach *μαθηται* (ACDL Rcpt.) vgl. zu 8, 21. — Rcpt. add. *νυκτος* (L) aus 28, 13 und **v. 65** *δε* (ℵACDΔ). Vgl. 3, 1. — **28, 1:** Zu *Μαρια* (ABD Rcpt.) vgl. zu 27, 56. — **v. 2:** Da sich ein Grund für die Weglassung des *και* (ADΔ Rcpt.) nicht zeigt, bleibt dasselbe zweifelhaft. Das *απο της θυρας* (ADΔ Rcpt.) *του μνημειου* (L) ist aus Mrc. — **v. 3:** Die Rcpt. schreibt *ωσει* (ACLΔ), wie v. 4 (C). — **v. 4:** Das *εγενηθησαν* (ℵBCDL) könnte nach *εσεισθησαν* conformirt sein; doch haben die Emendatoren auch 11, 23 *εγενοντο* (AΔ Rcpt.). — **v. 6:** Rcpt. add. *ο κυριος* (ACDLΔ) und hat **v. 8** *εξελθουσαι* (ADΔ) ans Mrc. — **v. 9:** Das *ως δε επορευοντο απαγγειλαι τοις μαθηταις αυτου* (ACLΔ Rcpt.) konnte doch zu leicht per hom. in den ältesten Mjsc. (ℵBD) wegfallen und bleibt daher trotz des sonst bei Mtth. nicht vorkommenden *ως* temp. zweifelhaft. Rcpt. hat das gewöhnlichere *ο Ιησ.* (DL) und *απηντ.* (ADLΔ), wie 25, 1. — **v. 10:** Zu *και εκει* (ℵAΔ Ti.) vgl. 26, 15. — **v. 11:** Da das *ανηγγ.* (ℵD Ti.) nie bei Mtth. vorkommt und auch Mrc. 5, 14. 19 eingebracht ist, so dürfte es doch auch hier durch Verschreibung entstanden und nicht nach v. 8. 9. 10 in *απηγγ.* verwandelt sein. — **v. 14:** BD erleichternd: *υπο* statt *επι*, ACDLΔ Rcpt. ergänzen *αιτον* nach *πεισομεν* (Vgl. 14, 3). — **v. 15:** Da in ℵB das *τα* vor *αργυρια* fehlt, das so leicht als Rückweis auf v. 12 zugesetzt wurde, wird dasselbe zu streichen sein. Dagegen ist das *ΔΙ-* in *διεφημισθη* wohl nur zufällig nach *ΚΑΙ* weggefallen (ℵΔ Ti.), da B gar nicht zur Einbringung von Comp. neigt (Vgl. 9, 31). Auch das *ημερας* (BDL) wird beizubehalten sein, da es 11, 23. 27, 8 fehlt und ℵ (*εως τ. σ.*) noch stärker nach letzterer Stelle conformirt, während AΔ Rcpt. nur *ημερας* fortlassen. — **v. 17. 18:** Zu dem *αυτω* (AΔ Rcpt.) vgl. 3, 16, zu *επι γης* (ℵAΔ Rcpt. Ti.), das nach *εν ουρ.* conform., vgl. 6, 10. — **v. 19:** Das *ουν*, woran schon D Anstofs nahm (daher: *νυν*), darf, da das Zeugnifs von CL fehlt, nicht nach ℵA (Ti.) gestrichen werden. Vgl. zu 6, 22. Das *βαπτιζοντες* (ℵAΔ Rcpt. Ti.) wurde eher dem *διδασκοντες* conformirt, als wegen *πορευθεντες* in *βαπτισαντες* (BD) geändert. — **v. 20:** Rcpt. (Δ) add. *αμην*.

(V. 62.) Die Grundlage des Evangelienschlusses bildet auch hier der Schlufs des Marcusevangeliums. Doch schickt Matth. eine ihm eigenthümliche Erzählung vorauf, die auch für die nähere Gestaltung und Ergänzung jenes Schlusses mafsgebend wird. Dieselbe spielt an dem auf den Kreuzigungstag folgenden Tage (*τῇ ἐπαύριον*, wie Mrc. 11, 12), der als der Tag, welcher nach dem Rüsttage kommt, also als ein Sabbath bezeichnet wird. Dieser selbst dann, wenn der Evangelist bereits an die spätere solenne Bezeichnung des Todesfreitags denken sollte (Myr.), höchst seltsame Ausdruck erklärt sich nur aus einem Rückblick

auf Mrc. 15, 42, aus welcher Stelle Mtth. v. 57 nur die Tageszeitbestimmung und nicht die nähere Bezeichnung des Todestages aufgenommen hatte, weshalb er sie hier indirect nachholt. Von einem offiziellen Vorgehen des Sanhedrin ist nicht die Rede, wie deutlich daraus erhellt, dafs nur die Hohepriester im Bunde mit den Pharisäern als den geschworenen Feinden Jesu sich zu Pilatus hin versammeln (Vgl. 13, 2) d. h. gemeinsam zu ihm hingehen, sprechend: (v. 63.) Herr, wir erinnern uns, dafs jener Betrüger gesagt hat, da er noch lebte: Nach drei Tagen werde ich auferweckt. Der Evangelist lässt sie nicht auf die wiederholte Auferstehungsweissagung Jesu vor seinen Jüngern zurückweisen, wo er ja überall *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* hat (16, 21. 17, 23. 20, 19), sondern auf 12, 40, wo Jesus zu den Pharisäern redet (v. 38), weil in diesem Wort indirect die Gewifsheit lag, dafs er nach drei *νυχθημέροις* auferstehen werde. (v. 64.) So befiehl nun, dafs versichert werde das Grab bis zum dritten Tage, damit nicht etwa die Jünger, kommend, ihn stehlen und sagen zum Volke: Er ist auferstanden von den Todten (14, 2). Das Folgende löst sich von *μήποτε* los und wird ein selbstständiger Satz: Und so wird sein der letzte Betrug schlimmer als der erste (Vgl. 12, 45). (v. 65.) Da nach 28, 14 die Söldaten des Statthalters es waren, welche das Grab bewacht hatten, und diese eben ihnen nicht an sich zur Disposition standen, so kann das *ἔχετε* nur imperativisch gefasst werden, und der Bescheid lautet: Ihr sollt eine Wache haben! Gehet hin, versichert (es), wie ihr es wisst d. h. so gut ihr es zu thun verstehet. (v. 66.) Sie aber, hingegangen (*πορευθέντες*, wie 2, 8), versicherten das Grabmal, indem sie den Stein mit einem Siegel versahen, in Gemeinschaft mit der Wache. Die Versiegelung ist unstreitig so gedacht, dafs über den Stein gelegte Fäden angesiegelt wurden, wozu sie natürlich der Hilfe der Wache nicht bedurften. Das *μετά* gehört also nicht zu *σφραγίσαντες* (Bl.), sondern zu *ἠσφαλίσαντο*, das eben aufser der von ihnen ausgeführten Versiegelung durch die Bewachung geschah, welche die ihnen mitgegebenen Soldaten ausführen mussten.

(28, 1.) Diese Versiegelung und Bewachung des Grabes schien nun jeden Gedanken der Frauen an eine Einbalsamirung der Leiche (Mrc. 16, 1) auszuschliefsen und für den Morgenweg derselben nur noch das Besehen des Grabes (Bem. das *θεωρῆσαι* und die Nennung der beiden Marien ohne Salome) aus Mrc. 15, 47 übrig zu bleiben. Damit fiel aber zugleich der Salbeneinkauf fort und so zieht Mtth. die beiden Zeitangaben in Mrc. 16, 1 und 16, 2 zusammen, indem er das Vergangensein des Sabbaths durch *ὀψὲ τῶν σαββ.* (Bem. den Plur. wie 12, 1. 10. 11. 12) wiedergiebt und die vollste Frühe des ersten Wochentags im Sinne von Mrc. 1, 35 nimmt, so dafs wirklich die Späte des Sabbaths, die ja nur vom natürlichen Tage genommen werden kann (weil sie sonst nicht das Vergangensein des gesetzlichen Sabbath involvirt) und so bis in die Nachtzeit hineindauert, unmittelbar der Zeit die Hand reicht, wo mit dem ersten Morgendämmern der folgende Tag (wieder im Sinn des natürlichen Tages) aufleuchtet. Es kann aber dann, da *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* Apposition zu *ὀψέ* und also nicht

Tages- sondern Tageszeitbestimmung ist, nicht ἡμέρᾳ (Myr., der es freilich im Sinne von Tageslicht nehmen will), sondern nur ὥρᾳ (Vlkm., S. 627) ergänzt werden, und gemeint ist die Späte des Sabbaths an ihrer äufsersten Zeitgrenze, wo sie bereits zum folgenden Tage aufleuchtet d. h. zu der Stunde, wo die Sabbathnacht in die Sonntagsfrühe übergeht.[1]) Zu dieser Stunde kam Maria die Magdalenerin und die andre Maria, das Grab zu sehen. (v. 2.) Je früher somit der Grabgang heraufgerückt wird und jemehr mit der geänderten Absicht desselben der Skrupel der Frauen wegen des verschlossnen Grabes und die überraschende Lösung desselben wegfällt (Mrc. v. 3. 4), um so näher lag es, dieselben zu Zuschauern der Oeffnung des Grabes zu machen, die ohnehin wegen der Rolle, welche die Wächter dabei spielen, erzählt werden musste. Denn es ist ganz willkührlich, die Aoriste als Plusquamperf. (Ebr.) zu nehmen oder das ἦλθεν als unvollendet zu denken (deW.), da v. 5 die Frauen sichtlich als beim Erscheinen des Engels anwesend vorausgesetzt werden. Und siehe, es geschah ein grofses Erdbeben (Vgl. 27, 51: ἡ γῆ ἐσείσθη). Denn ein Engel des Herrn (Vgl. 1, 20. 24. 2, 13. 19), herabgestiegen vom Himmel und herzugetreten (Bem. das προσελθών des Evangelisten), wälzte den Stein ab (Bem. den Ausdruck aus Mrc. v. 3) und setzte sich oben auf ihn (ἐπάνω, wie 27, 37). Also nicht ist es das Erdbeben selbst, welches das Grab öffnet (wie 27, 51. 52), sondern dasselbe begleitet nur die Erscheinung des Engels, der die Oeffnung vollzieht. Einen solchen erkennt also der Evangelist in dem Jüngling im weifsen Talare, den die Frauen Mrc. v. 5 im Grabe antreffen, nur dafs er die Schilderung desselben noch prächtiger ausführt. (v. 3. 4.) Es war aber sein Aussehen wie der Blitz, nemlich so blendend vor Glanz, und sein Gewand weifs, wie Schnee. Aus Furcht vor ihm (gen. obj.) aber erbebten (Vgl. 21, 10) die Wächter und wurden wie todt (Vgl. Apoc. 1, 17). Die Furcht raubte ihnen jedes Bewufstsein und lähmte jede Fähigkeit zum Handeln. (v. 5.) Indem der Evangelist als selbstverständlich voraussetzt, dafs gleiche Furcht auch die Frauen ergriff, lässt er nun mit Bezug darauf den Engel anheben (ἀποκριθείς, wie 11, 25) und zu ihnen sprechen: Fürchtet ihr euch nicht! Das nachdrückliche ὑμεῖς kann nur den Gegensatz gegen die Wächter bilden, mit denen sie also in gleicher Lage gewesen sein d. h. die Erscheinung des Engels erlebt haben müssen. Indem der Evangelist

1) Das ὀψὲ τῶν σαββ. kann nicht „nach Verlauf des Sabbath" (deW. Bl.) heifsen, da auch dann τῇ ἡμέρᾳ ergänzt werden mufs, das den widersinnigen Gedanken eines auf einen Tag (und zwar auf sich selbst) aufleuchtenden Tages ergiebt, und das Adverb. ὀψέ c. gen. nur bezeichnen könnte, was spät im Vergleich mit, also lange nach der angegebenen Zeit eintritt. Sprachlich möglich ist nur noch die Fassung, welche bei der Späte des gesetzlichen Sabbath stehn bleibt, wo man die Lichter für den neuen Tag (nach jüdischer Tageseintheilung) anzündet (Luc. 23, 54), also beim Spätnachmittag des Sabbath vor 6 Uhr. Aber diese Fassung ist trotz Keim's Vertheidigung (Vgl. S. 552, Anm. 2) sachlich unmöglich, weil so die τρίτη ἡμέρα (Vgl. zu 27, 63) nicht herauskommt und die gleichzeitig mit den Frauen (v. 11), also noch vor Einbruch der Nacht heimkehrenden Wächter, nicht beauftragt werden können zu sagen, die Leiche sei bei Nacht (v. 13) gestohlen. Denn mit dem Aufgehen der Sterne, deren „erstes Flimmern" Keim geschickt einschiebt, hat eben das τῇ ἐπιφωσκούσῃ bei dieser Fassung nichts zu thun.

dies Beruhigungswort durch den Hinweis auf die liebevolle Absicht ihres Kommens begründet, kann er nun endlich zu Mrc. v. 6 zurücklenken: Denn ich weifs, dafs ihr Jesum den gekreuzigten sucht. Dennoch steht immer dieser aus Mrc. entlehnte und dort auf die beabsichtigte Salbung bezügliche Ausdruck nicht recht in Uebereinstimmung mit der Angabe über die Absicht ihres Grabgangs in v. 1. (v. 6.) Um die Asyndeta zu vermeiden, stellt Mtth. im Folgenden die Satzglieder um, so dafs er das zweite begründend anknüpfen kann (ganz wie 4, 17, vgl. mit Mrc. 1, 15): Nicht ist er hier; denn er ist auferstanden,[1]) wie er gesagt hat. Die Hinweisung auf die Auferstehungsweissagung Jesu wird aus Mrc. v. 7 antizipirt und damit freilich seiner speziellen Beziehung auf Mrc. 14, 28 entkleidet; dann wird die (wegen der Mehrzahl der Frauen) pluralisch gefasste Anrede mit *δεῦτε* eingeleitet: Wohlan, sehet die Stätte, wo er lag. (v. 7.) Statt aber dem die Sendung an die Jünger entgegenzusetzen (Mrc. v. 7: *ἀλλὰ ὑπάγετε*), wird einfach angefügt, was sie denselben sagen sollen, wenn sie hingegangen sein werden (*πορευθείς*, wie 27, 66). Den Petrus speziell zu nennen, lag für Mtth. kein Grund vor, dagegen schickt er der mit *καὶ ἰδού* eingeleiteten Bestellung der Jünger nach Galiläa die Verkündigung der Auferstehung selbst voran und verwandelt die bereits dagewesene Hinweisung auf die Weissagung Jesu in eine blofse Bekräftigung des Engelworts (Bem. noch, wie das *ὅτι* nun zum recit. wird). Rasch (*ταχύ*, wie 5, 25 von der Hand des Evangelisten) hingegangen, saget seinen Jüngern: Er ist auferstanden von den Todten (Vgl. 14, 2. 27, 64), und siehe, er geht Euch voran nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen. Siehe, ich habe es Euch gesagt. (v. 8.) Da die Frauen bei unserm Evangelisten gar nicht ins Grab hineingegangen, sondern vor demselben den Engel getroffen und gesprochen haben, so können sie natürlich nur rasch (Vgl. v. 7) vom Grabmal hinweggehn (Bem. das *μνημεῖον* des Mrc., während der Evangelist v. 1 *τάφος* schreibt). Doch fügt Mtth. zu der Furcht, von der Mrc. allein redet, noch die grofse Freude hinzu, die sie natürlich über die gehörte Botschaft empfinden mussten, und lässt sie daher auch nicht fliehen, sondern nur laufen, um seinen Jüngern zu verkündigen, was ihnen aufgetragen.

(V. 9.) Hieran knüpft nun der Evangelist eine Erscheinung Jesu selbst vor den rückkehrenden Frauen, von der er aber durchaus nichts Eigenthümliches zu berichten weifs. (Als sie aber hingingen, es den Jüngern zu verkündigen); da siehe, begegnete ihnen Jesus, sprechend: Seid gegrüfst! Sie aber, herzugetreten, erfassten seine Füfse und warfen sich vor ihm nieder. Es kann nur höchste Liebe und Verehrung

1) Die Auferstehung selbst ist also nicht darzustellen versucht. Gewifs denkt der Evangelist dieselbe in Folge der Grabesöffnung (v. 2) und nicht bei verschlossnem Grabe (wie die meisten Pttr.) geschehen. Aber da Jesus in himmlischer Leiblichkeit aufersteht, wie die Heiligen 27, 52, ist dieselbe an sich kein sinnenfälliger Vorgang. Die sinnenfälligen Erscheinungen des Auferstandenen sind Kundmachungen seines leibhaftigen Lebens, wie sie die Jünger bedurften, um sich von seiner wahrhaften Auferstehung zu überzeugen; aber die irdisch-menschliche Leibhaftigkeit, in der er ihnen zu diesem Behuf erscheinen mufs, ist nicht die wahre Beschaffenheit seines verklärten Leibes.

sein, die sie damit ausdrücken wollen; denn offenbar wollen sie seine Füfse küssen (Vgl. Luc. 7, 38). Ganz unpassend denkt Myr. an die Geberde der supplices, da man nicht sieht, was die Weiber zu erflehen haben. (v. 10.) Allerdings setzt das folgende Wort Jesu Furcht von ihrer Seite voraus, aber dasselbe ist ja lediglich Wiederholung der Engelrede (v. 5. 7). Da (τότε) sagt zu ihnen Jesus: Fürchtet Euch nicht! Gehet hin, bringet Kunde meinen Brüdern (sc. von dem, was ihr gehört und gesehn habt), damit sie nach Galiläa hingehen. Und dort werden sie mich sehen. Jesus bezeichnet die Jünger als seine Brüder, schwerlich im Gegensatz zu der übermenschlichen Verehrung, welche die Weiber ihm gezollt (Myr.), da eine solche bei unserm Evangelisten am wenigsten in der so häufigen προσκύνησις liegt, aber auch gewifs nicht, um dieselben als mündig und ihm ebenbürtig geworden zu bezeichnen (deW.), sondern um sie durch diesen Ausdruck seiner dauernden Liebe zu trösten und zu erheben.

(V. 11.) Während sie aber weggingen (also etwa gleichzeitig mit v. 9), siehe, da verkündigten Einige von der Wache (27, 66), zu der jetzt die Erzählung zurücklenkt, zur Stadt gegangen, den Hohenpriestern Alles, was geschehen war. (v. 12.) Und nachdem dieselben (Bem. den harten Subjectswechsel) sich mit den Aeltesten versammelt, was übrigens keineswegs eine förmliche Sitzung des Synedriums (deW.) voraussetzt, und einen Beschlufs gefasst (27, 1), gaben sie reichlich Geld den Soldaten sprechend: Saget (Bem. das ὅτι rec. wie v. 7), seine Jünger haben, bei Nacht gekommen, ihn gestohlen, während wir schliefen (κοιμᾶσθαι, wie 27, 52). Nur indirect erhellt hieraus, dafs die Soldaten, von ihrer Betäubung (v. 4) erwacht, die Rede des Engels (v. 6) gehört oder sich selbst überzeugt haben, dafs das Grab leer sei. Natürlich müssen die Soldaten fürchten, wenn sie sich selbst solchen Dienstvergehens zeihen, vom Statthalter zur Verantwortung gezogen zu werden. (v. 14.) Daher fahren die Hierarchen fort: Und wenn dies vernommen sein wird vor dem Statthalter, dann wollen wir Ueberredung anwenden (Bem. das Fehlen des Objects) und Euch sorgenlos machen. Das ἐπί (coram), das auf eine Verhandlung vor dem Tribunal des Procurator hinweist, macht es unmöglich, das ἀκούειν einfach vom Hörensagen zu nehmen, das nachdrücklich gestellte ἡμεῖς - ὑμᾶς hebt hervor, wie sie für die scheinbar Schuldigen eintreten und beim Richter erwirken wollen, dafs ihnen keine Sorge daraus erwachsen soll. (v. 15.) Sie aber, nehmend das Geld, thaten, wie sie gelehrt waren. Was aber diese ganze Erzählung will, sagt deutlich der Schlufs: Und es ward ruchbar (Vgl. 9, 31) dieses Wort (von dem Leichendiebstahl) bei Juden bis auf den heutigen Tag (Vgl. 27, 8). Das zur Zeit des Evangelisten überall, wo es Juden gab (Bem. das artikellose Ἰουδ.), gangbare Gerücht, die Jünger Jesu hätten seinen Leichnam gestohlen, um das leergefundene Grab als Beweis für seine Auferstehung ausgeben zu können, wird auf eine Lüge der Grabeswächter zurückgeführt, zu der sie die Volkshäupter selbst durch Bestechung vermocht hatten, um das Zeugnifs der Augenzeugen für das wunderbare Ereignifs des Ostermorgens zu entkräften. So gipfelt ihre Feindschaft wider Jesum in der

schmachvollsten Intrigue, durch die sie den Eindruck seiner sieghaften Auferstehung auf das betrogene Volk zu paralysiren versuchten.

(V. 16.) Es folgt nun die feierliche Schlufsszene des Evangeliums. Die ihm zu Grunde liegende Marcusquelle verwies zwar auf Erscheinungen Jesu vor den Jüngern in Galiläa (16, 7), erzählte aber keine derartige. Eine irgendwie fester gewordene Ueberlieferung über eine einzelne solche Erscheinung in ihren Details kann es überhaupt, wie die Berichte unsrer Evangelisten zeigen, nicht gegeben haben. So blieb dem Erzähler nichts übrig, als das Gesammtbild einer solchen zu zeichnen mit den Zügen, die er von derartigen Erscheinungen hier und da gehört hatte.[1]) Die elf Jünger aber, aus deren Zwölfzahl Judas nach 27, 5 ausgeschieden war, gingen nach Galiläa, wie ihnen v. 7. 10 befohlen war, und zwar auf den Berg, wo Jesus ihnen Befehl gethan hatte. Das τάσσεσθαι ist intransitiv gebraucht, wie διατάσσειν (11, 1), und der Schlufs des Evangeliums weist auf den Anfang zurück, wo Jesus den Jüngern auf dem Berge die Grundgesetze des Gottesreichs gegeben hatte (5, 1). Gewöhnlich nimmt man οὗ für οἷ und lässt den Evangelisten auf eine frühere Verabredung über den Ort des Zusammentreffens zurückweisen. Von einer solchen ist aber nichts erzählt, und eine derartige „Ungenauigkeit" des Evangelisten (Myr.) sehr unwahrscheinlich. (v. 17.) Und als sie ihn sahen (wie ihnen v. 7. 10 verheifsen war), fielen sie nieder, wie die Frauen v. 9, einige aber (Vgl. zu dem οἱ δέ ohne vorhergehendes οἱ μέν 26, 67) zweifelten (διστάζειν, wie 14, 31 von der Hand des Evangelisten). Es folgt daraus keineswegs, dafs Jesus in einer Leiblichkeit gedacht ist, die sich im Uebergange zu ihrer Verklärung befand (Myr.), vielmehr erscheint Jesus, da nichts anders angedeutet, in derselben Gestalt, in der er auf Erden gewandelt hatte (Vgl. S. 580. Anm.), und nur die Einzigartigkeit dieser Wiederkehr aus dem Grabe ist es, was Etlichen den Zweifel erregt, ob hier auch keine Täuschung obwalte. (v. 18.) Offenbar liegt diesem Zuge die auch sonst in der evangelischen Ueberlieferung erhaltene Erinnerung zu Grunde, dafs der Glaube an die Auferstehung Jesu sich durch Zweifel hatte hindurchringen müssen. Jesus aber benimmt ihnen diesen Zweifel, indem er, herzugetreten (Bem. das dem Evangelisten so geläufige προσελθών), mit ihnen in seiner gewöhnlichen Weise redet (Vgl. 14, 27), sprechend: Verliehen ist mir alle Gewalt im Himmel und auf der Erden. Hier wird es unzweifelhaft, dafs der Evangelist Jesum bereits durch die Auferstehung zur göttlichen Herrlichkeit erhöht denkt (Vgl. m. bibl. Theol. § 138, b); denn, der welcher das Weltregiment empfangen hat, sitzt bereits zur Rechten Gottes (Vgl. 26, 64). Zu Grunde liegt ein Ausspruch der apostolischen Quelle (11, 27), der aber hier eine viel umfassendere Bedeutung empfängt, als er sie dort im Context hatte. Der zum König Israels bestimmte ist von seinem

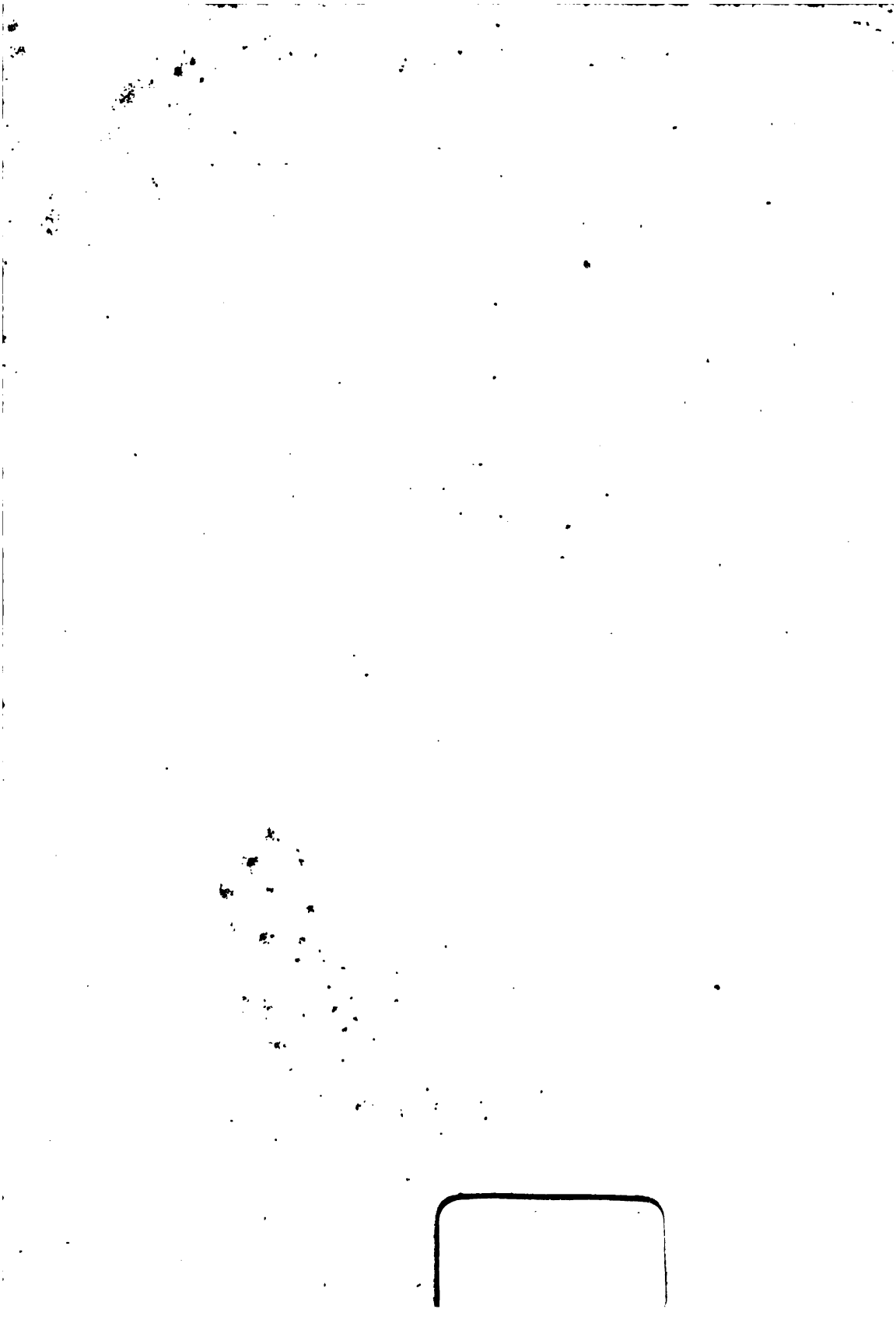
1) Selbst ein Apologet, wie Steinmeyer (Apologet. Beiträge. Berlin 1871. III, S. 209. Anm.), hat aufs Bestimmteste den Eindruck empfangen, dafs es sich hier nicht um eine Einzelerzählung handelt, sondern um eine Zusammenfassung der Manifestationen Jesu in ein Schlufsbild.

Volke verworfen und getödtet worden. Darum hat er zwar den Thron seiner Väter, der ihm gebührte, nicht bestiegen; aber Gott hat ihm dafür den Weltenthron verliehen, von dem aus er nun in unumschränkter Machtvollkommenheit über Himmel und Erde herrscht. (v. 19.) So kann auch das Folgende nur kurz zusammenfassen, was die Gemeinde als den Willen und Befehl ihres erhöhten Herrn erkannt hatte; denn nicht als Worte des auf Erden Wandelnden, sondern ausdrücklich als Worte des das Weltregiment Gottes Theilenden wird es eingeführt. Darum, hingegangen, machet zu Jüngern (Vgl. 13, 52) alle Nationen, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Ursprünglich hatte Jesus die Zwölf ausschliefslich zu Israel gesandt (10, 6); aber nachdem sein Volk ihn verworfen und auch die Botschaft von seiner Auferstehung als schmähliche Lüge zurückgewiesen (v. 15), sendet er sie zu allen Nationen und heifst sie, dieselben durch die Taufe in die Zahl seiner Jünger aufnehmen. Ausdrücklich ist damit jede andre Bedingung, als die in dem εἰς τὸ ὄνομα liegende, also vor Allem die Aufnahme in das erstberufene Volk durch die Beschneidung, ausgeschlossen. Das εἰς τὸ ὄνομα nemlich kann nicht den Zweck des Taufacts ausdrücken (Myr. deW.), da der Gedanke an ein neues Lebensverhältnifs, in das sie treten sollen, durch das ὄνομα ausgeschlossen wird. Es bezeichnet vielmehr, wie 18, 20, dafs derselbe vollzogen wird auf diesen Namen hin d. h. weil Gott als der Vater, der den Sohn gesandt und den heiligen Geist geschenkt hat, von dem Täufling genannt und bekannt wird. Nur durch die Absicht, in dieser Weise die Bezeichnung Gottes als des Vaters mit der des Sohnes und des heiligen Geistes in eine nähere Beziehung zu setzen, erklärt sich die Art, wie alle drei Genitive von dem einen τὸ ὄνομα abhängig gemacht werden. Das Bekenntnifs dieses Namens Gottes, der erst in Christo offenbar geworden, schliefst nemlich den Glauben an die Messianität Jesu und an das Vorhandensein des spezifischen Heilsguts (πνεῦμα ἅγιον) ein, auf welchen hin jeder in die Jüngergemeinde aufgenommen werden kann. (v. 20.) Von dem einmaligen βαπτίζειν, wodurch das μαθητεύειν vollzogen werden soll (Bem. das Part. Aor. neben dem Imper. aor.), wird nun ausdrücklich unterschieden das dauernde διδάσκειν, welches denselben begleiten soll (Bem. das prt. prs.). Da ein rechter Jünger Jesu nur ist, wer ihn nicht blofs als den Messias bekennt, sondern auch den von ihm verkündeten Willen Gottes thut (Vgl. 7, 21. 24), so müssen sie die also getauften lehren, Alles zu halten (Vgl. 19, 17. 23, 3), wie viel er ihnen geboten hat (Vgl. 15, 4. 17, 9). So weist das Schlufsgebot ausdrücklich auf die neue Gesetzgebung Jesu zurück, die auf demselben Berge begann (Cp. 5—7) und an die Stelle des alttestamentlichen Gesetzes tritt, dasselbe nicht aufhebend, sondern erfüllend (5, 17). Die Schlufsverheifsung gründet sich ebenfalls auf einen Ausspruch der apostolischen Quelle (18, 20), aber auch ihn zwiefach erweiternd. Der erhöhte Christus, der an der göttlichen Allgegenwart Theil nimmt, ist bereits stetig bei den Seinen, wie nur Gott selbst Allen, die ihn anrufen, hilf- und segensreich nahe ist, und er wird es bleiben, bis er in der συντέλεια τοῦ

αἰῶνος (Bem. den technischen Ausdruck des Evangelisten: 13, 39. 40. 49. 24, 3) wiederkommt, um sie in das vollendete Gottesreich zu sich zu holen (Vgl. 24, 31). Daher schliefst die Rede und damit das ganze Evangelium, auf die letzte Heilsvollendung hinausweisend und die ganze Zwischenzeit als die messianische Heilsgegenwart characterisirend: Und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Weltzeit.

Berichtigungen.

(Kleine Incongruenzen und Incorrectheiten in Interpunction und Accentuation bitte ich zu entschuldigen; offenbare Druckfehler, die den Sinn nicht zweifelhaft machen, ohne spezielle Angabe zu verbessern.)

S. 23 Z. 12 v. o. lies ihr statt ihre.
S. 25 Z. 13 ist die Erwähnung der ἀρχαῖοι und πρεσβύτεροι zu streichen, vgl. S. 154.
S. 55 sind die Zahlen der Anmerkungen umgestellt.
S. 68 Z. 20 v. u. lies fünf Siebentel statt zwei Siebentel.
S. 89 Z. 1 v. u. im Text lies בְּ statt בַּ.
S. 111 Z. 3 v. o. lies Jesu statt Jesus.
S. 153 Z. 3 v. u. lies Just. statt Inst.
S. 202 Z. 12 v. u. lies κρίνετε statt κρίνητε; Z. 10 v. u. fehlt κρίνετε nach κρίματι.
S. 211 lies vor der Ueberschrift h) statt f).
S. 220 Z. 2 v. u. fehlt von nach der.
S. 240 Z. 16 v. o. lies vielen statt wilden.
S. 288 Z. 4 v. o. lies καὶ statt κἀ.
S. 334 lies vor der Ueberschrift 6. statt c.
S. 345 Z. 14 v. u. lies νοῦ statt ρου.
S. 364 Z. 8 v. o. lies anders gebraucht statt wie.
S. 376 Z. 4 v. o. lies übertretet statt -tratet und Z. 2 v. u. ὃς statt ὃ.
S. 399 Z. 12 v. u. lies ℵ statt des ersten Δ.
S. 438 Z. 4 v. o. lies dann statt denn.
S. 444 Z. 13 v. u. lies den statt dem.
S. 457 Z. 5 v. u. im Texte fehlt nach Luc. 17, 6 (= Matth. 17, 20).
S. 469 Z. 19 v. o. lies einer statt einer.
S. 476 Z. 14 v. u. lies seinem statt seinen.
S. 490 Z. 8 v. o. fehlt er nach greift.
S. 505 Z. 8 v. u. fehlt aber nach steht.
S. 538 Z. 20 v. o. lies wann statt wenn.
S. 549 Z. 18 v. o. lies . statt ;

Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses.